

# EL AZUFRE ROJO

REVISTA  
DE ESTUDIOS  
SOBRE IBN ARABI



NÚMERO 1. AÑO 2014



NÚMERO I. MARZO 2014.

**DIRECTOR:** Pablo Beneito.

**PRODUCCIÓN Y DIRECCIÓN TÉCNICA:** Jesús De la Peña.

**COORDINACIÓN TÉCNICA:** Alfredo Benito.

**COMITÉ EDITORIAL:** José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Alfonso Carmona González (Catedrático, Universidad de Murcia), Jane Carroll (MIAS - EE.UU.), Alberto De Luca (MIAS-Latina, Italia) Jesús De la Peña Sevilla (Director del Centro Puertas de Castilla), Jaume Flaquer (Facultad de Teología de Catalunya), Amina González (Universidad de Sevilla), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Catedrático, Universidad de Puerto Rico), Bia Machado (Universidade de São Paulo, Brasil), Francisco Martínez Albarracín (I.E.S. Juan Sebastián Elcano, Cartagena), Marisa Morata Hurtado (MIAS-Latina, Murcia), José Miguel Puerta Vílchez (Universidad de Granada), Faustino Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

**COMITÉ ASESOR:** Jane Clark (MIAS - Reino Unido), Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut), Stephen Hirtenstein (MIAS - Reino Unido).

**DISEÑO Y MAQUETACIÓN:** Ikonovisual.com



**MIAS** LATINA

.....

## ÍNDICE:

Abreviaturas y siglas frecuentemente empleadas .....	4
Sistema de transcripción del árabe .....	5
<b>POEMA DE INICIO:</b>	
El Arca de la creación sobre las aguas del Trono .....	6
<b>PABLO BENEITO:</b>	
Presentación editorial .....	7
<b>FERNANDO MORA:</b>	
Ibn ‘Arabī: el viaje exterior y el viaje interior .....	11
<b>CLAUDE ADDAS:</b>	
A Nau de Pedra.....	27
<b>ANTONI GONZALO CARBÓ:</b>	
La escala espiritual en el sufismo y en la obra de Wolfgang Laib .....	39
<b>STEPHEN HIRTENSTEIN:</b>	
La tierra del olivo: polaridades Oriente-Occidente según Ibn ‘Arabī .....	52
<b>SUAD HAKIM:</b>	
Los recursos del espíritu humano:	
Un viaje a través de la experiencia espiritual de Ibn ‘Arabī .....	68
<b>EMIR ‘ABD AL-QĀDIR:</b>	
Da imitação do Profeta	
(a partir de uma tradução de M. Chodkiewicz) .....	88
<b>CECILIA TWINCH:</b>	
El círculo inclusivo .....	94
<b>JORDI DELCLÒS CASAS:</b>	
La audición mística o <i>samā’</i> en Ibn ‘Arabī y otros autores sufíes .....	105
<b>JOSÉ MIGUEL PUERTA VÍLCHEZ:</b>	
Yūsuf (José) en el universo imaginal de Ibn ‘Arabī .....	123

## ABREVIATURAS Y SIGLAS FRECUENTEMENTE EMPLEADAS

### Abreviaturas

b.	<i>ibn</i> (en un nombre árabe «hijo de...»)
e. d.	es decir
<i>et al.</i>	y otros autores
<i>ibid.</i>	el mismo autor, libro y lugar
<i>id.</i>	lo mismo (cambia la obra o el lugar)
l./lss.	línea/líneas de la pág. citada
ms./mss.	manuscrito/manuscritos
n.	referencia a nota
p./pp.	página/páginas
s. a.	sin referencia al año de publicación de un texto
s. l.	sin referencia al lugar de publicación de un texto
y ss.	y siguientes
v.	véase/véanse

### Siglas y referencias de libros y revistas

C.	Abreviatura de <i>Corán</i> , seguida del núm. de la azora y del núm. de la aleya citada. Ej. C. 12: 5 (azora nº 12: aleya nº 5). V. <i>El Corán</i> , trad. J. Cortés, Herder, Barcelona, 1986 (3. <sup>a</sup> ed.); <i>El Corán</i> , trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.
<i>Concordance</i>	Wensinck, A. J., <i>et. al.</i> ; <i>Concordance et indices de la tradition musulmane</i> , Brill, Leiden, 1936-69.
<i>EI</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam (EI: 1ª edición; EI: 2ª edición).</i>
<i>Fuṣūṣ</i>	Ibn 'Arabī, <i>Fuṣūṣ al-ḥikam</i> , ed. crítica de 'A. 'Afīfī, Beirut, 1946.
<i>Fut./Futūḥāt</i>	Ibn 'Arabī, <i>al-Futūḥāt al-makkiyya</i> , El Cairo, 1329 h. (IV vols.). Cuando se hace referencia a la edición crítica incompleta de O. Yahia, El Cairo, 1392/1972- (XIV vols. correspondientes a los volúmenes I y II de la edición cairota), se cita volumen, seguido de dos puntos y número/s de epígrafe (p. ej., <i>Fut.</i> VI: 55-57), o bien se especifica (OY), vol. y p.
JMIAS	<i>JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY</i> , Oxford.
<i>Quête</i>	Addas, C., <i>Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge</i> , Gallimard, París, 1989.
R. G.	Repertorio General de las obras de Ibn 'Arabī, establecido por Osman Yahia en su <i>Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī</i> , Damasco, 1964. Esta sigla va seguida de una cifra correspondiente al número de orden de la obra según aparece en la clasificación de O. Yahia.
<i>Rasā'il</i>	<i>Rasā'il Ibn al-'Arabī</i> , Hyderabad, 1948.





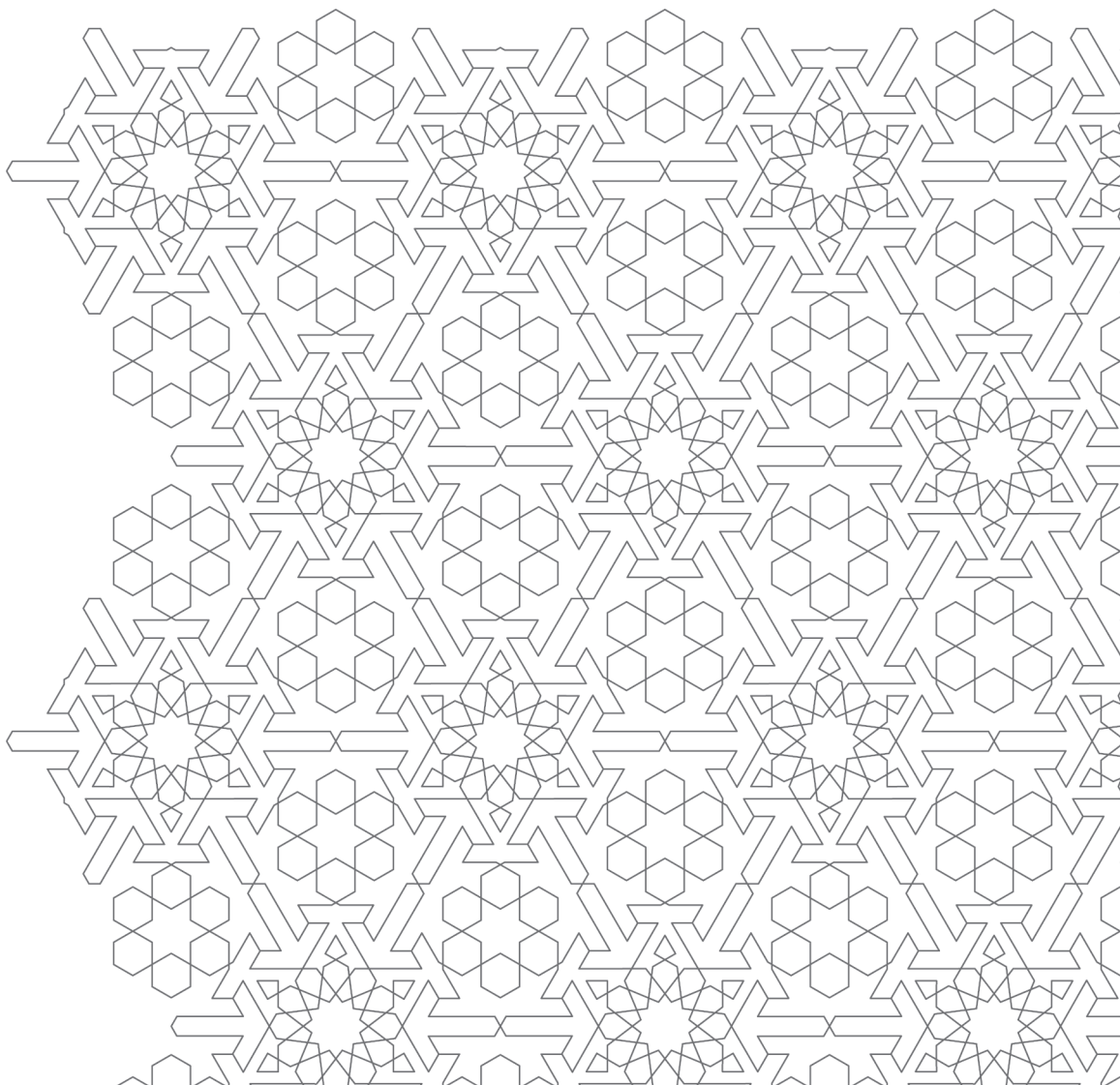
## SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

Para la transliteración de términos árabes hemos seguido el sistema de transcripción internacional con las siguientes grafías:

’ — b — t — ṭ — ġ — ḥ — ḫ — d — ḍ — r — z — s — š — š

ḍ — ṭ — z — ‘ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y

*Hamza* inicial no se transcribe; *tā’ marbūta*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); artículo: *al-* (aun ante solares) y *l-* precedido de palabra terminada en vocal; vocales breves: *a*, *i*, *u*; vocales largas: *ā*, *ī*, *ū*; diptongos: *ay*, *aw*. A final de palabra aislada las secuencias *-uww*, *-iyy*, se transcriben *ū*, *ī* respectivamente.





