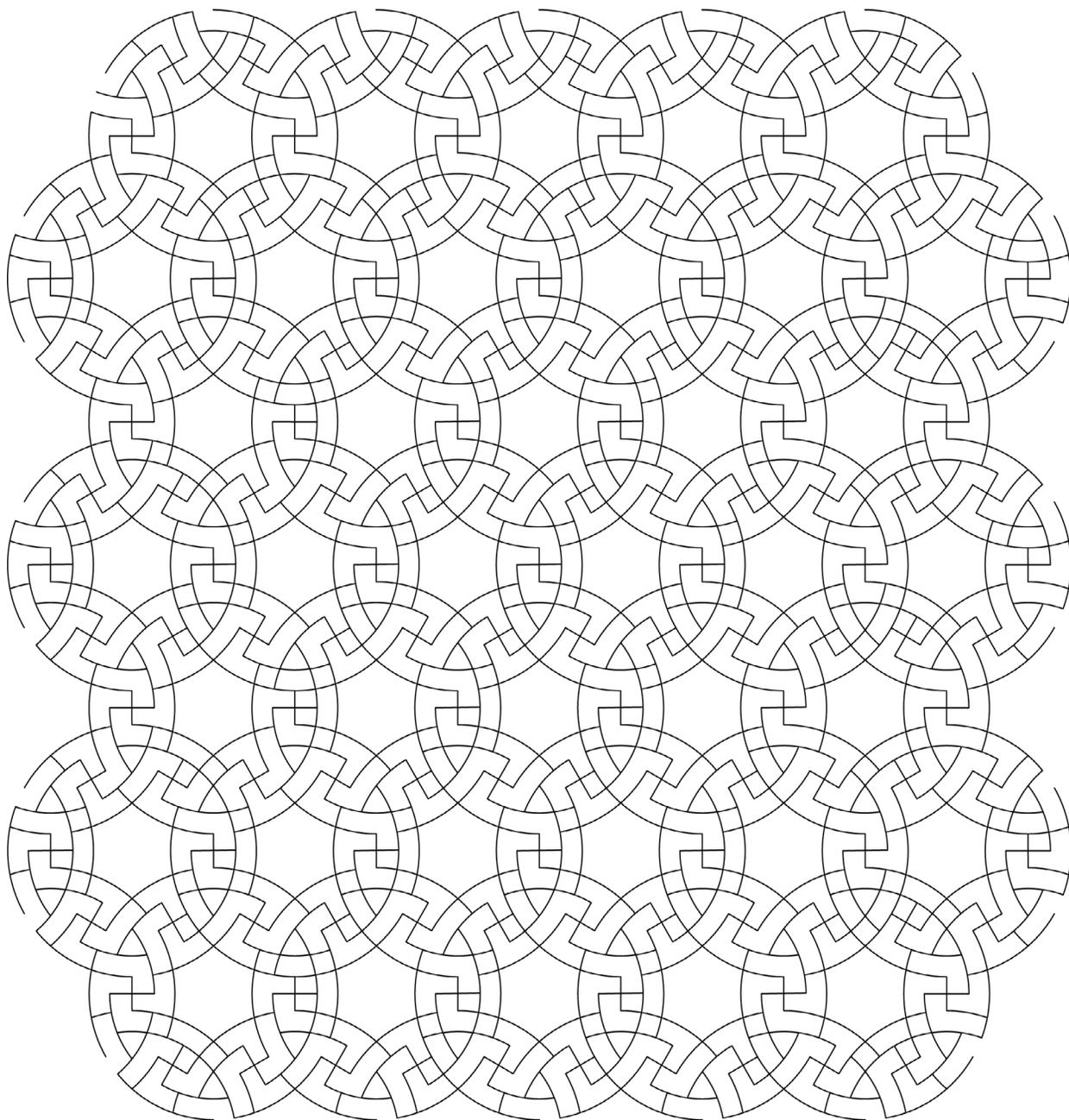




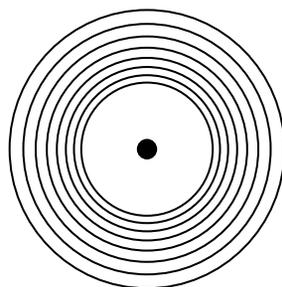
**LOS CÍRCULOS DE LA EXISTENCIA:  
DIAGRAMAS DE IBN 'ARABĪ EN EL CAPÍTULO 371  
DE *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYA***

**Fernando Mora Zahonero**



⋮

**Resumen:** El presente artículo examina una serie de mapas cosmológicos y escatológicos secuenciales expuestos por Ibn ʿArabī en el capítulo 371 de *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Tras una sucinta presentación del capítulo, exponemos algunos pasajes que ponen de relieve la finalidad de los diagramas que figuran en esta magna obra. A partir de estas nueve ilustraciones, el Šayḥ expone la disposición de las dimensiones invisible y visible del cosmos, así como la organización del más allá, el Día de la Resurrección, los amigos de Dios y los nombres divinos fundamentales.



En sus escritos Ibn ʿArabī recurre a distintas figuras geométricas (en especial, el círculo) para exponer diferentes aspectos de su enseñanza, dado que –según el Šayḥ– el mundo es «lo que existe entre el punto y la circunferencia».<sup>1</sup> Veintiocho son las imágenes que aparecen en el conjunto de *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Esa cifra no deja de ser significativa dentro de la tradición islámica, ya que es, por ejemplo, el segundo número perfecto, el número de días del ciclo lunar y también la cantidad de letras del alifato. El discurso de Ibn ʿArabī está plenamente inspirado y en él no existen las casualidades. Por tanto, podemos considerar que las veintiocho imágenes de este *opus magnum* son las letras de un inmenso y recóndito abecedario visual. Este, como muchos otros aspectos de la obra del Šayḥ, es un campo que merece ser explorado, una investigación que en los últimos años ha sido emprendida por eminentes especialistas.<sup>2</sup> Es de esperar que, en un próximo futuro, dicha investigación vaya rindiendo mayores frutos.

El capítulo 371 no es el único texto donde Ibn ʿArabī despliega varios gráficos como apoyo del texto. Véase también el *Kitāb Inšāʾ al-dawāʾir* (*La producción de los círculos*),<sup>3</sup> escrito para facilitar la comprensión de las enseñanzas a su discípulo y amigo Badr al-Ḥabašī, quien acompañó al maestro en sus largas peregrinaciones por todo Oriente Medio, durante más de veinte años.

.....  
 1 Cf. *Visualizing Sufism: Studies on Graphic Representations in Sufi Literature*, Brill: Leiden/Boston, 2022, «Visualizing the Architecture of the Universe: Ibn al-ʿArabī's (d. 638/1240) Diagrams in Chapter 371 of the *Meccan Openings*», de Sophie Tyser, p. 125.

2 Cf. *Ibid.*, Ali Karjoo-Ravary, «Illustrating the Forms: Ibn al-ʿArabī's (d. 638/1240) Images in *al-Futūḥāt al-Makkiyya*», pp. 51-124.

3 *La production des cercles* (tr. P. Fenton y M. Gloton), L'Éclat: París, 1996.

Ya desde sus inicios, no ha sido infrecuente en el islam el recurso de presentar determinadas instrucciones utilizando para ello distintos gráficos. Según recoge un hadiz, el Profeta dibujaba en la arena algunas figuras para transmitir enseñanzas a sus compañeros, tal como relata, por ejemplo, la siguiente tradición:

Ġābir b. ‘Abd Allāh dijo: «Estábamos con el Profeta –que Dios le conceda paz y bendiciones– y trazó una línea (en la arena), y luego dos líneas a su lado derecho y dos líneas a su lado izquierdo. Luego puso su mano en la línea del centro y dijo: «Este es el camino de Dios». Después, recitó el siguiente versículo: «Y esta es Mi vía recta. Seguidla, pues, y no sigáis otros caminos que os desviarían de Su camino» (6: 153).<sup>4</sup>

Nos adentraremos ahora en dicha idea presentando varios cuadros esquemáticos (que figuran en el mencionado capítulo de las *Futūḥāt al-makkiyya*), los cuales sintetizan la disposición del proceso creativo del cosmos y la ordenación de los diferentes grados existenciales que lo componen, así como algunos elementos concernientes a la vida ultraterrena. El capítulo en cuestión lleva por título «Del conocimiento de la morada de un secreto y de tres secretos que emanan de la Primordial Tabla Muḥammadi» (*fi ma‘rifat manzil sirr wa-talāṭat asrār lawḥiyya ummiyya Muḥammadiyya*), y está incluido en la cuarta sección de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, es decir, la «Sección de las moradas espirituales» (*faṣl al-manāzil*), que abarca desde el capítulo 270 al 383 de la obra. Por analogía con las 114 azoras coránicas, esta sección incluye 114 capítulos que corresponden al orden de las azoras de manera inversa, es decir, comenzando con la última azora y siguiendo hasta la primera. Debemos subrayar que este orden específico de exposición del Libro sagrado tiene un enorme significado:

El recorrido de las moradas espirituales es un recorrido ascendente que, en sentido inverso al orden habitual del Corán, conduce al *murīd* desde la última sura del Corán, la sura *al-Nās*, hasta la primera, *al-Fātiḥa*, «la que abre», aquella en que le es dado el *fath* último, la iluminación definitiva. Se trata, en otros términos, de un ascenso desde el punto extremo de la Manifestación universal (que la última palabra del Corán: *al-Nās*, «los hombres», simboliza) hasta su Principio divino (simbolizado por la sura inicial, *Umm al-Kitāb*, «la Madre del Libro», y, más precisamente, por el punto del *bā’* de la *basmala*).<sup>5</sup>

4 Ibn Māğah, *Sunan Ibn Māğah*, ed. Hudā Ḥaṭṭāb (Riyād: Dār al-Salām, 1428/2007), 1:79 (*hadīṭ* n° 11). Otras tradiciones también relatan que el Profeta utilizaba, en ocasiones, líneas u otras figuras para comunicar enseñanzas: véase al-Bujārī, *al-Ġāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir (Beirut: Dār Ṭawq al-Nağāh, 1422/2001), 8:89 (hadices n° 6417 y 6418). Las citas del Corán que aparecen en el texto han sido tomadas de la edición de Julio Cortés, publicada por Editorial Herder S.A., Barcelona, 1986-2002.