## EL ARCA DE LA CREACIÓN EN LAS AGUAS DEL TRONO

Contempla el Trono sobre cuyas aguas  
va un Arca navegando con Sus Nombres.

¡Qué prodigiosa nave circular  
(que circundando al par circunnavega)  
-cuya bodega el cargamento guarda  
de la creación a ella confiado-,  
de lo invisible, en las oscuras brumas,  
océano surcando sin orillas!

Las olas de este mar son los estados  
de los que están de amor por Él perdidos  
y el soplo de Su viento son los hálitos  
de nuevas que revela al allegado.

¡Si el modo en que transita ver pudieras  
por toda la creación, secretamente,  
del *alif* a la *yá'* de la escritura,  
y cómo en este viaje de retorno  
al puerto vuelve siempre de su origen,  
ya que final no tienen sus principios!

A cada noche su mañana sigue  
y acaba el día con la nueva tarde.

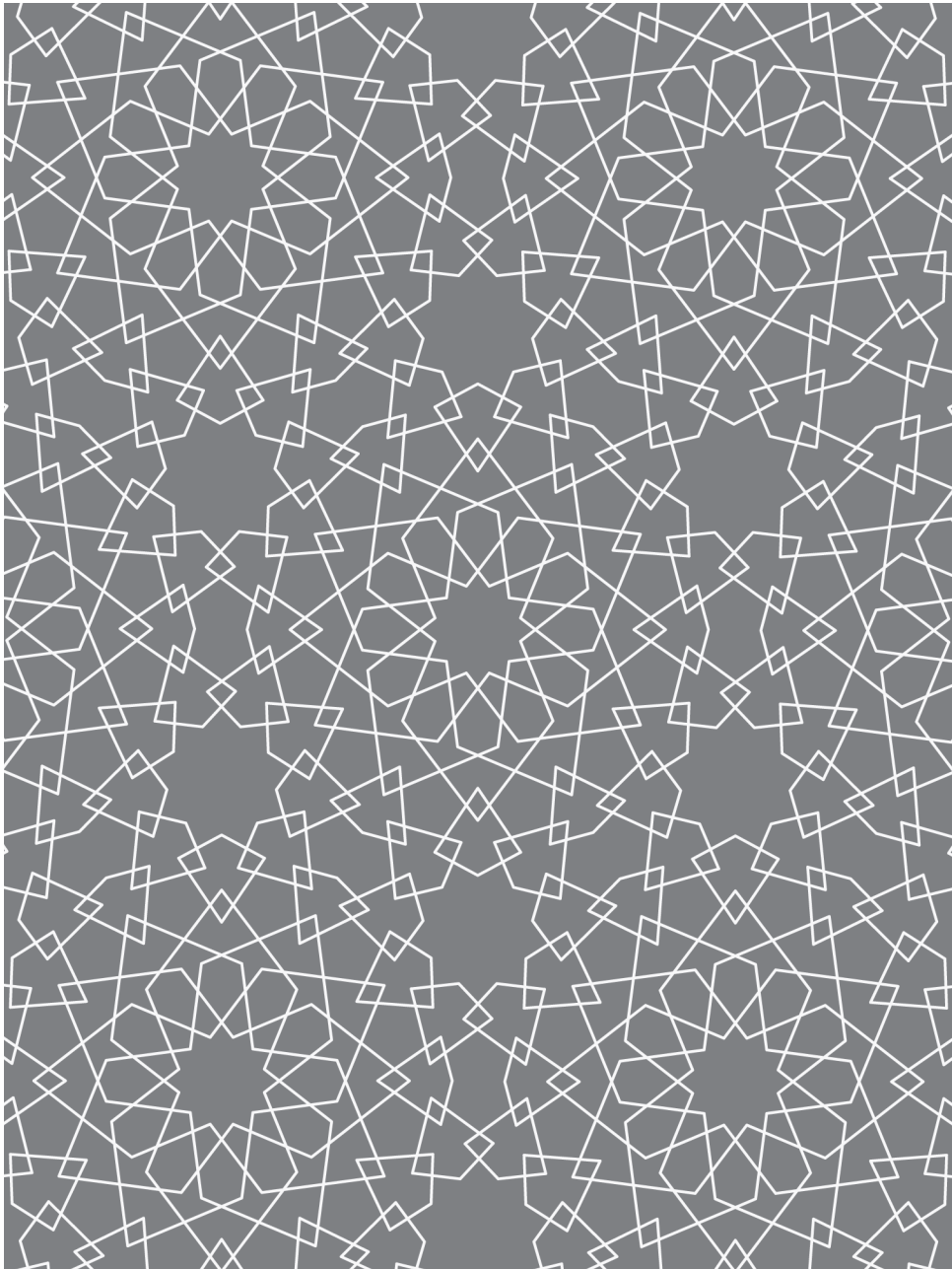
Contempla cómo la Sabiduría  
del centro de la Nave se difunde  
y por sus partes todas se propaga.

Quien llega a valorar esta labor  
y de verdad su cometido ama,  
sentado permanece en este mundo  
junto al timón del eje que la orienta,  
y así en su propio ser contempla el Arca  
y la divina Obra en su trazado.



**PRESENTACIÓN EDITORIAL**

**Pablo Beneito**



Estimado lector:

Con verdadera satisfacción presentamos este primer número de *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn Arabi*, publicación anual de MIAS-Latina ([www.ibnarabisociety.es](http://www.ibnarabisociety.es)).

Hace ya en torno a un par de años que, tras la creación de la Muhyiddin Ibn Arabi Society-Latina, los miembros fundadores de esta asociación cultural, laica e independiente, con vocación internacional y con sede en el Centro Cultural Puertas de Castilla (del Ayuntamiento de Murcia), pensamos que era oportuno crear una revista de estudios sobre Ibn Arabi en donde especialistas, traductores y autores en general, tanto de lengua española, como italiana o portuguesa, que escriben sobre la obra del Sayḥ al-Akbar y figuras o temas afines, puedan publicar sus investigaciones, traducciones y ediciones críticas relacionadas con este amplio campo.

Por otra parte, nos parecía necesario disponer de una publicación periódica que recogiera los textos de las conferencias que se van presentando en los sucesivos simposios internacionales organizados anualmente por MIAS-Latina y el Centro Cultural Puertas de Castilla en Murcia, así como los textos de otros congresos diversos celebrados con anterioridad que quedaron inéditos.

Como asociación hermanada con la Muhyiddin Ibn Arabi Society-UK con sede en Oxford ([www.ibnarabosociety.org](http://www.ibnarabosociety.org)), nos hemos inspirado para ello en su publicación periódica *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society (JMIAS)* -dirigida con esmero por Stephen Hirtenshtein- que, con 54 números publicados, se ha convertido en el más importante referente internacional de estudios sobre Ibn Arabi.

Al igual que en *JMIAS*, este primer número de *El Azufre Rojo (EAR)* comienza con la traducción de un poema de Muhyiddīn, ya que el maestro murciano fue, entre otras cosas, un inspirado poeta que concedió a la poesía, como lenguaje por excelencia de la Imaginación y el símbolo, un lugar muy eminente en su obra. La poesía es, casi siempre, preámbulo y clave de sus escritos. Así queremos recordarlo con el *Poema inicial* que abrirá también los futuros números de la revista.

La hemos llamado *El Azufre Rojo* en referencia al término árabe original (*al-Kībrīt al-Aḥmar*) que diversos autores akbaríes (como el egipcio ‘Abd al-Wahhāb al-Ša‘rānī, en su libro así titulado), emplearon en sus obras como apelativo de Ibn Arabi aludiendo a su elevada condición espiritual. Claude Addas inicia su imprescindible ensayo *Ibn Arabi o la búsqueda del Azufre Rojo* con una cita de *El libro del Viaje Nocturno* de Ibn Arabi: “Es a la ciudad del Enviado adonde quiero ir, a la búsqueda de la Estación radiante y del Azufre Rojo”. Término alquímico que designa la materia capaz de transformar la plata en oro, el Azufre

.....

Rojo representa, en el léxico del sufismo, la más alta realización espiritual, propia de la condición de *walī* o ‘allegado’.

En *El Azufre Rojo* nos proponemos editar los textos escritos con rigor, calidad y respeto a la diversidad de criterios, perspectivas y creencias que se nos hagan llegar, en español, italiano o portugués. Junto a novedosos textos inéditos incluiremos también, como en este primer número, textos ya publicados con anterioridad en publicaciones descatalogadas y de difícil acceso.

Los textos en español, italiano y portugués se publicarán sólo en su lengua original, pues en MIAS-Latina entendemos que los hablantes de estas tres lenguas pueden, con un pequeño esfuerzo y la ayuda de un diccionario, leer sin mayor dificultad los textos presentados en cualquiera de ellas, por tratarse de lenguas estrechamente emparentadas. Sin embargo, no hemos incluido el francés entre estas lenguas porque consideramos que, a diferencia de las otras tres, su lectura sí requiere una intensa formación previa. Además, el mundo francófono genera tantas publicaciones importantes en este ámbito de estudios que lo deseable sería contar con una publicación de naturaleza semejante editada directamente en francés.

Por otra parte, esperamos contar en el futuro con la colaboración de autores y traductores en otras lenguas latinas afines, como el catalán o el gallego, que amplíen el repertorio lingüístico de nuestra revista y del portal de MIAS-Latina en la red. Serán pues bienvenidos también los artículos que se hagan llegar a la redacción de *El Azufre Rojo* en esas lenguas que responden a esa misma condición de mutua legibilidad.