5 Chodkiewicz, M., «El Corán en la obra de Ibn ‘Arabī», *Los dos horizontes*, Editora Regional de Murcia: Murcia, 1992, p. 144.

⋮

El Corán, al igual que hace Ibn 'Arabī en la cuarta sección de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, describe un viaje de doble sentido que va desde el punto original de la manifestación hasta la aparición del ser humano y, de nuevo, en orden inverso, desde el inicio de la búsqueda espiritual hasta el logro de la iluminación, representada por la primera azora, la letra *bā'* (ب) y el punto suscrito debajo de ella.

Según esta disposición, el capítulo 371 coincide con la azora 13: 2 del Corán, que señala que «Dios elevó los cielos sobre pilares invisibles», de acuerdo a la comprensión común del versículo. Este pilar no es otro que el llamado Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*), cuya existencia impide que los siete cielos se desmoronen sobre la Tierra. El Hombre Perfecto es la piedra angular del edificio cósmico, el eje en torno al cual gravita el universo y el motivo último por el que el cosmos entero ha sido creado. Por otro lado, no hay nada en el universo que no se halle presente en el interior del Hombre Perfecto; y por ese motivo se lo define a menudo como el compendio o síntesis del cosmos (*maǧmū' al-'ālam*), siendo el objetivo último de la misma existencia y de la Creación. Si el ordenamiento del cosmos (*tartīb al-'ālam*) es el tema central del capítulo, la figura del Hombre Perfecto, como culminación del proceso creativo del universo, está en él siempre presente en segundo plano.

Así pues, cada una de las secciones en que se divide parcialmente el capítulo está conectada con uno de esos diagramas en los que Ibn 'Arabī esclarece los principios de su edificio cosmológico. El marco idóneo de las figuras y diagramas con las que el Šayḥ desarrolla su discurso –según él mismo señala– es la imaginación creadora o activa, la cual facilita la comprensión por parte del lector de la exposición referente a los esquemas en torno a los elementos constitutivos de la Creación, así como a diversos aspectos de la enseñanza akbarí.<sup>6</sup> Así pues, la imaginación activa es la facultad indispensable para representarse o visualizar los gráficos que conforman parte de este capítulo, en los que Ibn 'Arabī nos expone de qué manera el mundo emerge, a partir de la unidad indiferenciada, hasta arribar al Hombre Perfecto (que es la figura sintética que contiene la semilla de la entera creación).

---

<sup>6</sup> Estas imágenes no han sido analizadas sistemáticamente en el pasado. Adaptaciones de las mismas aparecen en muchas obras en torno a Ibn 'Arabī, algunas de las cuales se mencionan a continuación. El arquitecto Samer Akkach ofrece un análisis detallado de este particular en *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. (Albany: SUNY Press, 2012), pp. 115-147. Por su parte, Miguel Asín Palacios también reprodujo varias de estas imágenes, procedentes de la edición publicada en 1876 de las *Futūḥāt*, para argumentar que influyeron en Dante. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina comedia* (Madrid: Real Academia Española, 1919), pp. 118-20, 196, 221 y 223. De hecho, la mayoría de las referencias que pueden encontrarse a estas imágenes no tratan las nueve como un todo único. También es posible consultar un compendio de los diagramas akbaríes, tanto del capítulo 371 como de otros textos, en el somero trabajo de Ali Hussain *The Art of Ibn Arabi: A Collection of 19 Diagrams from the Greatest Master of Sufism*, Amazon Fulfillment, Polonia, 2019.

El gran estudioso Henry Corbin hace referencia a este arte «diagramático» al abordar el titulado «Textos de los textos» (*Naṣṣ al-nuṣūṣ*), de Ḥaydar Āmulī (1319-1385), representante de la teosofía persa y comentarista de las enseñanzas del Šayḥ, a la hora de exponer distintos elementos de su enseñanza, y que vincula con la llamada «metafísica de la imaginación». Según el especialista francés, el objetivo de este tipo de exposición es «hacer aflorar en el nivel de la imaginación activa una estructura que corresponda a un nivel intelectual puro».<sup>7</sup>

Los diagramas de este capítulo de *Las iluminaciones de La Meca* son concebidos por Ibn ‘Arabī como herramientas de meditación para facilitar que sus discípulos y lectores capten los principios metafísicos formulados en el tratado. En tanto que soportes visuales, pretenden conseguir que quien los visualiza ascienda desde el nivel sensible de percepción hasta el plano de la imaginación y, por medio de la facultad imaginativa, alcance así el significado o la realidad espiritual o puramente intelectual que manifiesta cada figura, ya que la función de las imágenes es aproximar a quien las visualiza a la realidad espiritual subyacente, para facilitar su comprensión a quienes son incapaces de concebir las realidades espirituales sin mediación de las imágenes, de igual modo que Dios propuso a los corazones de los creyentes la parábola de la luz en el nicho –y otras que aparecen en el Corán– para facilitar el acceso al sentido espiritual a los que están dotados de escasa comprensión. Y prosigue explicando el Šayḥ:

Lo hemos mostrado en forma de figuras para proponer un modelo que aproxime [a su reconocimiento] a los dotados de una comprensión reducida, incapaces de captar las realidades espirituales sin una parábola, puesto que Dios ha hecho del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo un modelo para el conocimiento de su Señor.<sup>8</sup>

Así pues, como metáforas visuales, las figuras propuestas por Ibn ‘Arabī pretenden conducir a quien las visualiza a alcanzar, por medio de la analogía, las realidades espirituales subyacentes. El ser humano –como subraya el autor en el capítulo 198 de las *Futūḥāt al-makkiyya*– consta de tres facetas: una faceta interior y espiritual; una exterior, sensible y natural; y una faceta intermedia, relativa al territorio de la imaginación creadora. El mundo de las imágenes, modelos o arquetipos (*‘ālam al-miṭāl*), ubicado entre el mundo visible (*‘ālam al-šahāda*) y el invisible (*‘ālam al-gayb*), es, en efecto, el lugar por excelencia donde las realidades espirituales aparecen en moldes sensibles. Y en su *Risālat al-Anwār*, sostiene el Šayḥ:

Sabed que todos los caminos son circulares y que no hay línea recta. Pero este tratado es demasiado breve para abordar estas cuestiones.<sup>9</sup>

---

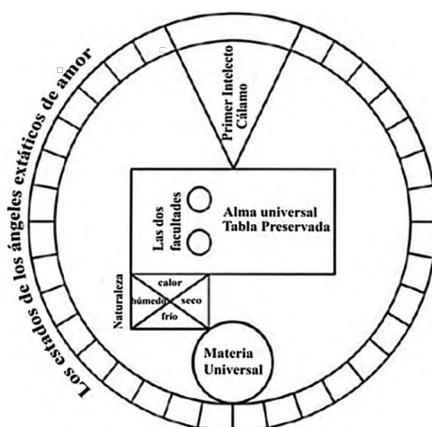
<sup>7</sup> Corbin, Henry, *La paradoja del monoteísmo*: Editorial Losada: Madrid, 2003, p. 98.

<sup>8</sup> Cf. Sophie Tyser, «Visualizing the Architecture of the Universe: Ibn al-‘Arabī’s (d. 638/1240) Diagrams in Chapter 371 of the Meccan Openings», p. 134.

<sup>9</sup> *Viaje al señor del poder (Risālat al-Anwār)*, Editorial Sirio: Málaga: 2002, p. 40.

Por eso, si hay una figura que predomina en los nueve diagramas del presente capítulo, es la del círculo, descrito repetidamente en los escritos de Ibn 'Arabī como la configuración más excelente y el símbolo mismo de la existencia. En diferentes ocasiones subraya que la forma del mundo es en su totalidad circular. En el círculo de la existencia, el Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*) y su correlato, el Primer Intelecto, coinciden en la medida en que el Intelecto, en tanto que primer ser existenciado, es el punto de partida del círculo, mientras que el Hombre Perfecto, como último ser existenciado (*al-mawǧūd al-āḥir*), es su punto de llegada evolutivo. El ser humano perfecto se une de ese modo al Primer Intelecto, completando el círculo de la existencia.

Pero veamos sin más dilación el primer cuadro, relativo a los componentes primordiales de la Creación, que está situado al principio del capítulo que estamos considerando:



Mundo de la Orden

Esta representación de lo que Ibn 'Arabī denomina la «Nube» (*al-ʿamāʿ*) nos muestra el llamado Mundo de la Orden (*ʿālam al-amr*). Leemos en el Corán: «¿No son tuyas la Creación y la Orden?» (7: 54). Y escribe el Šayḥ a propósito de este primer gráfico:

Esta es la imagen de la «Nube Primordial» y de lo que contiene, culminando con el Trono divino. Por desgracia, la imagen dibujada aquí es demasiado reducida para contener, en un mismo diagrama, todas las formas que deseáramos incluir. Si pudiese dibujar un diagrama mucho mayor, todo quedaría más claro para el lector.<sup>10</sup>

Recordemos que todos los diagramas que veremos a continuación están conectados entre sí y deben considerarse como una figura única y compleja. Por otro lado, el interés del Šayḥ por la cosmología no responde a una motivación «científica», sino que tan sólo persigue el

<sup>10</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 186; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 41.

estudio del universo y del ser humano en tanto que estructuras creadas a imagen de Allāh. El cosmos es la plasmación de la Misericordia divina y, por consiguiente, entender el proceso de creación de la realidad también nos facilita llegar a conocer aquello que, para el ser humano, es posible conocer de la divinidad.