Los autores han de enviar sus artículos a esta dirección: [miaslatina@ibnarabisociety.es](mailto:miaslatina@ibnarabisociety.es)  
Los socios y los interesados en general pueden también enviar sus sugerencias y propuestas a esa misma dirección.

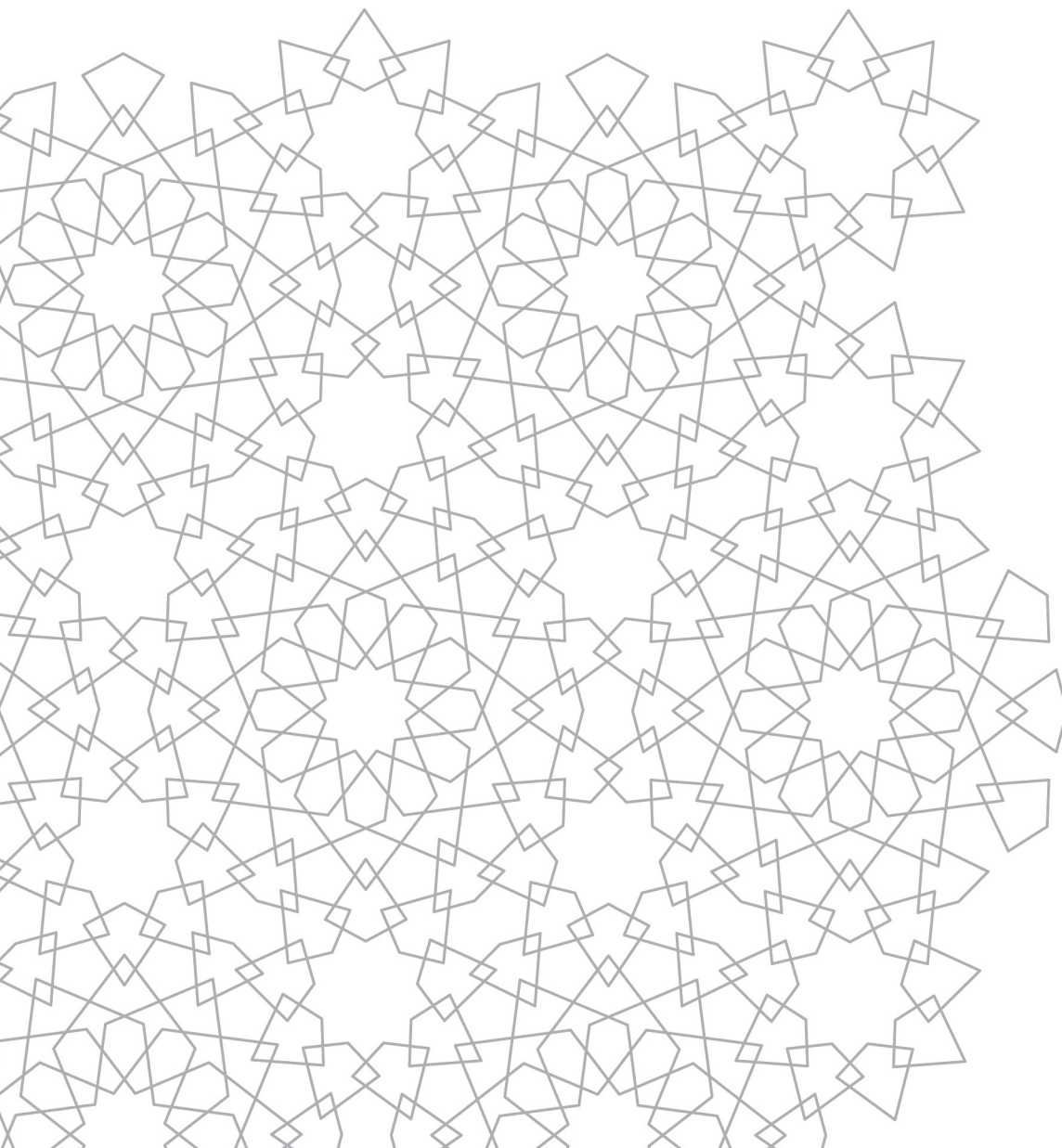
En futuros números, los textos inéditos escritos en otras lenguas que se publiquen por vez primera en *El Azufre Rojo* se publicarán en su lengua original (por ejemplo, francés o inglés), acompañados de su traducción a una de las tres lenguas de MIAS-Latina.

Se ha optado por publicar *El Azufre Rojo* en un doble formato. Por un lado se publicará en papel una edición limitada que se distribuirá entre los socios y entidades asociadas (los interesados pueden solicitar ejemplares en papel a la Librería Diego Marín). Por otro lado, como formato preferente, hemos considerado adecuado, ecológico, económico y funcional ofrecer una edición digital en *streaming*, que permite una inmediata difusión universal y puede adquirirse fácilmente en la red.



Queremos expresar nuestro sincero agradecimiento a todos los autores que nos han brindado sus contribuciones y también, de antemano, a todos aquellos que nos acompañen en el futuro con su interés, su acogida y sus aportaciones.

Buena lectura.

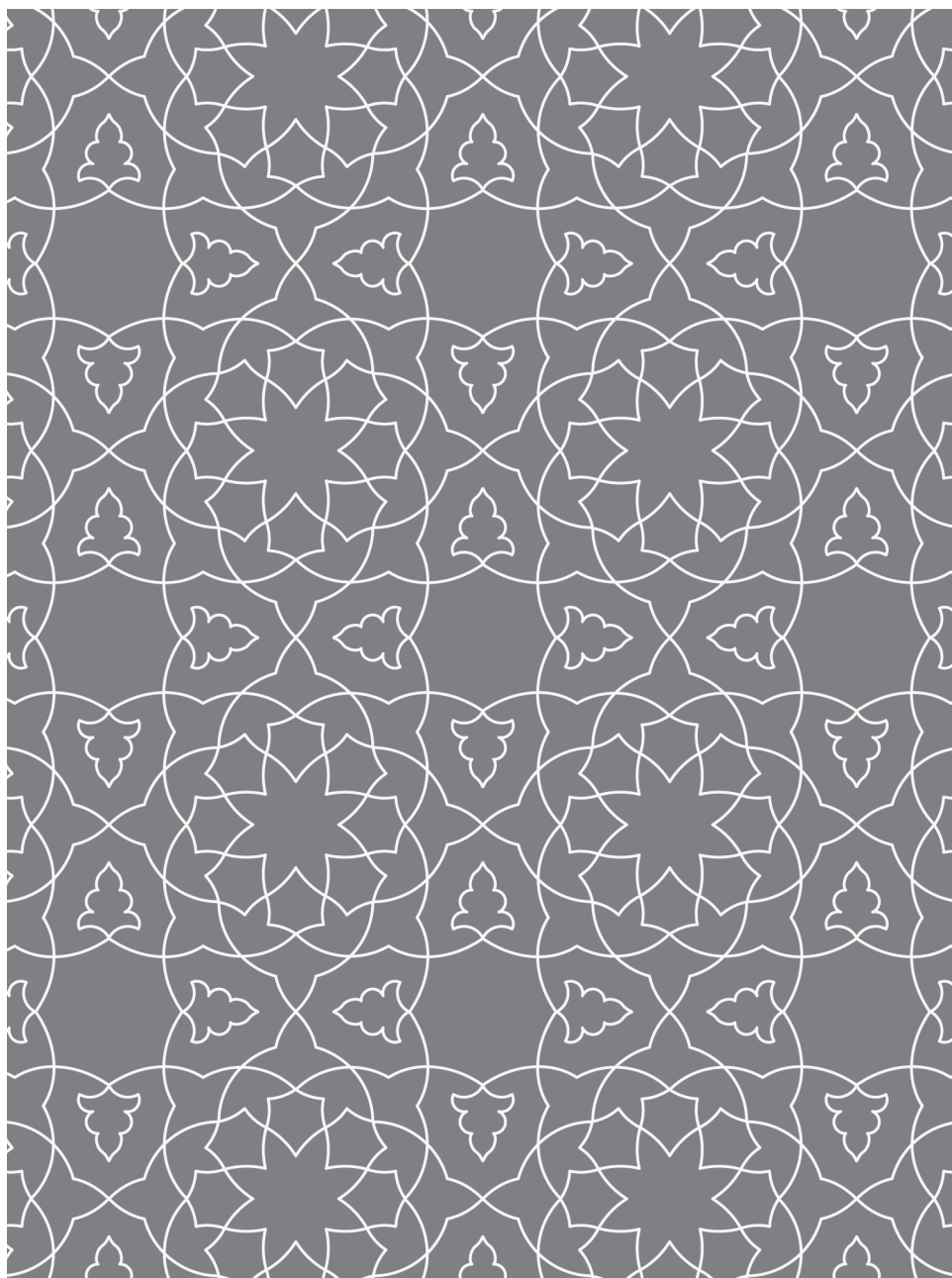






**IBN 'ARABĪ: EL VIAJE EXTERIOR Y EL VIAJE INTERIOR<sup>1</sup>**

**Fernando Mora Zahonero**



<sup>1</sup> Texto de la conferencia pronunciada en el Instituto Cervantes de Orán el 11 de agosto de 2012.