El llamado Mundo de la Orden es una instancia, de carácter extremadamente sutil, que precede al Mundo de la Creación (*ālam al-ḥalq*), que es el mundo en el que nos encontramos ahora. El primero tiene que ver con la orden creativa «¡Sé!» y se refiere al dominio unitario en el que las entidades aún no se han diversificado de un modo absoluto en la multiplicidad. Es, en suma, la esfera luminosa propia del espíritu, estando poblada por ángeles e intelectos puros y desapegados, carentes de cualquier tipo de deseo.

La denominada «Nube primordial» está representada como un círculo envolvente jalonado por lo que denomina treinta estaciones de los ángeles extasiados de amor o querubines (*al-karūbiyyūn al-muqarrabūn*), siendo la única y exclusiva actividad de estos ángeles contemplar y adorar sin interrupción a Dios. Dichos ángeles son las primeras entidades luminosas creadas por Allāh sin la intermediación de otros seres. Constituyen la circunferencia que encierra a la Nube y el límite de la entera creación. Originados a partir de la pura luz de la Majestad divina, estos espíritus se hallan completamente embelesados por el esplendor de Dios, ya que no están expuestos a nada más y, tal como apunta la tradición, ni siquiera se percatan en ningún momento, debido al profundo éxtasis que los embarga, de que el cosmos y sus moradores han sido creados.

Están representados a continuación dentro del círculo, y en esta misma secuencia, Cálamo (*al-qalam*), Tabla Preservada (*al-lawḥ al-mahfūz*), Naturaleza (*al-ṭabīʿa*) y Materia Universal (*al-hayūlā al-kullīyya*), cada uno de ellos simbolizado por una forma geométrica distinta.

La forma triangular del Cálamo se debe a que el triángulo es el primer polígono posible, siendo el elemento constitutivo de todas las demás figuras geométricas. Su origen en cualquier caso es el círculo formado por los ángeles, ya mencionados, que se hallan en adoración permanente, explicitando que el Cálamo era uno de ellos antes de asumir el cometido encomendado por Dios. El único motivo por el que cambió esta situación —escribe el Šayḥ— es por la autorrevelación de Dios o teofanía (*tağallī*) y el mandato divino para que ejerciese la misión encomendada. El Cálamo se identifica con lo que los filósofos antiguos denominaban Primer Intelecto (*al-ʿaql al-awwal*), el cual se diferencia del resto de los ángeles de su misma categoría por su capacidad para cobrar conciencia de sí mismo y distinguirse tanto de sus semejantes como de su Creador. Ibn ʿArabī nos refiere de él que es una sustancia única y carente de materialidad. Otras denominaciones aplicadas al Cálamo son Luz *muḥammadī*, Espíritu, espejo de Dios y del universo, sombra primera, centro del círculo de la manifestación, perla blanca, etcétera.

⋮

La equiparación entre Intelecto, Luz y Espíritu viene expresada en diferentes hadices o tradiciones proféticas. Podemos leer: «Lo primero que Allāh creó fue el Intelecto». Y también: «Lo primero que creó Allāh fue su luz». Y asimismo: «Lo primero que creó Allāh fue mi espíritu». Esa luminosidad espiritual suele identificarse con la llamada «realidad *muḥammadí*» (*ḥaqīqa muḥammadiyya*), esto es, la luz original que aporta el fundamento de cualquier creación, revelación y enseñanza. Y sigue exponiendo el Šayḥ:

Dios se epifanizó por medio de su Luz a ese polvo, que es llamado por los pensadores especulativos la primera materia universal en la que todo el cosmos existía en potencia, y cada cosa que había en ese polvo recibió esa Luz según su propia capacidad y predisposición, igual que los rincones de una habitación reciben su luz de una antorcha y están mejor iluminados cuanto más cerca estén de la antorcha. De hecho, Dios ha dicho: «El símbolo de su luz es como un nicho con una antorcha en su interior» (24: 35)... Ahora bien, no había nada en ese polvo que estuviese más cerca de la Luz que la realidad de Muḥammad, también denominada Intelecto. Él es así la cabeza del cosmos, el primer ser en llegar a la existencia... Y el cosmos procede de su epifanía.<sup>11</sup>

El Cálamo aparece por mediación de Dios, siendo el único elemento que es creado directamente, puesto que el resto de componentes de la Creación advienen a la existencia debido a la acción del Cálamo. Según el relato que nos brinda el Šayḥ en las *Futūḥāt al-makkiyya*, el universo emerge en la Tabla Preservada (Alma Universal) por mediación del Primer Intelecto o Cálamo como resultado de lo que denomina «matrimonio espiritual». Esto se debe a que todo lo que ocurre promovido por una causa particular es como un «hijo» de esa causa que es considerada el «padre», mientras que la «madre» es el emplazamiento donde este «hijo» sucede. Al igual que todos nosotros (en nuestra dimensión corporal exterior) somos, según considera la tradición, descendientes de Adán y Eva, se afirma que todos los seres en el universo somos «hijos» del Cálamo y la Tabla.

La Tabla Preservada o Alma Universal (*al-naḥs al-kullīyya*) –también llamada esmeralda o paloma– es la contraparte imprescindible del Cálamo. Todo lo que acaece en el cosmos es escrito por la luz del Cálamo en la superficie oscura de la Tabla. La interacción de los polos activo y pasivo (masculino y femenino) se aplica entonces al Cálamo y la Tabla Preservada, dado que ambas están sometidas a la Gran Naturaleza o Misericordia divina (no confundir con la naturaleza que abordaremos a continuación). El Cálamo constituye el polo activo de la manifestación, y la Tabla representa el polo pasivo. El Cálamo es el «reflejo cósmico» de la palabra creadora primordial «¡Sé!» (*kun*), mientras que la Tabla, en tanto que libro

<sup>11</sup> Chodkiewicz, M., *Seal of Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*, The Islamic Texts Society: Cambridge (UK):1993, p. 68.

cósmico, actualiza la orden creadora divina. Por otro lado, una tradición profética señala que lo primero que Dios creó fue el Cálamo, cuya longitud era igual a la distancia entre cielo y tierra. Luego creó la Tabla, cuya longitud se extendía entre el cielo y la tierra, y su anchura se extendía de este a oeste, lo cual es sólo un modo de hablar, pues en este nivel de manifestación no existe dirección ninguna.

Las criaturas –incluidos, por supuesto, nosotros mismos– somos palabras de Allāh escritas de manera indeleble por el Cálamo primordial en la Tabla Preservada o Alma Universal. Tanto el Cálamo como la Tabla –la cual es equiparable al prototipo celestial del Corán– tienen, como hemos señalado, un tamaño inconmensurable. Por ese motivo, un hadiz nos dice que Allāh creó la Tabla Preservada a partir de una perla cuyo tamaño es siete veces mayor que la distancia que hay entre cielo y tierra.

El Cálamo simboliza el eje de la Creación, correspondiente a la espiritualidad humana, el tronco del Árbol de la Vida y el eje vertical de la cruz tridimensional. Por eso, se representa con la letra *alif* (ا). La Tabla, por su parte, representa el principio de la horizontalidad, que corresponde a la corporeidad humana, a la letra *bā'* (ب), a las ramas del Árbol de la Vida y a los dos ejes horizontales de la cruz: anchura y profundidad. La Tabla también se corresponde con el círculo, que refleja la presencia divina en el cosmos, mientras que el Cálamo se halla representado por el punto central, que muestra a lo Real tal como es en sí mismo. De igual modo que Allāh, sometido a la «presión» de las realidades latentes de los seres que anhelan la existencia efectiva –las entidades inmutables inexistentes (*al-a'yān al-tābita*)–, exhala el Aliento del Todo-Misericordioso y manifiesta las formas del mundo, así también el Cálamo, después de mirar hacia Dios con «una mirada de temor reverencial» o perplejidad (*hayra*), se abre al instante y deja fluir la tinta (*midād*) de la existencia con la que es transcrito el modelo del cosmos.

Siguiendo con el proceso creativo, el Alma Universal engendra primero a la Naturaleza y luego a la Materia Universal o Polvo. A continuación, la Naturaleza y el Polvo dan lugar a su vez a su primer «hijo», que recibe el nombre de «Cuerpo Universal» (*al-ġism al-kullī*). Este proceso simbólico de «nacimientos» cósmicos continúa en una prolongada serie de causas y resultados hasta arribar al «suelo» (*turāb*), una expresión que designa en general a nuestro mundo. De ese modo, El mundo físico aparece con bastante posterioridad al Cuerpo Universal, mientras que lo anterior a él posee una naturaleza puramente espiritual.

La denominada Naturaleza (*al-ṭabī'a*) es el aspecto no-manifiesto del cosmos, carece de conocimiento por sí misma y actúa siempre siguiendo los dictados del Alma Universal. Aunque es invisible asume, tal como observamos en el gráfico, la forma de un rectángulo subdividido en cuatro secciones. Estas divisiones se corresponden a cuatro principios dispuestos en dos pares antinómicos: calor/frío y sequedad/humedad.

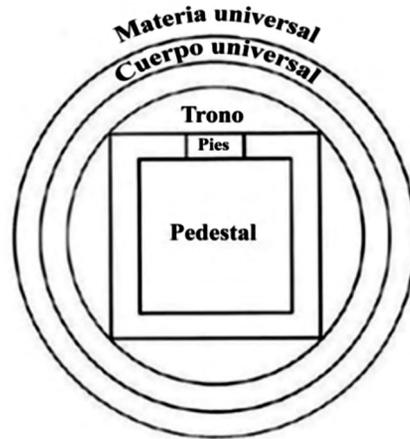
⋮

Debemos precisar que el Šayḥ distingue dos tipos de Naturaleza: ilimitada y limitada. La Naturaleza ilimitada –como ya hemos apuntado– es la relación que más merece ser identificada con lo Real porque todo lo que encontramos en el cosmos es manifestado gracias a ella, siendo equiparable al Aliento del Todo-Misericordioso, el cual impregna el mundo y gobierna la totalidad de las formas, incluido el Primer Intelecto. En este caso, Ibn ʿArabī se refiere a la gran Naturaleza (*al-ṭabīʿa al-ʿuẓmā*), idéntica con el instrumento creador de Dios, que es el mencionado Aliento divino. En cambio, el estado de la Naturaleza que se muestra en el diagrama (la Naturaleza limitada) y que comentamos ahora es «hija» de los dos principios anteriores: Cálamo y Tabla. Sus descendientes son todo cuanto emerge a partir de la Materia Universal, el siguiente principio cósmico, hasta arribar a los grados más densos de la existencia.

Estructurada sobre la cuadratura, el estadio de la Naturaleza constituye un elemento intermedio entre la Tabla y su plasmación en la Materia Universal. En tanto que fuerza activa, la Naturaleza obra bajo las directrices del Alma Universal, siendo la cuadratura la estructura subyacente a su actividad. Pero, si bien funciona por medio de cuatro principios generadores, sólo dos de ellos son activos. Los dos principios activos de la Naturaleza son calor y frío. El calor provoca sequedad; y el frío, humedad. Sequedad y humedad son, pues, pasivos en relación con el calor y el frío. El calor es contrario al frío, mientras que la sequedad es el opuesto de la humedad, por lo que ambas no pueden mezclarse de manera natural. Las fuerzas activas y pasivas de la Naturaleza se conjugan en cuatro combinaciones posibles que dan lugar a los cuatro elementos naturales que conocemos: aire (calor y húmedo), fuego (seco y caliente), agua (frío y húmedo) y tierra (calor y seco).

Por su parte, la Materia Universal (*ḥayūlā*) aparece con la forma de un círculo análogo al círculo que rodea la Nube –aunque más reducido–, siendo la sustancia de que está constituido nuestro mundo. No contiene formas ni partes y, al igual que la Naturaleza, es imperceptible excepto por sus trazos. En la Materia Universal, se despliegan los cuerpos imaginales (sutiles) y sensibles. Esta Materia Universal recibe el nombre de «polvo», que es la expresión utilizada en el Corán cuando habla de que las montañas serán desmenuzadas convirtiéndose en «fino polvo disperso» (56: 6). En definitiva, los moradores del cosmos emergen del polvo y retornan a él.

Tras el cuadro referente a la Nube, los elementos que siguen a continuación, así como los gráficos ulteriores, se ubican dentro de lo que designa como Materia Universal, siendo solamente la incapacidad, insistamos en ello, para plasmarlos gráficamente en un mismo gráfico –debido al tamaño considerable que tendría la representación resultante– lo que obliga a desgajarlos en figuras independientes. Vemos entonces que el principio de la Materia Universal constituye el final del esquema anterior y el principio de la figura que abordaremos ahora.



Trono divino y Pedestal

Y escribe el Šayḥ:

Esta es la forma del Trono divino y del Pedestal, el agua sobre la que se sienta el Trono y el aire que mantiene unidos esta agua y esta oscuridad.<sup>12</sup>

Los dos siguientes grados de la existencia sirven de puente entre las realidades invisibles y el dominio de las primeras formas imaginables. Al recibir las cualidades de Espíritu (Cálamo), Alma (Tabla) y Naturaleza, la Materia Universal se ve transformada en el Cuerpo Universal (*al-ḡism al-kullī*), definido como la sustancia única de que están compuestos los cuerpos, tanto imaginables como materiales. La circularidad es la primera forma que recibe este Cuerpo, por mediación del cual existe la «esfera» (*falak*).

Dios creó la esfera del Trono divino (*al-ʿarṣ*), «la primera entidad diáfana y luminosa en aparecer», que abarca todos los cuerpos del cosmos. El Trono está sostenido por cuatro pilares (*arkān*), que corresponden a los cuatro elementos primordiales: fuego (*al-nār*), aire (*al-hawā*), agua (*al-mā*) y tierra (*al-turāb*). Del Trono divino penden los dos pies de Dios (*al-qadamān*), uno situado en el Paraíso (*qadam al-ṣidq*) y el otro en el Infierno (*qadam al-ḡabbār*), descansando ambos sobre el Escabel (*al-kursī*).

El Trono es la primera forma compuesta que señala el límite que conduce a la presencia exteriorizada de las entidades cósmicas complejas. Sin embargo, su composición no tiene todavía carácter material, dado que Trono y Escabel no son, propiamente hablando, entidades espaciales. No obstante, se considera que el Trono es ya una forma compuesta porque en su producción intervienen las cuatro realidades mencionadas de Naturaleza,

<sup>12</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 187; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 45.

.....

Materia Universal, Cuerpo universal, así como el componente de la Circularidad. Es a partir de aquí que se manifiesta el Mundo de la Creación.

El Corán refiere que el Trono es el emplazamiento divino, señalando: «El Todo-Misericordioso se ha instalado en el Trono» (20: 5). El Trono, plasmación de la Misericordia divina (*al-raḥma*), descansa sobre las aguas primordiales. Y escribe el Šayḥ:

El Misericordioso, una palabra sin opuesto, pues es Misericordia en su totalidad –y nada se opone a la Misericordia– se sentó en él. [El Trono] es una forma en la Nube, el Intelecto es su padre y el Alma es su madre. Es por esta razón que el Misericordioso se sentó en él, porque los dos padres no miran a su hijo si no es con misericordia, y Dios es el más misericordioso de los misericordiosos. El Alma y el Intelecto son dos cosas existentes que son nobles y amadas por Dios, por lo que Él no se sentaría en el Trono excepto a través de lo que sosiega la mirada de estos padres, y eso es la Misericordia. De ese modo, sabemos que todo lo que procede de Él está lleno de Misericordia. Y si a alguna parte del mundo le sobreviene dolor, esto también se debe a que hay algo de Misericordia en él, de lo contrario, no se verían obligados a soportarlo. Más bien, es exigido por el temperamento (*mizāğ al-ṭab'*) y la oposición del deseo egoísta del alma (*al-garad al-nafsī*). Es como una medicina amarga que no sabe agradable, pero en ella hay misericordia para quien la bebe y la usa, aunque la aborrezca. Así, en «su interior se ubica la Misericordia, mientras que en el exterior se halla el Castigo» (57: 13).<sup>13</sup>

El Trono está hueco porque en su interior se ubica el cosmos. Pero, a pesar de estas cualidades aparentemente espaciales, insistimos en que el Trono no se atiene en sentido literal a las dimensiones espaciales. Si tomásemos al pie de la letra las características espaciales, nos enfrentaríamos a la difícil tarea de explicar en términos espaciales (cuando el espacio aún no ha sido creado) los modos en que Dios se «sienta» en él y también la forma en que los ángeles lo «rodean». Por ese motivo, declara Ibn 'Arabī:

En lo que concierne a los ángeles que alegóricamente rodean el Trono, no hay espacio para moverse en su interior, puesto que el Trono ocupa todo el vacío. Nosotros afirmamos que no hay distinción entre que rodeen el Trono y que Dios descansa sobre él, pues lo que no admite espacialidad no admite unión ni separación.<sup>14</sup>

---

13 *Futūḥāt*, 9.332; cf. Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A Sourcebook On Gender Relationships in Islamic Thought*: State University of New York Press: Nueva York, 1992, pp. 156-57.

14 Akach, Samer, *op. cit.*, p. 154.

Las entidades del Trono y el Escabel concretan el patrón universal de la cuadratura. Los cuatro portadores del Trono corresponden a los cuatro atributos o nombres creativos fundamentales de Allāh –vida, conocimiento, voluntad y poder–, los cuales sustentan de manera primordial la presencia divina. Los portadores del Trono son representados como cuatro ángeles que tienen las formas de ser humano, toro, águila y león, lo cual evoca, sin lugar a dudas, la visión tetramórfica de Ezequiel: «Y el aspecto de sus caras era como cara de hombre, y cara de león en el lado derecho de los cuatro, y cara de buey en el lado izquierdo de los cuatro; asimismo los cuatro tenían cara de águila» (Ezequiel 1: 10), una visión conocida en la tradición mística hebrea como la *Merkaba* (o Carro de Dios).

La cuadratura también se refiere en este caso a la presencia de cuatro ríos celestiales dispuestos alrededor del Trono: un río de luz centelleante, un río de fuego ardiente, un río de nieve blanca resplandeciente y un río de agua pura. Los portadores del Trono –prosigue explicando Ibn ‘Arabī– son los responsables de dirigir el mundo natural, función desempeñada tanto por los cuatro arcángeles correspondientes como por sus profetas acompañantes. Los ángeles son Serafiel (Isrāfīl), Gabriel (Ġibrīl), Miguel (Mīḥā’īl) y Riḍwān, mientras que los profetas son Adán, Muḥammad, Ibrāhīm y Mālik.