## EL VIAJE EXTERIOR

Murciano de nacimiento y sevillano de adopción -puesto que en esta última ciudad vivió desde los siete años hasta que abandonó, a la edad de treinta y seis, definitivamente al-Ándalus-, Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī al-Ḥātīmī, también conocido como al-Šayḥ al-Akbar («El más grande maestro») y Muḥyiddīn («Vivificador de la religión»), vino al mundo el 17 de Ramadán del año 560 de la era islámica, correspondiente al 28 de julio del año 1165 de la cristiana. Siempre firmaba sus obras con el sobrenombre de «el Andalusí», poniendo de relieve el profundo respeto que le producía su ascendencia cultural. El motivo de su temprano traslado a Sevilla fue que el padre comenzó a trabajar en la administración del floreciente régimen almohade que, por aquel entonces, gobernaba buena parte de al-Ándalus y del norte de África. Es precisamente el año del traslado a Sevilla de la familia de Ibn ‘Arabī (es decir, el 568/1172), el elegido por el sultán almohade Abū Ya‘qūb Yūsuf para convertir a la ciudad hispalense en capital de su imperio.

De este modo, su infancia transcurre felizmente, dedicada principalmente a los estudios y otras actividades -como cacerías, fiestas, etcétera- propias de las clases acomodadas de la época, hasta que, cierta noche, mientras está en una fiesta con sus amigos -según la versión proporcionada por al-Qārī l-Bagdādī, un biógrafo bastante posterior-, escucha de pronto una voz procedente de su interior, que le espeta: «¡Muḥammad, no es para esto para lo que te he creado!» Siente, en ese mismo instante, el impulso irresistible de abandonar la vida superficial y mundana que ha llevado hasta entonces y, sin mediar palabra con sus compañeros, abandona el lugar para dirigirse a uno de los muchos cementerios que en aquellos días rodeaban la capital sevillana. En este retiro, alcanza la iluminación (*fath*) de manera espontánea y sin mediación de maestro humano alguno.

Sigue siendo objeto de debate si es, en este primer retiro (o tal vez en un momento ulterior), cuando disfruta también de una importante visión en la que se le aparecen Jesús, Moisés y Muhammad -las tres principales figuras del monoteísmo-, dándole cada uno de ellos un mensaje al que se atenderá durante el resto de su vida. Jesús le aconseja que renuncie a todas sus posesiones materiales, Moisés le entrega un disco solar y le vaticina la obtención del conocimiento transcendental de la unidad, mientras que Muhammad le recomienda que se aferre a él si quiere mantenerse a salvo. Y, a partir de ese momento -señala Ibn ‘Arabī refiriéndose al consejo del Profeta-, ya no abandonaría jamás el estudio de los hadices o tradiciones proféticas.

Este inesperado suceso supone el verdadero principio de su carrera espiritual, un inicio que tiene lugar a la temprana edad, a lo sumo, de catorce o quince años. Fue también este insólito incidente el que movió al gran médico, jurista y filósofo Ibn Rušd (conocido en la Europa cristiana como Averroes) a querer ver al joven, pues deseaba conocer de primera mano a alguien que hubiese alcanzado la iluminación. No nos detendremos ahora en los detalles de la célebre entrevista que, auspiciada por el padre de Ibn ‘Arabī y buen amigo del viejo filósofo aristotélico, ambos mantuvieron, sino que tan sólo subrayaremos las palabras que, posteriormente, le dirigió el filósofo al padre, afirmando que daba «gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como



había salido, sin auxilio de enseñanza alguna, sin lectura, sin estudio, sin aprendizaje de ninguna especie».<sup>2</sup>

Esta precocidad mística bien pudo estar motivada, en parte, por el ambiente familiar. Dos de sus tíos maternos eran contemplativos consumados y, al parecer, su padre tampoco les andaba a la zaga, puesto que Ibn ‘Arabī relata que, en el proceso de la muerte del padre, el cuerpo de éste comenzó a emitir una luz blanca, además de predecir el momento exacto en que ocurriría. No queremos decir con ello que el ambiente familiar fuese decisivo en su «conversión» a la vida espiritual. Otros como él también tuvieron antecedentes religiosos familiares y no siguieron el mismo camino vital. Como tampoco puede afirmarse que la epilepsia fuese -tal como sostiene Miguel Asín Palacios- el principal detonante de sus abundantes visiones. Otros, antes y después de él, también han padecido dicha dolencia y no han tenido experiencias similares, ni han sido autores de una obra escrita tan monumental. Por otro lado, el mismo Ibn ‘Arabī, en su libro *Kitāb al-Tadbīrāt al-ilāhiyya* (traducido al castellano como *El divino gobierno del reino humano*), pone en guardia contra la epilepsia como inductora de posibles estados pseudo-espirituales, por lo que difícilmente podría ser esta la causa de sus propias experiencias visionarias. Además, no debemos olvidar que muchas de estas visiones ocurren en el dominio de los sueños lúcidos, un tipo de sueño en el que, si bien el cuerpo físico permanece dormido, la mente sigue estando plenamente activa. De hecho, la decisiva visión en la que se le aparecen Jesús, Moisés y Muhammad tiene lugar durante uno de esos sueños especiales.

Su temprana iluminación nos conduce a otro importante detalle a tener en cuenta en su siempre sorprendente trayectoria vital, ya que después de esa primera y reveladora experiencia, no ingresa de inmediato formalmente en la vía del sufismo, sino que transcurre un lustro hasta que entabla relaciones, cuando ya ha cumplido veinte años de edad, con los primeros maestros humanos, como Abū l-‘Abbās al-‘Uryabī (ó ‘Uraybī), Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Kūmī o ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, las célebres maestras -la una con ochenta y cinco años y la otra con más de noventa- Yasmīna de Marchena y Fāṭima de Córdoba, así como muchos otros de los que nos ha dejado un conmovedor e impresionante testimonio en el libro *Rūḥ al-quds*, escrito en La Meca en el año 600/1203 y traducido parcialmente al castellano por Asín Palacios con el título de *Vidas de santones andaluces: La epístola de la santidad*.

<sup>2</sup> Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Hiperión, Madrid, 1990, pp. 23-4. (Cf. Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiya*. I, p. 199).

La mayoría de personajes reseñados en el texto recién mencionado, por no decir todos, pertenecen a la categoría espiritual de las Gentes de la Reprobación (*malāmiyya*). Los *malāmiyya* son los santos ocultos en este mundo y los amigos que, según se afirma, Dios ha elegido para sí, quienes revisten con el manto de los actos ordinarios el profundo conocimiento espiritual de que son portadores. De ellos nos dice: «No se diferencian del resto de los creyentes por nada que pudiese hacerlos destacar [...]. Viven recluidos en Dios y no abandonan jamás su estado de servidumbre; son puros esclavos consagrados a su Señor. Ya sea que estén comiendo, bebiendo, despiertos o dormidos, lo contemplan de continuo [...]. Habiendo constatado que Dios se oculta en sus criaturas, también se ocultan de ellas».<sup>3</sup> A pesar de sus más que encomiables virtudes, quienes componen este selecto grupo disimulan sus profundas experiencias espirituales, no se arrojan ninguna sabiduría ni poder especial y suelen, por tanto, aparecer ante los demás como personas completamente ordinarias. Tal como afirma un antiguo adagio sufí: «Cuando están, nadie advierte su presencia y, si se marchan, ninguno se percata de su ausencia».

En el año 586/1190, experimenta, en la ciudad de Córdoba, la primera de dos profundas e importantes visiones que serán clave en su futura trayectoria espiritual, puesto que en ella se le anuncia, rodeado por la asamblea inmemorial de todos los profetas del pasado, que es, nada menos, que el denominado «sello de la santidad muhammadí», es decir, el último santo en recibir íntegramente la herencia espiritual del profeta Muhammad. No obstante, Ibn ‘Arabī no es el primer autor musulmán en referirse al sello de la santidad, sino que la idea ya aparece en un sabio anterior, de nombre al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, una de cuyas principales obras se titula, precisamente, *Libro sobre el sello de los santos (Kitāb Ḥātm al-awliyā’)*. Aunque su autor no dilucida, en dicho texto, la identidad del sello, plantea 157 preguntas que debe responder aquel que se atribuya tan elevado rango. La segunda sección del capítulo 73 de *Futūḥāt makkīya* constituye una serie de cumplidas respuestas a dicho cuestionario.

La función de un sello es cerrar y, en este sentido, el sello de la profecía es, en el contexto islámico, la figura de Muhammad, porque clausura el ciclo de la profecía legislativa y porque, después de él, ya no aparece ningún nuevo enviado investido de esa función. El sello de la santidad, por su parte, cierra el ciclo de un determinado tipo de santidad, en este caso la de los santos que heredan completamente sus ciencias y carismas del profeta Muhammad. De acuerdo al exhaustivo análisis efectuado por el Šayḥ al-Akbar, cada santo se encuentra «a los pies» de un determinado profeta. Hay santos que son crísticos (o *‘isāwī-es*) y siguen los pasos de Jesús, recibiendo de él su sabiduría y sus carismas específicos. Otros son mosaicos, abrahámicos, muhammadíes, etcétera, o bien son herederos de varios profetas al unísono. Por ejemplo, Ibn ‘Arabī se declara, en distintas etapas de su periplo vital, crístico, mosaico, heredero del profeta Hūd y, por último, muhammadí. La herencia espiritual que recibe cada santo puede ser completa o parcial, aunque siempre estará en consonancia con la tipología profética predominante. Por ejemplo, uno de los principales rasgos de quienes heredan la sabiduría profética de Jesús es la compasión ilimitada hacia todas las criaturas o, gracias al poder de su energía espiritual, la capacidad de sanar enfermedades e incluso de devolver la vida. Por su parte, lo que identifica a los herederos

<sup>3</sup> Claude Addas, *Ibn ‘Arabī et le voyage sans retour*, Éditions du Seuil, París, 1996, p. 43. V. *Futūḥāt*, III, p. 35.



muhammadíes, además de su pura y completa servidumbre con respecto a Dios, es que participan de la cualidad sintética del mensaje de Muhammad, abrazando en esencia todas las posibles expresiones de la espiritualidad y recogiendo el mensaje de todos los profetas anteriores.