Allāh hizo que el Trono fuese hueco para contener en su seno la totalidad de las esferas celestiales. Una vez que creó el Trono, se sentó en él con su nombre del Todo-Misericordioso, queriendo decir con ello que su misericordia es absoluta e indivisa; es pura misericordia sin posible comparación ni menoscabo, de modo que incluso si ocurre alguna situación angustiada, negativa o de desamor en cualquier lugar del cosmos debido a la aparente brutalidad de la naturaleza o a causa de un propósito egoísta, entonces eso es como la medicina amarga que tiene un sabor desagradable, si bien es un remedio infalible para quien debe tomarla. Y menciona Ibn ‘Arabī a propósito de una visión que experimentó relacionada con los portadores del Trono:

Me situó como el mejor entre sus portadores, porque, si bien Allāh ha creado a estos ángeles para portar el Trono, este también tiene otras formas humanas que lo sostienen, y yo soy una de ellas, siendo el pilar supremo para nosotros. Y ese es el pilar de la Misericordia. Por ese motivo, Él me hizo absolutamente misericordioso a pesar de mi conocimiento de las dificultades, porque sé que hay tranquilidad en cada dificultad, misericordia en cada sufrimiento, expansión en cada contracción y alivio en cada tensión. Es por eso que conozco los contrarios. Y el pilar que está a mi derecha es también un pilar de misericordia, pero no incluye el conocimiento de las dificultades, mientras que el pilar situado a mi izquierda es el pilar de las dificultades y la sujeción, y su portador no conoce más que eso. En cuanto al cuarto pilar que está frente a aquel en el que estoy situado, ha difundido misericordia sobre él para que apareciera en su forma, e incluye tanto la luz como las tinieblas y tiene misericordia

⋮

y severidad. Luego, en el medio de cada una de estas cuatro caras también hay un pilar que no son los cuatro pilares situados en cada esquina; pero hasta ahora nadie ha sido designado para llevarlos en este mundo. Sin embargo, en el Más Allá Allāh los designará.<sup>15</sup>

En el ámbito microcósmico, el Trono está representado por el corazón, tal como expresa el hadiz correspondiente que dice así: «El corazón del creyente es el Trono del Misericordioso».

En el interior del Trono, se ubica el Escabel (*al-kursī*), que «abarca los cielos y la tierra» (2: 256). Tiene forma cuadrangular, siendo el emplazamiento donde reposan, alegóricamente, los pies de Allāh, los cuales suponen la primera polarización en el proceso del devenir. Por ese motivo, el Escabel se divide en «misericordia absoluta» y «misericordia mezclada con ira», de igual modo que la semilla que se fragmenta para producir el árbol, porque Allāh, además de ser llamado el Misericordioso, también se refiere a sí mismo con nombres contrarios que tienen su correspondiente influencia en el cosmos. El Escabel es, en comparación con el Trono, como «un pequeño anillo en un desierto». El Corán menciona que el Escabel es la contrapartida del Trono. Si el Trono es la manifestación del Misericordioso (*al-Raḥmān*), el Escabel es la manifestación del Compasivo (*al-Raḥīm*).

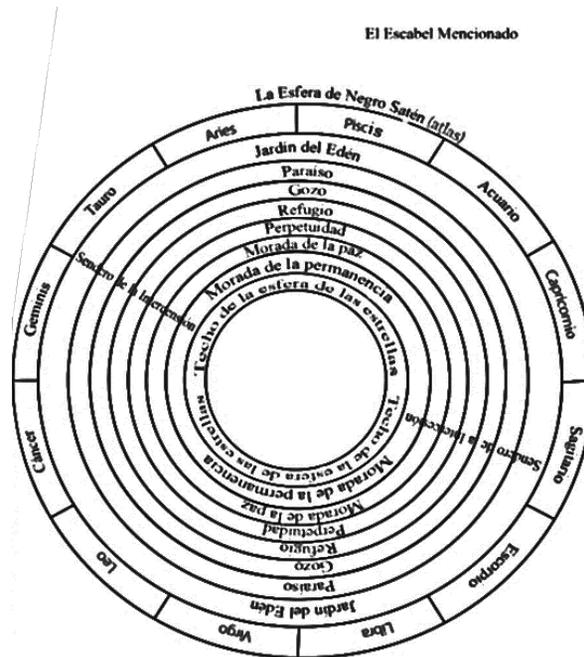
Ibn 'Arabī consigna que la principal diferencia entre Trono y Escabel radica en que este último se identifica, como terminamos de señalar, con el nivel en el que se produce la primera bifurcación de la unidad, simbolizada por ambos Pies. Así pues, los Pies divinos suponen la polarización inicial de la unidad y el modelo de todas las oposiciones que se inscriben en la Orden (*amr*) y la prohibición (*nahy*) o en la afirmación (*itbāt*) y la negación (*naḥy*).

En el interior del Escabel se sitúa, a su vez, la esfera del *atlas* (o esfera sin estrellas), también llamada «esfera de las altas torres», la cual aporta el fondo homogéneo sobre el que se proyectan los movimientos de los planetas y constelaciones. Entre estos dos planos de existencia del Trono y el Escabel, migramos del mundo invisible y más allá de la forma al mundo material. En sí misma, la esfera sin estrellas discurre en la pura duración, por encima del espacio y el tiempo, dado que carece de referentes astronómicos que permitan mensurar su movimiento. No obstante, cuando dicha duración pura se proyecta sobre la siguiente esfera cósmica –la de las estrellas fijas– da lugar a las distintas divisiones temporales: años, meses, días, etcétera. Los distintos niveles del Paraíso, como ahora veremos, se ubican en ese reino de pura duración, ubicado entre la esfera sin estrellas y la esfera de las estrellas fijas.

Atendiendo a las indicaciones del Šayḥ, lo que nos muestran las siguientes ilustraciones se halla inserto en el Pedestal. Y explica:

.....  
 15 Haj Yousef, Mohamed, <https://ibnarabisociety.org/treasury-of-absolute-mercy-mohamed-haj-yousef/>

Este es un dibujo de la órbita más lejana, los paraísos, las superficies de las órbitas planetarias y el árbol Ṭūbà.<sup>16</sup>



### Los jardines celestiales

La esfera sin estrellas del *atlas* —o esfera del zodiaco— es un cuerpo circular y transparente que Dios divide en doce secciones, como se explicita en esta aleya coránica: «Por el cielo con sus constelaciones» (*burūġ*) (85: 1). El término árabe *atlas* significa «borrado» u «obliterado», lo que denota la idea de una perfecta homogeneidad carente de cualidades discernibles. La esfera del *atlas* constituye, pues, el fondo homogéneo sobre el cual se proyectan las configuraciones de estrellas y planetas, así como de sus movimientos. Es en este emplazamiento donde Ibn ‘Arabī sitúa los Jardines celestiales (*al-ġinān*, singular *ġanna*), la prometida morada de felicidad eterna para los creyentes que han efectuado buenas obras. El Šayḥ explica la existencia de los jardines en tanto que espacios jerárquicamente estructurados y situados en un dominio cósmico que no está sometido a la destrucción y recreación y que se halla delimitado por las dos esferas que se hallan insertas en el interior del Pedestal: la esfera sin estrellas (*atlas*), su límite superior, y la esfera de las estrellas fijas (*falak al-kawākib al-tābita*), el límite inferior. La superficie convexa de la esfera de las estrellas fijas aporta el suelo de los Jardines, mientras que el límite superior de los cielos planetarios es el dominio del fuego infernal.

<sup>16</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 188; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 49.

⋮

El dominio paradisiaco referido por Ibn 'Arabī consta de ocho Jardines, siete de los cuales se hallan ordenados jerárquicamente en siete niveles correspondientes, y un octavo emplazamiento superior, denominado *al-wasīla* (el sendero de la Intercesión y la vía de aproximación a Allāh), que atraviesa todos los niveles, estando asignado de manera exclusiva al profeta Muḥammad. La palabra *al-wasīla*, que atraviesa los siete Jardines (como podemos ver en la figura correspondiente) se relaciona con el grado más elevado del Edén. También se conoce como *al-maqām al-maḥmūd* (estación más alabada), la cual es el lugar de la intercesión, en referencia al hadiz que especifica que el Día del Juicio, el Profeta intercederá por todos los seres.

Los nombres específicos de cada uno de los siete jardines han sido extraídos de diferentes aleyas coránicas y de las enseñanzas de los hadices, siendo distintos, por supuesto, de los siete cielos o siete esferas celestes, que veremos más adelante. Los siete jardines, en orden descendente, son *Edén* (que tiene que ver con el nombre de Adán), *al-firdaws*, *al-na'īm*, *al-ma'wā*, *al-ḥuld*, *dār al-salām* y *dār al-maqāma*.

La estructura de los jardines refleja el orden de la presencia divina, puesto que se corresponden con los siete nombres divinos primordiales: los cuales son los cuatro nombres fundamentales (vida, conocimiento, deseo y poder), a los que se añaden los nombres de «el Hablante», el «Oyente» y el «Vidente», mientras que *al-wasīla* simboliza a lo Real tal como es en sí mismo. Dado que esta denominación es el fundamento del resto de los apelativos de los diferentes grados del paraíso, *al-wasīla* prevalece sobre el resto de los jardines.