En el año 589 de la era islámica (correspondiente al 1193 de la cristiana), Ibn ‘Arabī cruza, cuando cuenta veintiocho años de edad, por primera vez el Estrecho, siendo a partir de entonces tres las ocasiones en que efectuará este mismo recorrido para dirigirse a distintos emplazamientos del Magreb y para emprender, por último, su viaje sin retorno a Oriente. En la primera de ellas viaja, acompañado de su padre, a Túnez, ciudad en la que residirá casi un año trabando relación con el Šayḥ ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, a quien dedicará, tiempo después, el prólogo de su *opus magnum*, *al-Futūḥāt al-makkiya*, así como la ya mencionada *Epístola de la santidad*.

Es a partir de una experiencia acaecida en Túnez cuando pasa -según escribe- a morar de manera permanente en la Tierra de la Realidad, también llamada Vasta Tierra de Allāh, en referencia a la aleya coránica que dice: «¡Oh, mis servidores, Mi Tierra es vasta, adoradme pues» (C. 29: 56). Conocida como la Morada de los Símbolos y bautizada por Henry Corbin como *mundus imaginális*, este dominio sutil, construido a partir de un grano sobrante de la arcilla primordial con que fuera creado Adán, es la dimensión intermedia donde, según la conocida formulación akbarí, se materializan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos, el ámbito en el que confluyen lo inteligible y lo sensible, el istmo que congrega las realidades de los mundos superiores e inferiores y el lugar en el que el adorador contempla directamente a su objeto de adoración. Asimismo -subraya nuestro autor- la persona que habita en la Tierra de la Realidad percibe a Dios en todas las cosas porque, para ella, Dios nunca deja de estar presente. Está donde esté siempre habita en la Vasta Tierra de Dios.

Antes de concluir el año 590/1194, se encuentra de vuelta en al-Ándalus, donde al poco fallece su padre. La madre no tardará en seguir al padre cuando todavía no ha concluido ese año. Según parece, es tras su retorno de este viaje cuando emprende su febril producción literaria escribiendo dos textos, traducidos al castellano como *Las contemplaciones de los misterios* (*Kitāb Mašāhid al-asrār al-qudsiyya*) y *El divino gobierno del reino humano* (*al-Tadbīrāt al-ilāhiyya*), este último elaborado en el curso de cuatro días.

Siempre fiel a la máxima de recorrer infatigablemente la Vasta Tierra de Allāh, un año después lo encontramos en la ciudad de Fez, residencia de numerosos sufíes y, debido a pasadas turbulencias históricas, lugar de exilio de bastantes andalusíes. En este primer viaje, conoce a su fiel discípulo, compañero y amigo, Badr al-Ḥabašī, quien ya no le abandonará hasta su propio fallecimiento, ocurrido en Anatolia dos décadas y media después. En la ciudad magrebí disfruta, tanto en esta primera y breve visita, como en las otras dos que efectuará en años posteriores, de poderosas experiencias. Así, por ejemplo, penetra en la Estación de la Luz, viéndose transformado, según su propia descripción, en un rostro sin nuca, en un ojo total, capaz de captar simultáneamente todas las direcciones del espacio. Y leemos en el Corán: «No descubre a nadie lo que tiene oculto salvo a aquel a quien acepta como enviado; entonces hace que le observen por delante y por detrás» (C.

72: 26/27). Recoge la tradición, en este sentido, que el profeta Muhammad era un hombre sin nuca, capaz de observar, sin obstrucción alguna, tanto lo que había delante de él como lo que tenía a sus espaldas. Este es también, dicho sea de paso, otro de los signos distintivos de los santos y herederos muhammadíes.

Podemos fechar también en el segundo viaje a Fez -acaecido en el año 593/1197- la composición de uno de sus más bellos textos, el *Kitāb al-Isrā'* (*Libro del Viaje Nocturno*). La expresión «Viaje Nocturno» hace referencia a la experiencia del profeta Muhammad, en la que se vio transportado de La Meca a Jerusalén y, desde allí, atravesando todas las esferas celestiales y reinos de la existencia, hasta arribar «a la distancia de dos arcos o menos» (C. 52: 9) de la presencia divina. Según la siempre recomendable Claude Addas, en dicho Viaje Nocturno, Ibn 'Arabī alcanza dos certezas. La primera se refiere a su función como sello de la santidad muhammadí, y la segunda, a que esta importante misión exigirá de él que, desde la periferia del mundo musulmán, emigre hacia su centro y se establezca allí.<sup>4</sup>

Tras esta segunda estancia en Fez, regresa de nuevo a al-Ándalus y emprende entonces una larga peregrinación de despedida que, no sin cierta melancolía, describe en una carta dirigida a un amigo, probablemente el šayḥ tunecino al-Mahdawī. De ese modo, pasa por Algeciras, Ronda, Sevilla, Córdoba, Granada, Murcia, su ciudad natal, y Almería. A partir de ese momento -escribe en la mencionada carta-, ya no visitará a nadie más durante el resto del tiempo que permanezca en al-Ándalus.

Durante el mes de Ramadán del año 595 (es decir, julio de 1199), concluye, en Almería, *El poniente de las estrellas* (*Mawāqī' al-nuġūm*), en el corto intervalo de once días, una obra densa donde aborda las prescripciones legales que afectan a distintas partes del cuerpo y los beneficios que se derivan de su cumplimiento. Sobreviene entonces en su biografía un periodo, envuelto en la bruma del misterio, sobre el que no disponemos de dato alguno. Es muy posible que consagrara ese tiempo, lejos de toda mirada humana, al recogimiento y el recuerdo de Dios, una práctica que llevó a cabo en distintas etapas de su vida.

A principios del año 597/1200 lo encontramos en la población marroquí de Salé, pues quiere despedirse del Šayḥ al-Kūmī, uno de sus principales amigos y maestros de juventud. Después, en el camino que conduce a Marrakech, en una pequeña localidad llamada actualmente Guisser, alcanza la llamada «Estación de la Proximidad» (*maqām al-qurba*), último grado de la jerarquía de los santos.

Seguidamente pasa por Fez y, desde aquí, se dirige a la población de Bugía, donde tiene una visión en la que contrae nupcias con todas las estrellas del firmamento y las letras del alifato. Desde esta población se traslada a Túnez, ciudad en la que permanece nueve meses junto a su amigo al-Mahdawī, pasando con él la mayor parte de este periodo en retiro, primeramente en un faro junto a la costa, y después en un cementerio.<sup>5</sup> Túnez se convierte, de este modo, en su última parada en Occidente. A partir de ese momento, ya no retornará jamás.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 66.

<sup>5</sup> Denis Gril, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, Maisonneuve & Larose, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, París, 2007, pp. 58-9.

Existen indicios más que razonables al respecto de si Ibn ‘Arabī pudo efectuar por vía marítima el recorrido que separa Túnez de Egipto. Como señala la especialista Claude Addas, la breve mención que hace el propio Ibn ‘Arabī, contenida en *Futūḥāt* II, p. 425, de su paso por la ciudad de Alejandría, principal puerto de Egipto, puede que arroje algo de luz sobre la cuestión.<sup>6</sup>

El Cairo, Hebrón -en donde visita la tumba de Abraham-, Jerusalén y la ciudad santa de Medina, en la que presenta sus respetos ante la tumba del Profeta, son las siguientes etapas de su itinerario, hasta que, por fin, en el año 598/1202, arriba a La Meca. Desde Jerusalén a La Meca hace el trayecto a pie. La llegada a la ciudad santa se produce cuando cuenta treinta y ocho años, en el momento aproximado en que la vida de muchos seres humanos se divide, psicológicamente hablando, en dos mitades. La mediana edad también es el periodo vital que señala, según la tradición, el principio de la misión profética. Ningún profeta ha iniciado su labor pública antes de ese periodo.

Así pues, como podemos comprobar, tarda dos años, desde que sale de al-Ándalus, en alcanzar la ciudad santa. Parece como si esté midiendo perfectamente los tiempos y que deba llegar allí cuando se encuentre suficientemente maduro para recibir la investidura definitiva como sello de la santidad muhammadí. Experiencias como las ocurridas en Córdoba, Túnez, Fez, Guisser, Bugía y, por último, La Meca, forman parte de un itinerario interior que transcurre paralelamente a su recorrido por la geografía exterior. Todas sus vivencias constituyen, desde esta perspectiva, escalones sucesivos y bien ordenados en su aproximación a la Kaaba, la Piedra Negra, el centro supremo de la revelación muhammadí.

De ese modo, vemos que la mediana edad divide la vida de Ibn ‘Arabī en dos mitades bien diferenciadas que pueden ser relacionadas, respectivamente, con las dos principales etapas del Viaje Nocturno y la Ascensión. Si la primera parte de su biografía constituye la fase de ascenso, la segunda supone el camino de descenso y retorno para impartir enseñanzas a sus semejantes.

Es en esa tónica que debemos interpretar su paso por Jerusalén y la visita a las tumbas de los profetas Abraham y Muhammad, en lugar de dirigirse directamente a La Meca desde Egipto (lo que era normal en las caravanas de peregrinación de la época), pues ambos profetas marcan las últimas etapas del Viaje Nocturno y la Ascensión. En cualquier caso, no parece prudente sostener que Ibn ‘Arabī pudo exiliarse debido a supuestos problemas con los sultanes almohades o al franco declive político en que estaba a punto de entrar la civilización andalusí de la época, sino que parece, más bien, que todos sus hitos biográficos se atienen a una agenda espiritual interna que sigue escrupulosamente.

<sup>6</sup> Claude Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 201; v. también n. 3, capítulo IX.