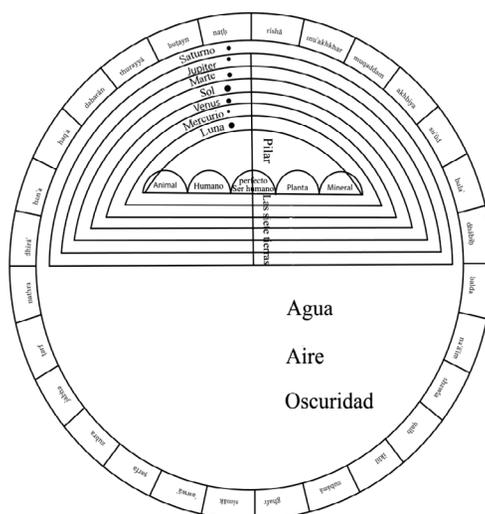
En referencia a la repetida imagen de los jardines «por cuyos bajos fluyen arroyos» (85: 11), se explica que, en cada tipo de jardín, Allāh ha dispuesto cuatro ríos, por lo que hay doce ríos en total, en consonancia con el ordenamiento de los signos astrológicos. Los cuatro ríos representan las principales fuentes de conocimiento esotérico e incluyen un río de agua inmutable, que representa la ciencia de la vida; un río de vino, que simboliza la ciencia de los estados espirituales; un río de miel, que alude a la ciencia de la revelación divina; y un río de leche, que representa la ciencia de los secretos, el núcleo de todas las ciencias que Dios revela directamente a quienes se consagran plenamente a Él.

El jardín de Edén es el único construido directamente por Dios con sus propias manos. Las ocho puertas de los jardines se corresponden con cada una de las partes del cuerpo cuya obligación demanda la *ṣarī'a*: vista, oído, lengua, manos, estómago, genitales y pies. Cada nivel del Paraíso tiene su correspondiente estrato en cada uno de los niveles del infierno, como veremos a continuación, con excepción del corazón y del Sendero de la Intercesión. Cada jardín posee cien grados, correspondientes a los cien nombres de Dios (noventa y nueve canónicos más el nombre secreto). Por consiguiente, los que utilizan sus órganos de acuerdo

con la Ley divina entrarán por la puerta adecuada del Paraíso, e incluso pueden ingresar, si han utilizado los ocho órganos adecuadamente, por las ocho puertas al mismo tiempo. Por su parte, el Infierno cuenta solo con siete puertas, que también se relacionan con los órganos humanos, excluyendo –como decimos– el corazón, ya que Allāh no condena a nadie, en la medida en que no lo use contra la Ley, por lo que tiene en su corazón. En ese sentido, Allāh les comunica a sus ángeles:

Siempre que Mi siervo tenga la intención de cometer un acto malvado, no lo denunciéis en su contra, a menos que realmente lo haga, y sólo entonces anotadlo como un acto malvado. Y cuando tenga la intención de hacer el bien, pero no lo haga, registradlo como un acto de bondad, pero si lo lleva a cabo, escribidlo como el equivalente a diez buenas acciones.<sup>17</sup>

La centralidad y la axialidad se ponen de manifiesto en el llamado árbol Ṭūbā, que se encuentra en el centro de los jardines. Este árbol representa al ser humano perfecto. Se relaciona con el resto de los árboles de dichos jardines como Adán se relaciona con la humanidad. Dios lo plantó con su propia mano del mismo modo que creó a Adán. También le insufló el espíritu, convirtiéndolo en el más espléndido de todos los árboles. Se eleva por encima de la valla del Jardín del Edén y sus ramas se extienden por el resto de los jardines. Sus raíces se hallan en el suelo de nuestro mundo y sus frutos en el paraíso. Las ramas del árbol Ṭūbā recitan de manera permanente las azoras del Corán, recibiendo también el apelativo de «árbol de la alegría y el deleite».



Y escribe Ibn ‘Arabī:

17 40 *ḥadīṭ al-Nawawī*, del Imām al-Nawawī: *ḥadīṣ* 37; [https://www.islamguiden.com/40hadith/40hadith\\_sp.htm](https://www.islamguiden.com/40hadith/40hadith_sp.htm)

⋮

Esta es la forma de la órbita planetaria, de las bóvedas celestes y de aquello sobre lo que se asientan, esto es, la tierra y los tres pilares mediante los cuales Dios mantiene unidos la bóveda, los minerales, los vegetales, los animales y los seres humanos.<sup>18</sup>

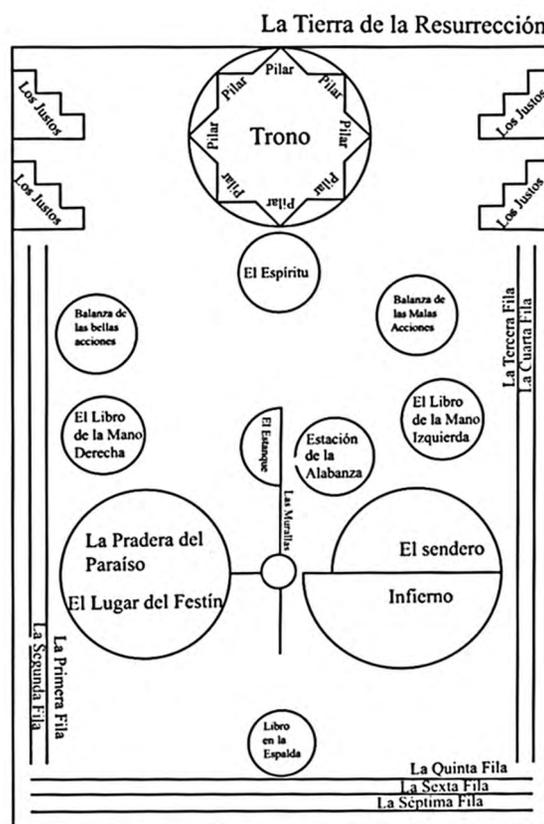
Es en la cavidad de la esfera de las estrellas fijas, atravesada por el curso de la Luna, dividido en 28 estaciones (*manāzil al-qamar*), donde se encuentran los grados más bajos de la existencia universal. Como se representa en el diagrama, es en forma de cúpulas como Dios creó estos últimos niveles, en los que el grado más bajo de existencia está supeditado a los siete cielos mencionados en el Corán. Los siete cielos coránicos, asociados con las siete esferas planetarias de la cosmología aristotélico-ptolemaica, están regidos por los siete planetas ilustrados en el diagrama: Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Todas estas esferas están traspasadas por una línea vertical denominada el «pilar», en referencia al pilar invisible del universo, que se identifica con el Hombre Perfecto. La línea central traspasa también las siete tierras coránicas, representadas en el diagrama por cinco semicírculos que simbolizan los cuatro reinos del mundo natural: reino animal, reino humano, reino vegetal y mineral. En el núcleo de los cuatro reinos se encuentra un «quinto elemento» que sostiene el «pilar» del mundo: el Hombre Perfecto, a través de cuya existencia, nos asegura la tradición, Dios impide que el cielo se desplome sobre la Tierra.

Los grados más bajos de existencia, que constituyen el mundo visible, aparecen en este diagrama como un espacio vacío. Ibn 'Arabī nombra tres elementos que no se corresponden con ninguna figura geométrica en el diagrama: agua, aire y oscuridad. Estos elementos se mencionan en el capítulo 61 de las *Futūḥāt al-makkiyya*, en el que el Ṣayḥ refiere una visión en la que vio agua flotando en el aire, así como su propia alma también flotando en el aire. Por encima de su alma, vio el agua a la que el aire impedía descender hacia la Tierra. Esta agua, por supuesto, no es el agua que se encuentra en la Tierra, sino el agua celestial sobre la que descansa el Trono divino (11: 7), descrita en el capítulo 371 como «agua sólida». Según Ibn 'Arabī, esta agua reposa sobre aire frío que congela el agua. Este aire –específica– es la oscuridad misma, que no es otra cosa que el reino de lo Invisible, que sólo Dios conoce.

Cielo y tierra son el último mundo en la jerarquía de la manifestación cósmica, es decir, el mundo sensible de la corporeidad. El tamaño de este plano existencial en relación con el Pedestal es como el de un anillo arrojado en medio del desierto. Las veintiocho mansiones lunares son las veintiocho constelaciones por las que transita la Luna en su recorrido celeste y se corresponden con el número de letras del alifato. Pero, dado que la Palabra divina precede a cualquier otro elemento en la creación del cosmos no son las mansiones lunares las que constituyen el modelo de las letras, sino a la inversa, es decir, son las veintiocho letras las que determinan el ciclo lunar. Ibn 'Arabī relaciona las veintiocho mansiones lunares con otros tantos nombres divinos.

---

<sup>18</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 189; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 49.



La Tierra de la Resurrección

La quinta imagen del capítulo 371 supone un salto temporal desde nuestro mundo hasta el Día del Juicio Final. Señala el Šayḥ:

Esta es la imagen de la Tierra de la Resurrección y de las entidades notables, rangos, el Trono y el Juicio que contiene, de sus portadores y de las filas de los ángeles.<sup>19</sup>

La Tierra de la Resurrección o Reunión recibe ese nombre porque es el emplazamiento donde se reunirán las criaturas a la espera del juicio último de Dios. Todos los juzgados, ya estén destinados al Infierno o al Paraíso, caminarán por el sendero (*širāṭ*), un estrecho puente descrito en cierto *hadīṭ* como «más delgado que un cabello y más afilado que una espada». Extendido sobre la superficie del fuego del Infierno, el camino se halla oculto dentro del fuego. El puente, representado por una línea horizontal en el diagrama, se describe en el texto como extendiéndose desde la Tierra hasta la superficie de la esfera de las estrellas fijas. El término también indica, tal como consta en el gráfico, una pradera situada fuera de los

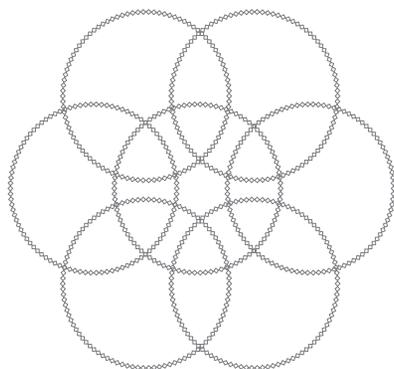
<sup>19</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 190; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 57.