No ha transcurrido mucho tiempo desde su llegada a La Meca, cuando circunvalando la Kaaba, tiene otra experiencia visionaria que le llevará a escribir su gran obra, *al-Futūḥāt al-makkīya*. Mientras circunambulaba en torno a la Piedra Negra, se encuentra con un misterioso joven (*fatā*), absorto en sus devociones, con el que entabla una comunicación silenciosa, más allá del espacio y el tiempo, que le aporta la comprensión suprema de su yo esencial. De este joven nos dice el Šayḥ al-Akbar que es el «elocuente silencioso, el cual no está ni vivo ni muerto, el compuesto simple, el envolvente y lo envuelto [...], el conocimiento, lo conocido y el conocedor».<sup>7</sup> Dicho joven le comunica, sin palabras, que debe hacer las circunvalaciones preceptivas a la Piedra Negra siguiendo sus huellas para tomar de él, silenciosamente y a través de signos mudos, aquello que transcribirá en su libro y dictará a sus copistas. Precisar que el *fatā* es también aquel que rompe los ídolos, y el ídolo fundamental de todo ser humano -subraya Ibn ‘Arabī- es su propio ego.

Visiones excelsas, profundas experiencias, irrupciones del misterio en sus visitas a la Piedra Negra, así como varios libros escritos y el establecimiento de importantes relaciones discipulares y personales, su fecunda estancia en La Meca marca claramente un antes y un después en su biografía. No obstante, a pesar de sus inmensas dotes espirituales, cierto día, se ve asaltado por el desánimo al constatar que, si bien son muchos los que emprenden el camino, pocos lo recorren hasta sus últimas consecuencias, y decide renunciar a impartir enseñanza alguna para consagrarse, anónima y humildemente, al cultivo de la sabiduría divina. Sin embargo, es disuadido de ello durante un sueño en el que se ve, en el día del Juicio Final, compareciendo con la cabeza gacha ante el Altísimo y, mientras espera ser castigado por su negligencia, recibe el siguiente mensaje: «¡Oh, siervo mío, no temas nada! Todo lo que te pido es que aconsejes a mis siervos», añadiendo que, después de haber experimentado esa visión, comenzó a enseñar a otros para mostrarles el camino evidente y los peligros a evitar, dirigiéndose a todos: alfaquíes, pobres de Dios, sufíes y simples creyentes.<sup>8</sup> Y eso es, exactamente, lo que hace a partir de ese momento, es decir, dedicarse plenamente a la enseñanza directa a un nutrido grupo de discípulos, y a la enseñanza indirecta, a través de sus escritos, al resto de la humanidad. Asimismo, constatamos que, a diferencia de lo que ocurría en el Magreb y al-Ándalus, en Oriente comienza a impartir enseñanzas formalmente. A partir de esta fecha, tampoco recibe más visiones confirmatorias de que es el sello de la santidad muhammadí. La misión, por tanto, ha sido plenamente asumida.

Tras dos años ininterrumpidos en la ciudad santa, emprende de nuevo al camino, acompañado de su fiel amigo Badr al-Ḥabašī y de Mağd al-Dīn al-Rūmī -un alto dignatario procedente de Malatya (la antigua Melitene romana, situada en Anatolia) al que ha conocido en La Meca- y, pasando por Medina y Jerusalén (donde escribe cinco textos en el curso de un mes), se dirige, a través de Bagdad y Mosul, hasta Konya, ciudad en la que permanece unos pocos meses antes de emprender nuevamente la marcha.

<sup>7</sup> *Futūḥāt*, I, pp. 47-51. V. Ibn ‘Arabī, *Las iluminaciones de La Meca. Textos escogidos*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 89 y ss.

<sup>8</sup> Claude Addas, *id.*, p. 225.

.....

Durante los siguientes doce años cruzará Oriente Medio en varias ocasiones y, al término de este prolongado periplo, en el año 612/1216, regresará a Anatolia, en donde fijará su residencia durante seis años. Puede que el motivo de tan prolongada estancia fuese que, una vez fallecido, ese mismo año, su amigo Maǧd al-Dīn al-Rūmī, contrajese matrimonio, tal como aseguran algunos biógrafos, con la viuda de éste, puesto que adoptó a su hijo, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. Siendo su hijo adoptivo y principal discípulo, al-Qūnawī recibió autorización para difundir las principales obras del maestro y también escribió, además de sus propios trabajos, importantes comentarios a las mismas.

Todavía en Konya, fallece, en el año 618/1221, Badr al-Ḥabašī, el inseparable amigo que lo ha acompañado en sus infatigables viajes durante todos estos años. Parece como si la muerte de su compañero de peregrinaciones -a la que hay que sumar la estabilización política de Siria, azotada desde hace tiempo por convulsas sucesiones dinásticas- inaugurase un nuevo periodo, en su vida y obra, caracterizado por el reposo y la culminación del trabajo emprendido hace mucho tiempo. Así pues, en el año 620/1223, cuando cuenta sesenta años de edad, se instala de manera definitiva en Damasco, ciudad que ya no abandonará, exceptuando fugaces visitas a otras zonas de Siria, hasta su fallecimiento, ocurrido diecisiete años después.

Una vez asentado en Damasco, acomete, en el año 627/1229, otra de sus principales obras, el libro titulado *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engastes de la sabiduría*), libro de carácter sintético que le es revelado por entero -según confiesa- en el curso de una experiencia onírica en la que recibe la visita del Profeta, quien sosteniendo en su mano el libro, le dice que lo tome y haga público para que la gente se beneficie de él. La obra consta de poco más de un centenar de páginas, repartidas en veintisiete capítulos y dedicadas a veintisiete profetas de las tres religiones monoteístas, desde Adán hasta Muhammad -que, según la tradición islámica, abren y cierran el ciclo de la profecía-, pasando por Idrīs, Salomón, Elías, Moisés, Jesús, por citar a unos pocos. Y, al concluir el primer capítulo, dedicado a Adán, escribe: «Cuando Dios me reveló, en mi más profundo centro, lo que Él había depositado en nuestro gran progenitor, recogí en este libro sólo lo que me dictó, aunque no todo lo que me fue dado, pues ningún libro podría contenerlo, al menos no en el cosmos tal como existe en este momento [...]. Lo he transcrito celosamente según lo que me fue mostrado. Aunque hubiese querido añadir algo, no hubiese podido».<sup>9</sup>

Dos años después, en el 629/1231, concluye la primera versión, en veinte volúmenes, de *al-Futūḥāt al-makkiya*. La segunda versión, de la que se conserva un manuscrito autógrafo, la finalizará un par de años antes de su muerte. De ese modo, el trabajo emprendido, durante su primera visita a La Meca, siguiendo la visión del joven eterno, el hablante silencioso, la unión de conocimiento, conocedor y conocido, fue elaborado a lo largo de un periodo de casi tres décadas, buena parte de ellas en constante movimiento por todo Oriente Medio.

---

9 *The Bezels of Wisdom*, Paulist Press, Nueva Jersey, 1990, pp. 45-6.



Esta verdadera enciclopedia de la sabiduría islámica, que consta de 560 capítulos, en consonancia con los 560 años lunares que abarcan desde el principio de la era islámica hasta el nacimiento del propio Ibn ‘Arabī, no sólo se atiende en muchas de sus secciones al orden de las aleyas coránicas, sino que nos brinda detalladas exposiciones sobre diversas facetas de la vida religiosa como, por ejemplo, metafísica, jurisprudencia, interpretación esotérica de las letras del alifato, comentarios a las azoras coránicas, consejos espirituales, diferentes significados de los actos rituales, estaciones del itinerario espiritual, etcétera, todo ello salpicado con distintas referencias autobiográficas. Sin embargo, con independencia de sus voluminosas proporciones, a pesar de su vasta longitud y extensión, no obstante la multitud de sus partes y capítulos, su autor nos advierte de que no ha agotado, ni mucho menos, la materia entera, limitándose a transmitir clara y concisamente (la palabra «conciso» en un texto de varios miles de páginas no deja de llamar la atención) los principales fundamentos en que se basa el método del sufismo. Y afirma rotundamente: «Este libro mío lo compuse, mejor diré, lo hizo Dios, que no yo, para provecho de la humanidad, pues todo él es una revelación de Dios».

A ese respecto, señala también que, para escribir tanto ésta como sus demás obras, nunca se atuvo a las pautas ordinarias de composición, sino que cuando su «necesitado y pobre corazón, vacío de todo conocimiento» recibía alguna inspiración, se limitaba a consignarla «por escrito en los términos exactos en que le eran ordenados». En ocasiones, la inspiración que le acometía era tan imperiosa que no dejaba de escribir hasta haber concluido el trabajo que tenía entre manos, como si tuviese que sacar de su mente, vertiéndolo en palabras, lo que le había sido revelado por la divina inspiración. Explica, además, que algunas obras las escribió por mandato divino, mientras que otras le fueron reveladas en sueños o mediante algún tipo de revelación mística.

En contra de lo que sostiene una leyenda muy difundida, según la cual fue asesinado por dos extremistas religiosos, lo único cierto es que Ibn ‘Arabī falleció apaciblemente en su lecho, en Damasco, el 22 de Rabī‘ II del año 638, correspondiente al 16 de noviembre de 1240, a la edad de setenta y cinco años. A lo largo de los siglos, la tumba original del maestro fue cayendo en el olvido y, a lo sumo, conocían su existencia, en el jardín de la casa de los Banū Zaḳī -últimos protectores del maestro andalusí-, algunos allegados e iniciados. Fue, a la postre, el sultán otomano Selim I, quien rescató la tumba del olvido y erigió, en 1518, la mezquita, ubicada en el monte Qāsiyūn, que hoy acoge sus restos.

## EL VIAJE INTERIOR

Más allá de sus abundantes desplazamientos por la geografía exterior, el Šayḥ al-Akbar fue, sobre todo, un intrépido viajero de la geografía interior. Creo, además, que si no fuese por sus viajes internos -que lo llevaron más lejos que ningún otro tipo de recorrido- no estaríamos hablando de sus viajes externos. Por esa razón, en esta sección del presente escrito, me gustaría que nos centrásemos en ese territorio íntimo y recóndito que es el paisaje más profundo del espíritu, en el que sólo se adentran los exploradores más osados.

El musulmán -e Ibn ‘Arabī constituye buena prueba de ello- es, ante todo, un viajero. El Islam no sólo es un itinerario que conduce, a través de la Revelación, desde el ser humano



.....

hasta Dios, sino que también alienta el movimiento cuando prescribe, al menos una vez en la vida, la peregrinación a La Meca, mientras que varias aleyas coránicas recomiendan encarecidamente recorrer constantemente la Vasta Tierra de Allāh, donde Él ha esparcido sus signos. Siguiendo este consejo, fueron y siguen siendo muchos los sabios que, al igual que Ibn ‘Arabī, han atravesado de manera infatigable la tierra y el mar siempre en pos de los signos divinos. Existen distintos tipos de viajes religiosos como, por ejemplo, peregrinaciones a lugares sagrados, recorridos por parajes remotos e inhabitados, visitas a maestros y tumbas de santos y, por supuesto, el viaje interior, efectuado en soledad y sin moverse físicamente del sitio, a través de la oración y el recuerdo de Dios, el cual conduce allí donde uno pierde toda referencia acerca de lugares y tiempos porque, como declara Ibn Arabī en uno de sus escritos: «La verdad sólo se revela a aquel que ha eliminado sus huellas y perdido hasta su nombre».<sup>10</sup> Este itinerario especial recibe los nombres de «Viaje Nocturno» y «Ascensión».

En el texto publicado en castellano como *El esplendor de los frutos del viaje (Kitāb al-Isfār ‘an natā’ig al-asfār)* -escrito, al parecer, una vez asentado en Damasco-, afirma que todo cuanto existe se halla inmerso en un viaje interminable: «El principio de la existencia es el movimiento. En ella, no puede haber inmovilidad, pues regresaría a su origen, que es la nada. Nunca jamás cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el inferior...». Asimismo, agrupa todos los viajes en tres categorías: desde Él, hacia Él y en Él. El viaje que procede de Allāh constituye el don de la existencia, el viaje en Él se caracteriza por la perplejidad y el asombro -puesto que Dios es unión de contrarios-, mientras que el trayecto que conduce a Él es de dos tipos, «por tierra y por mar», en referencia a la aleya coránica (C. 10: 22) que explicita que Dios es quien hace viajar a sus criaturas por tierra y por mar, y que algunos intérpretes relacionan, respectivamente, con la fe y el pensamiento racional o filosófico como caminos de aproximación a lo divino.

Nos advierte, además, de que, si bien todos los viajes parten de Allāh y conducen de nuevo a Él, el peregrino ha de saber que Dios va con él, paradójicamente, de principio a fin de su camino. Estemos donde estemos, Dios siempre nos acompaña, porque como declara el Corán: «Él está con vosotros dondequiera que estéis» (C. 57: 4).

Adán y Eva emprendieron, tras su expulsión del Paraíso, su propio viaje hacia el perdón. Por su parte, el profeta Idrīs acometió el viaje de la elevación, Noé el de la salvación, José el de la astucia y de la prueba, Moisés el de la cita con Dios, mientras que Muhammad emprendió el Viaje Nocturno y la Ascensión. Sólo este último se encuentra a salvo de los peligros inherentes a otra clase de itinerarios, puesto que no está motivado por la voluntad del sujeto, sino por una pura elección divina. En el contexto del sufismo, este periplo extraordinario, más allá de los confines del cuerpo y la conciencia del propio yo, es un hito que afrontan quienes son arrebatados por Dios y, más concretamente, como hemos señalado antes, por los santos que reciben su herencia espiritual de Muhammad. Según la tradición, la diferencia entre el Viaje Nocturno del Profeta y el de sus herederos es que, mientras el primero efectuó también con su cuerpo físico este recorrido, los segundos sólo lo llevan a cabo en espíritu.

---

<sup>10</sup> Ibn al-Arabi, *Textos espirituales*, Editorial SUFI, Madrid, 2004, p. 128

La sección denominada «Viaje Nocturno» se refiere, en concreto, a la travesía horizontal a lo largo de los reinos de la creación, simbolizados por los cuatro elementos clásicos (de tierra, agua, fuego y aire) y por los cuatro reinos naturales (mineral, vegetal, animal, humano), hasta arribar al emplazamiento desde el cual se emprende la «Ascensión» propiamente dicha, representado por el lugar de adoración más lejano, correspondiente a Jerusalén. Si la primera parte del viaje tiene un carácter horizontal y nocturno, la segunda es vertical y conduce directamente a la Luz de las luces. De ese modo, el Viaje Nocturno conlleva la disolución de la naturaleza compuesta y, en su curso, el viajero abandona los aspectos de su propia constitución correspondientes a los elementos y los reinos naturales, hasta que queda, en un profundo proceso de de-creación, totalmente despojado de sus envolturas materiales, y preparado para acometer la Ascensión. La primera envoltura en disolverse es la humana, merced a un tipo de muerte iniciática que, según explica nuestro autor, constituye un doloroso proceso de «contracción» drástica de la conciencia del mundo exterior y del propio yo. Esa muerte santificada -o pequeña muerte voluntaria, como la define en el segundo capítulo de *Futūḥāt*- libera de cualquier otra muerte, en consonancia con las palabras del Profeta: «Morid antes de morir». Estamos hablando, por supuesto, de la muerte mística del yo.

El Šayḥ al-Akbar aborda en diversas instancias los pormenores de su propio viaje supramundano. Sin duda, la principal es el *Libro del Viaje Nocturno (Kitāb al-Isrāʾ)*, escrito en Fez poco después de atravesar una experiencia de esa índole. También nos ha legado, en *Futūḥāt*, dos capítulos (el 167 y el 367) dedicados a este particular. En las páginas siguientes combinaremos el contenido de estos textos. En el primero de ellos, Ibn ʿArabī comienza diciendo que, tras partir de la tierra de al-Ándalus en busca de la casa santificada (es decir, Jerusalén), llevando por báculo la entrega, el esfuerzo por lecho y la confianza por alimento, se encuentra, en un lugar llamado la fuente de Arīn, con un joven de esencia espiritual, cualidades señoriales e inclinación angélica. El nombre de Arīn se refiere, según la geografía tradicional islámica, a un lugar mítico ubicado a igual distancia entre los cuatro puntos cardinales. Se trata, pues, de una alegoría referida al centro espiritual supremo del mundo pero también, desde un punto de vista microcósmico, a aquello que la antropología sagrada denomina «corazón». Esta interpretación parece bastante congruente, puesto que el capítulo donde consigna este encuentro se titula, precisamente, «El viaje del corazón».

Guiado, pues, por este joven angélico arriba al primer cielo, la esfera de la Luna. Aquí, el primer profeta, Adán, le instruye sobre los secretos relativos a la misericordia divina que abarca todas las cosas, así como al carácter provisional de cualquier tipo de padecimiento. Según le comunica Adán, el destino último de los seres -incluidos los malvados- es la felicidad absoluta porque todas las cualidades y nombres divinos, tanto los de rigor como los de misericordia, están regidos por el nombre del Todo-Misericordioso, alfa y omega de la manifestación. Si bien los seres malvados tienen asignada su morada eterna en el infierno, de acuerdo a la escatología islámica, ven transformado el fuego en gozo y deleite. Se trata, en definitiva, de seres cuya naturaleza es ígnea y que sufrirían, por tanto, si fuesen transportados al Paraíso. Es la misericordia universal la que tiene la primera y la última palabra en la existencia.

.....

A partir de este primer cielo, el viajero recorre, en ordenada sucesión, las restantes seis esferas celestiales, cada una de ellas regida por un determinado profeta con el que mantiene un instructivo diálogo sobre distintos aspectos doctrinales. De ese modo, en el segundo cielo, correspondiente a Mercurio, se encuentra con Jesús y Juan el Bautista, quienes representan, respectivamente, a espíritu y vida. Jesús le explica que la vida se difunde por doquier en el universo -hasta en las piedras- y que ambos principios (espíritu y vida) son inseparables.

En el tercer cielo, la esfera de Venus, habita José, arquetipo de la belleza y depositario del conocimiento poético y la oniromancia, quien le transmite la enseñanza de que uno tan sólo debe confiar en el sabor de su propia experiencia.

El cuarto cielo -esfera central del sol y corazón del cosmos- es el emplazamiento donde fue transportado Idrīs en cuerpo y alma. Con dicho profeta entabla un diálogo en el que Idrīs le explica que Dios siempre está de acuerdo con lo que se dice acerca de Él. Cualquier tentativa de definir la realidad última es correcta desde el punto de vista de lo que incluye y falsa si tenemos en cuenta todo lo que excluye.

El quinto cielo -también llamado el mundo del temor, la aficción y la cólera divina- es el punto donde emerge la divergencia y el conflicto en el dominio de la creación. Aquí, sostiene con Aarón, el profeta que preside esta esfera celestial, un substancioso diálogo donde ambos abordan un tópico fundamental en el pensamiento akbarī, esto es, la afirmación de la realidad del cosmos en contra de quienes sostienen que es una completa ilusión. Aarón le advierte que el desconocimiento de que el cosmos es una manifestación divina ha conducido a muchos a negar completamente su realidad, olvidando que la existencia del cosmos forma parte de la perfección divina.