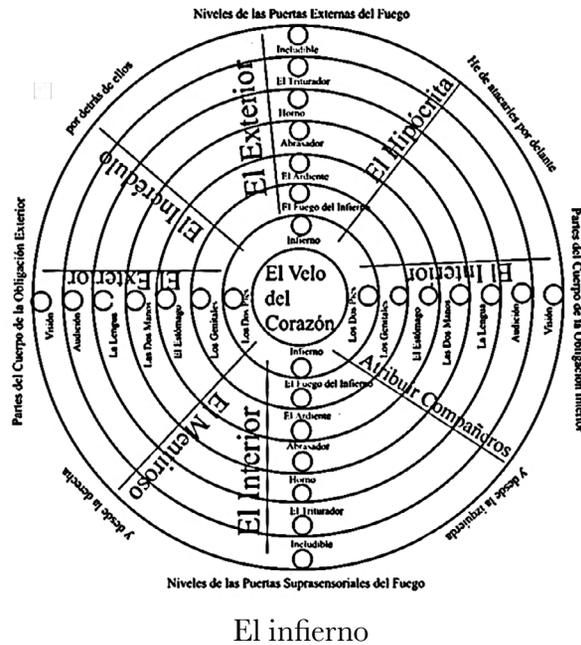
⋮

muros del Paraíso y denominada el «lugar del banquete». Y explica que el pueblo bendito del banquete (*ahl al-ma'dūba*) festejará en este lugar, descrito en el capítulo 371 como una tierra blanca inmaculada.

El punto de partida del sendero y su punto de llegada están separados por una línea vertical perpendicular que simboliza las «cumbres» o murallas coránicas (*al-a'rāf*), es decir, el muro fronterizo, evocado en la azora correspondiente, que separa el Infierno del Paraíso: «Hay entre los dos [el Jardín y el Fuego] un velo. En los lugares elevados habrá hombres que reconocerán a todos por sus rasgos distintivos y que llamarán a los moradores del Jardín. «¡Paz sobre vosotros! No entrarán en él, por mucho que lo deseen. Cuando sus miradas se vuelvan hacia los moradores del Fuego, dirán: ¡Señor, no nos pongas con el pueblo impío!» (7: 46-48).

Todos los elementos representados en el gráfico están enmarcados por siete filas de ángeles, precedidos por el Espíritu (*al-rūḥ*), el arcángel Ğibrīl (Gabriel). El rango del Profeta, simbolizado por un círculo, se encuentra debajo del Espíritu y del Trono. A derecha e izquierda del Trono se ubican los púlpitos de los justos o fieles (*al-āminūn*). Como se representa en el diagrama, durante el Día del Juicio Final, el Trono no se establecerá sobre cuatro, sino sobre ocho pilares, llevados por los ocho ángeles mencionados en el Corán: «Los ángeles estarán en sus confines, y ese día ocho de ellos llevarán, encima, el Trono de tu Señor. Ese día se os expondrá: nada vuestro quedará oculto» (69: 17-18).





Y escribe el Šayḥ:

Esta es la imagen del infierno, de sus puertas, moradas y niveles descendentes.<sup>20</sup>

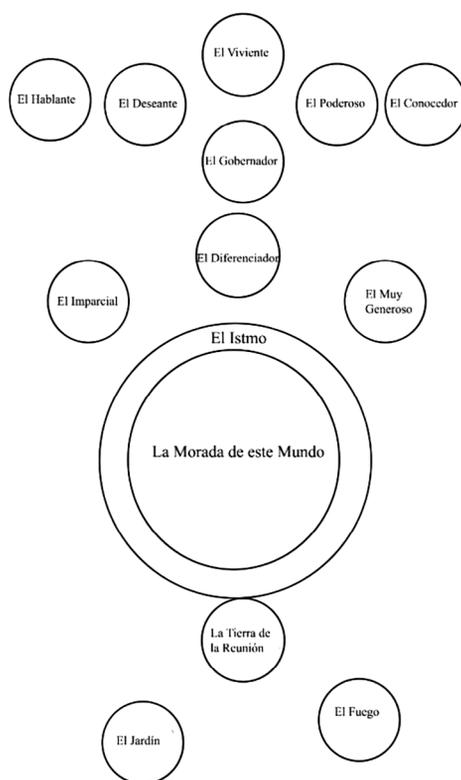
El infierno es la inversión de la imagen del Paraíso. Ibn ‘Arabī describe el infierno como una estructura circular distribuida en capas o estratos, cuyos diámetros decrecen con la profundidad, de manera que si se ve desde arriba, toda la estructura parece formar un sistema de anillos concéntricos, tal como se muestra en la figura correspondiente.

Cada una de las siete puertas infernales corresponde a uno de los siete miembros del cuerpo humano, antes mencionados, sometidos a la Ley. Como especifica el Šayḥ, «el interior del ser humano en este mundo se convierte en exterior en el más allá». El centro del diagrama está ocupado por la puerta que vela el corazón, que es el lugar de lo invisible dentro del ser humano. Descrita en el capítulo 371 como un paraíso rodeado de calamidades, esta puerta no se abrirá hasta que Dios establezca la servidumbre (*al-‘ubūdiyya*) en la entidad juzgada. Dicha puerta oculta la visión de Dios (*ru’yat Allāh*) y permanece sellada por siempre para los habitantes del Infierno.

Los extremos de los ejes diagonales corresponden a una aleya del Corán que cita a Satanás y dice: «He de atacarles por delante, por detrás; por la derecha y por la izquierda» (7: 17). El versículo está dividido en cuatro partes según las direcciones mencionadas y, en el gráfico, discurre en sentido contrario a las agujas del reloj en torno al círculo mayor.

<sup>20</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 191; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 57.

⋮



Presencia de los nombres divinos

Escribe Ibn ‘Arabī:

Esta imagen de la Presencia de los Nombres Divinos, de esta vida mundana, de la del más allá y del *barzah*.<sup>21</sup>

Al igual que existe un orden del mundo, hay un orden entre los nombres divinos. Siete nombres principales (también llamados «madres de los nombres» (*ummuhāt*) son la causa de la existencia del mundo, a saber: el Viviente (*al-ḥayy*), el Conocedor (*al-‘ālim*), el Deseoso (*al-murīd*), el Poderoso (*al-qādir*), el Hablante (*al-qā’il*), el Muy Generoso (*al-ḡawwād*) y el Equitativo (*al-muqsīt*). Estos nombres son a su vez las «hijas» (*banāt*) de otros dos nombres: el Gobernador (*al-mudabbir*) y el Diferenciador (*al-mufaṣṣil*).

El nombre de «el Gobernador» (o ‘El que dispone’) se refiere a Aquel que dirige y controla toda la creación con orden y equilibrio, con independencia del tiempo o el lugar. El orden perfecto del universo demuestra la existencia de un poder que está más allá de cualquier otro poder. Todos los asuntos del ser humano le pertenecen sólo a Dios, quien no necesita de

21 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 192; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 65.

nadie que lo ayude a gestionar los asuntos del universo. Él es el único gobernante de todo. Allāh mantiene un firme control sobre los cielos y la tierra, impidiendo que desaparezcan. El Corán se refiere a este nombre divino en distintas azoras: «Vuestro Señor es Allāh, que creó los cielos y la tierra en seis días y luego se estableció en el Trono para *disponerlo* todo [10: 3]. Y también: «Di: “¿Quién os procura el sustento del cielo y de la tierra? ¿Quién controla el oído y la vista y quién saca a los vivos de entre los muertos y saca a los muertos de entre los vivos y quién *dispone* [cada] asunto?» [10: 31]. Y asimismo: «Es Allāh quien erigió los cielos sin pilares que [podáis] ver; luego se estableció sobre el Trono y sujetó el sol y la luna, cada uno siguiendo [su curso] durante un plazo determinado. Él *dispone* cada asunto» [13: 2]. Y por último: «Él *dispone* en el cielo todo lo de la tierra; luego ascenderá hacia Él en un Día, cuya extensión es de mil años de los vuestros». [32: 5]

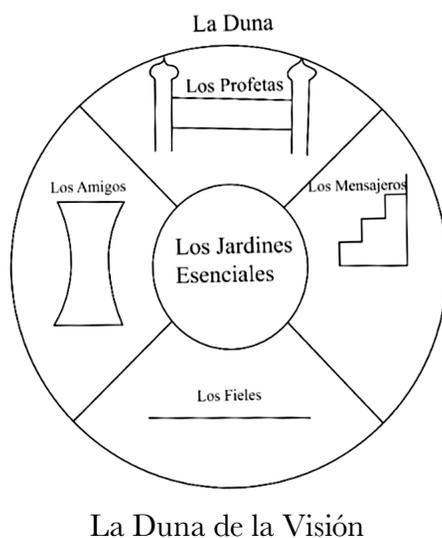
En cuanto al segundo nombre, «el Diferenciador», dispone cada cosa y asunto engendrado a su propio nivel y estación. Este nombre es como el maestro de ceremonias en el banquete de un rey. Ibn ‘Arabī se refiere en ocasiones al Gobernador y al Diferenciador como los dos primeros «nombres del cosmos» (*asmā’ al-‘ālam*); de ahí que sean los «líderes» (*imām*) de los demás nombres.

El Gobernador se refiere al Ser en tanto que posee ciertas cualidades inmutables que deben manifestarse según configuraciones específicas determinadas por su propia realidad. De modo similar, la luz incolora determina en sí misma las propiedades de todos los colores antes de que se manifiesten por mediación de las condiciones apropiadas. Los colores son innatos a la naturaleza misma de la luz. Y, en el plano de los nombres divinos no manifestados o de los colores latentes, todas las realidades son una, puesto que no tienen otra existencia que la Luz de lo Real. En cambio, el trabajo de «el Diferenciador» consiste en otorgar existencia a las entidades, permitir que los colores se manifiesten individualmente, extraer las joyas del Tesoro Escondido del Dios no-manifestado. En lo Real, todas las cosas son una, pero en la manifestación cada entidad tiene su propia existencia específica, cada color tiene su propio *locus* especial, cada joya un engarce único. En otras palabras, a través del Diferenciador se actualiza la multiplicidad.

Los cuatro nombres siguientes son los medios a través de los cuales surge la diferencia y, por tanto, la creación. «El Gobernador» necesita tomar decisiones, lo que conduce al «Diferenciador», pues las decisiones causan la diferencia. Esto nos conduce a su vez a los dos círculos siguientes, paralelos entre sí, «El Muy Generoso» (*al-wahhāb*) y «el Equitativo» (*al-muqsīt*). La aleya 3: 18 se refiere a este nombre cuando declara: «Dios atestigua, y con Él los ángeles y los hombres dotados de ciencia, que no hay más Dios que Él, que vela por la equidad». El primer nombre dona sin cesar de manera desinteresada e irrestricta, mientras que el segundo otorga según conviene, y a través de esta dualidad se produce la creación.

El gran círculo del centro del diagrama constituye «la Morada de este Mundo» (*al-dār al-dunyā*) y está rodeado por «el Istmo» (*barzah*). El Istmo es el intermediario entre nuestro mundo, lo que lo precede y lo que lo sigue. Corresponde tanto al Mundo Imaginal como a la Tumba, donde reside el alma hasta la Resurrección. Su disposición alrededor del mundo sirve de barrera o frontera que comparte las propiedades de la no existencia y la existencia, y a través de la cual las formas acceden al mundo presente y lo abandonan.

El futuro de este mundo es la «Tierra de la Resurrección» (o de la Reunión), que ya hemos visto. Obsérvese que toca este mundo, siendo los únicos círculos que se tocan entre sí. Y es que lo que sucede en la «Tierra de la Reunión» tiene su principio en lo que ocurre en el momento presente. Las acciones cometidas en este mundo se plasman en el siguiente, determinando la diferenciación final de nuestro mundo en dos, el Fuego y el Jardín (reflejo de la división entre los atributos divinos). La ubicación inferior del Paraíso o el Jardín en la imagen, en comparación con el infierno, es intencional y pone de relieve la relación temporal y espacial entre ambos. El jardín del paraíso siempre está ubicado temporal, espacial y ontológicamente por delante del infierno.



Destaca el Šayḥ:

La octava imagen es el diagrama de la forma de la Duna de la Visión y de los grados de la creación en su interior.<sup>22</sup>

La llamada Duna de la Visión, es una duna de almizcle blanco situada, en la cima del Jardín del Edén, desde donde las personas destinadas a ese emplazamiento contemplarán a Dios.

<sup>22</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 193; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 69.

La Duna es el lugar del Paraíso donde Dios, como «el Rey», reside con sus elegidos, divididos según su rango. Una vez instalados en el Paraíso, se les invita a ver a Dios, «y se apresuran en obediencia a su Señor en la medida de sus monturas y andares, unos lentos, otros rápidos y otros intermedios».<sup>23</sup> Cuando arriban, reconocen y alcanzan sus lugares «como el niño al pecho» y «el hierro al imán» sin desear ningún otro sitio. Allí, «logran el alcance más lejano de sus esperanzas y objetivos».<sup>24</sup>

La imagen también se asemeja a una mezquita orientada hacia el centro (pero no hacia el muro de la *qibla*). Esto se debe a que la *qibla*, en ese día, será el Rostro de Dios que aparecerá en los Jardines Esenciales (*al-ğannāt al-dātiyya*), que se hallan representados en el centro de la imagen.

La representación de la sección de «los Mensajeros» (*al-rusul*) se asemeja a un púlpito (*minbar*). Esto se debe a que portan libros y, por tanto, son los mensajeros de Dios que ocupan el lugar de los que imparten sermones. La sección de «los Profetas» (*al-anbiyāʿ*) recuerda a un trono (*sarīr*), parecido a las plataformas elevadas de una mezquita donde se también se imparten lecciones (o donde se ampliaría el contenido de los sermones). La sección de «los Amigos» (*al-awliyāʿ*) se parece a un escabel, ocupado por aquellos que asumen un papel aún más subsidiario en la enseñanza. Por último, la sección de «los Fieles» (*al-muʿminūn*) adopta la forma de una fila o rango, que contiene los que siguen a los otros grupos mencionados.

Cuando todos están reunidos, Dios se revela desde los Jardines Esenciales en las «formas de cada creencia» (*ṣuwar al-ʿitiqādāt*), en una única autorrevelación o teofanía que es recibida en una miríada de formas. Esta visión «colorea» a cada uno a la luz de la forma que ve, la cual es la forma de la creencia albergada durante vida.

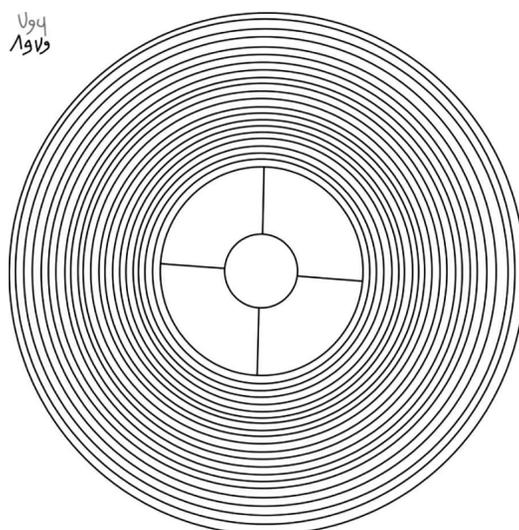
Aquellos que Lo conocieron en cada objeto de creencia recibirán la luz de todo objeto de creencia (*muʿtaqad*), pero quienes Lo conocieron en una creencia particular específica sólo experimentarán la luz de esa creencia concreta. En cuanto a quien creyó en términos del ser mismo, sin ningún juicio al respecto, yasea en términos de declarar trascendencia (*tanzīh*) o de profesar semejanza (*tašbīh*), simplemente creyendo que Él es como es, teniendo fe en lo que ha venido de Él, este tiene la Luz Exclusiva (*nūr al-ih̄tiṣās*).

---

23 *Futūḥāt*, 9.359; Ali Karjoo-Ravary, «Mapping the Unseen: Ibn al-ʿArabī's Maps in Chapter 371 of al-*Futūḥāt al-Makkiyya*», *Journal of Sufi Studies* 12, Brill: Leiden/Boston, 2023, p. 56.

24 *Ibid.*

⋮



Y, por último, señala Ibn 'Arabī:

Esta es la imagen del mundo en su completud y la jerarquía de sus diferentes grados, tanto espirituales como corporales, tanto elevados como inferiores. Los grados son: Nube Primordial, Trono, órbita más alejada, órbita de las estaciones, morada de la resurrección, infierno, presencia de los Nombres divinos, moradas paradisíacas y el resto del mundo creado.<sup>25</sup>

Como síntesis de los ocho diagramas precedentes, el último diagrama ilustra el conjunto de los niveles de la existencia universal, representada como una totalidad perfectamente organizada. La imagen en sí consta de veintidós círculos que desembocan en el círculo central, que es el vigésimo tercero. El veintitrés está separado del resto por cuatro secciones que dimanan del centro. El veintitrés es un número importante: es el noveno número primo, el Corán fue revelado a lo largo de veintitrés años y uno de los principales candidatos para la primera noche de su revelación es el día veintitrés del noveno mes. Sin embargo, Ibn 'Arabī no explica esta imagen de manera pormenorizada, lo que permite múltiples lecturas. Desde cierta perspectiva, podemos plantear que la Tierra ocupa el centro, los cuatro cuadrantes son los cuatro elementos, y el resto de líneas concéntricas representan los siete cielos, los ocho niveles del paraíso, Atlas, Escabel, Trono, Cuerpo Universal, Naturaleza, Tabla y Nube. Pero esta sólo es una de las posibles interpretaciones.

En la parte superior izquierda de la imagen, hay una pequeña anotación que dice «6 y 7 y 7 y 8», cifras que suman veintiocho, es decir, las letras del alifato, que se forman en el mencionado Aliento del Todo-Misericordioso.

---

<sup>25</sup> *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, pp. 194-214; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 38.



Las vívidas y dinámicas figuras insertadas por Ibn al-‘Arabī en este capítulo, que resumen en forma visual las complejas nociones cosmológicas formuladas a lo largo del texto y que el lector de *Las iluminaciones de La Meca* está llamado a interiorizar. Nos ofrecen, en suma, una ilustración de las porosas fronteras entre la vía espiritual, la cosmología y la escatología según la visión del mundo del maestro andalusí, proporcionándonos un ejemplo, en forma gráfica, de su rico y en ocasiones desconcertante lenguaje. Estos diagramas no sólo nos brindan una representación dinámica del despliegue de la existencia universal desde la Nube primordial hasta el Hombre Perfecto, sino también de su reintegración última en su principio cuando nos describe la evolución póstuma de los seres y de sus diferentes etapas escatológicas.

Concebidos para ayudar a quienes los visualizan a alcanzar un conocimiento más inmediato de la jerarquización del mundo y de su disolución, estas imágenes brindan una representación gráfica del entrelazamiento de la cosmología y la escatología, de este mundo y del otro. Como subraya el capítulo 371, el mundo inferior no es sino un camino hacia el más allá (*tariq li-l-āhira*). Y el más allá está presente en este mundo, aquí y ahora, para aquellos que son capaces de percibirlo.