Por su parte, el sexto cielo -el de Júpiter- es el reino del «amor celoso» y se halla bajo el arbitrio de Moisés, quien le explica que las revelaciones divinas (o teofanías) siempre asumen la forma de las creencias y necesidades del buscador. Cada vez que experimentamos una carencia -material o espiritual- lo que nos falta, en realidad, es Dios, y quien desea algo o a alguien por su belleza está prendado, en el fondo, de la belleza divina. Moisés también le habla de la «muerte mística», en alusión a las palabras coránicas «No me verás» (C. 7: 143), con las que Dios responde a la petición de Moisés de que le conceda la visión divina. Moisés explica a Ibn ‘Arabī que la anhelada visión de Dios sólo tuvo lugar una vez que murió a su yo ordinario.

El séptimo y último cielo -la esfera de Saturno, el dominio de la gravedad, la serenidad, la estabilidad y la trampa divina- está regido por Abraham. La vinculación de la presente esfera con la trampa divina tiene que ver con el hecho de que constituye el final de la ascensión a través de las esferas celestiales, con lo que el viajero puede creer que ha arribado a su destino final y ya no le queda ningún mundo que sobrepasar, ni ninguna nueva comprensión que alcanzar. Es en este emplazamiento donde se alza la Kaaba celeste, prototipo de la terrestre y meta de la peregrinación perpetua de los ángeles. Tal como le aconseja Abraham: «Estando presente con Dios en todo momento, haz que tu corazón sea como esta casa». Porque este portentoso viaje no transcurre, en definitiva, sino en el

mismo corazón del viajero, un corazón tan amplio y profundo como para albergar a Al-lāh, en consonancia con el dicho profético: «Ni los cielos ni la tierra pueden contenerme. Sólo el corazón de Mi siervo creyente me contiene».

La llegada al Azufaifo del Límite (*sidrat al-muntahā*) pone fin a la presente etapa de la ascensión. Este es también el punto donde, según las narraciones clásicas, el arcángel Gabriel deja a Muhammad para que prosiga a solas su recorrido. El Azufaifo del Límite, cubierto por una luz impenetrable, es descrito como un gran árbol resplandeciente del que mana un caudaloso río, diversificado en tres arroyos -Torá, Evangelios y Corán-, subdivididos a su vez en múltiples corrientes menores. Cada una representa un tipo de revelación y quien bebe de sus aguas recibe la herencia profética correspondiente.

Pero el viajero no se detiene aquí, sino que prosigue su trayectoria ascendente atravesando -según recoge en el capítulo 167 de las *Futūḥāt*- las esferas de las estaciones, las estrellas fijas, el cielo sin estrellas, el Pedestal, la Luz excelsa y el Trono del Misericordioso, el cual marca el límite superior de los cuerpos y las formas. Las esferas existenciales que visita en la siguiente etapa de su periplo son la substancia universal, la naturaleza sin componer, la Tabla preservada, el Cálamo supremo, la Nube primordial y la divina presencia del Uno-Único.

Ya en la cúspide de su ascensión -y citamos ahora el capítulo 367-, Ibn ‘Arabī cobra plena conciencia de que es el heredero de la sabiduría sintética de Muhammad al escuchar las palabras coránicas: «Di, creemos en Dios y en lo que ha descendido sobre Abraham, Ismael y Jacob y las tribus, y en lo que recibieron de su Señor Moisés, Jesús y los profetas. No hacemos distinción entre ninguno de ellos y nos sometemos a Él» (C. 3: 84). Y concluye diciendo: «De ese modo, alcancé, durante este Viaje Nocturno, los verdaderos significados de todos los nombres y vi que todos ellos remitían a un solo Nombrado y a una misma Esencia. Ese Nombrado era el objeto de mi contemplación y esa realidad esencial era mi propio ser. Porque mi viaje sólo ocurrió en mí mismo y sólo me condujo a mí mismo y, gracias a ello, llegué a saber que era un puro servidor sin el menor rastro de soberanía».

Es entonces cuando se emprende el retorno, pues el Viaje Nocturno y la Ascensión no constituyen sino la mitad del recorrido. La otra mitad consiste en el regreso a la vida cotidiana para ayudar a los demás. Si bien hay individuos que no vuelven nunca, quedando para siempre subyugados por el esplendor y la majestad de la presencia divina, la plenitud de la santidad sólo se completa a través del servicio a las criaturas. Así pues, aquellos que, como Ibn ‘Arabī, retornan para guiar a otros seres reciben el nombre de «conocedor» (*‘ālim*) y «heredero» (*wārīt*).

El término «heredero» alude, como hemos mencionado antes, al hecho de que los santos que llevan a cabo este viaje prodigioso reciben en su curso una determinada herencia profética. Heredar de un profeta o, como también escribe el Šayḥ al-Akbar, hablar la lengua de un profeta, significa que el santo en cuestión sigue de manera especial sus enseñanzas y manifiesta los carismas propios de ese legado profético. Recordemos que Ibn ‘Arabī establece una variada tipología espiritual formada por santos crísticos, mosaicos, muhammadíes y muchos otros. La principal diferencia entre los herederos muhammadíes

.....

y el resto de los santos es que, si bien estos últimos convocan a la adoración divina en el lenguaje de un profeta concreto, los herederos muhammadíes -también llamados *malamīyya* o Gentes de la Reprobación, la Inmutabilidad y la Realidad Esencial- convocan a la adoración en el lenguaje totalizador de Muhammad, el cual resume el mensaje de todos los profetas anteriores. El *malamī* acepta plenamente las condiciones de la vida ordinaria, respeta los velos que Dios ha interpuesto entre sí y su creación y cumple íntegramente el retorno a las criaturas apareciendo como una más de ellas.

Me gustaría efectuar ahora una breve digresión para resaltar que, a pesar de que la anterior descripción del Viaje Nocturno y la Ascensión está basada en una visión cosmológica tradicional, en la que la Tierra ocupa el centro y el lugar más bajo del universo, girando alrededor de ella las esferas planetarias, Ibn ‘Arabī era muy consciente de esta diferencia y, por eso, también consigna en otros escritos una visión heliocéntrica del mundo, más acorde con la perspectiva actual. Así pues, afirma claramente, en los capítulos primero y segundo de *Futūḥāt*, que «el movimiento de la Tierra, que no es aparente para nosotros, se produce en torno a su centro, puesto que es una esfera».<sup>11</sup> Y señala también que, si no percibimos el movimiento de la Tierra y de las estrellas, es «porque todos ellos se desplazan simultáneamente».<sup>12</sup> La lectura de Ibn ‘Arabī siempre es una caja llena de sorpresas. En cualquier caso, debemos tener en cuenta que, si esta última descripción se refiere al ordenamiento físico del universo, la que utiliza para describir el Viaje Nocturno y la Ascensión es una visión simbólica que se ocupa, no lo olvidemos, de describir acontecimientos internos o espirituales de un orden completamente distinto.

Tal vez convenga recordar, a este respecto, las palabras de Hossein Nasr: «La significación simbólica de las esferas homocéntricas de la astronomía ptolemaica, que revela la apariencia inmediata de los cielos, continúa siendo válida, tanto si en el espacio absoluto teórico de Newton o en el espacio curvo de la relatividad, la tierra se mueve alrededor del sol como si el sol se mueve alrededor de la tierra. Las esferas homocéntricas simbolizan estados del ser que están por encima del estado terrestre donde el hombre se encuentra actualmente. Los estados del ser siguen siendo reales, tanto si comprendemos y aceptamos el simbolismo natural que los mismos cielos nos revelan en nuestro contacto inmediato y directo con ellos, como si en nombre de otras consideraciones teóricas pasamos por alto esa apariencia inmediata y el símbolo que esta apariencia comunica».<sup>13</sup> Según lo anterior, lo que se ha dado en llamar «cosmología perenne» -definida, de acuerdo a la cita precedente, como una cosmología simbólica que procede de la mera observación- no estaría en contradicción con otro tipo de cosmologías, como las derivadas de la física newtoniana, relativista o cuántica, por ejemplo. Cada una de ellas se ocuparía de órdenes distintos de la realidad, si bien todos ellos coexistentes.

11 V. *Futūḥāt*, I, p. 123. Cf. Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabī, Time and Cosmology*, Routledge, Londres y Nueva York, 2008, p. 8.

12 *Futūḥāt*, II, p. 677. Cf. M. Haj Yousef, *id.*, p. 15.

13 Seyyed Hossein Nasr, *Sufismo vivo: Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Herder, Barcelona, 1985, p. 112.

Hemos acompañado a Ibn ‘Arabī en sus viajes por al-Ándalus, el Magreb y Oriente Medio, algunos de ellos, como su paso por las ciudades de Córdoba, Fez, Túnez y La Meca, jalonados por profundas y determinantes experiencias que marcarían el rumbo de su biografía y le llevarían a asumir la alta función espiritual, el sello de la santidad muhammadí, a la que siempre se creyó destinado. Pero no menos importante es su viaje de descenso, desde el centro supremo de la revelación muhammadí, la Kaaba, para enseñar a los demás, un viaje de enseñanza que le llevó a recorrer, durante dos décadas, varias veces Oriente Medio.

También nos hemos asomado al prodigioso itinerario del Viaje nocturno y la Ascensión, un recorrido íntimo que conduce más lejos o, si se prefiere, más cerca que ningún otro, puesto que, según nos dice, este viaje extraordinario no transcurre sino en el propio corazón del viajero.

Y ya para concluir, sólo quisiera añadir que, en sus escritos, Ibn ‘Arabī insiste en que se dirige a todos los seres humanos, no sólo a quienes son musulmanes nominalmente, sino a cualquier persona con independencia de sus creencias, puesto que la ley del Profeta -señala- «abraza a todos los seres humanos sin excepción, y su misericordia, en virtud de la cual nos ha sido enviado, abarca a todo el universo [...] Su comunidad engloba a todos los seres [...] Crean o no en él, todos forman parte de ella».<sup>14</sup>

Tal vez sea esta apertura, esta visión amplia y universal del Islam, una de las claves que explican la extraordinaria difusión y la vigencia de la obra de Ibn ‘Arabī a lo largo de los siglos.

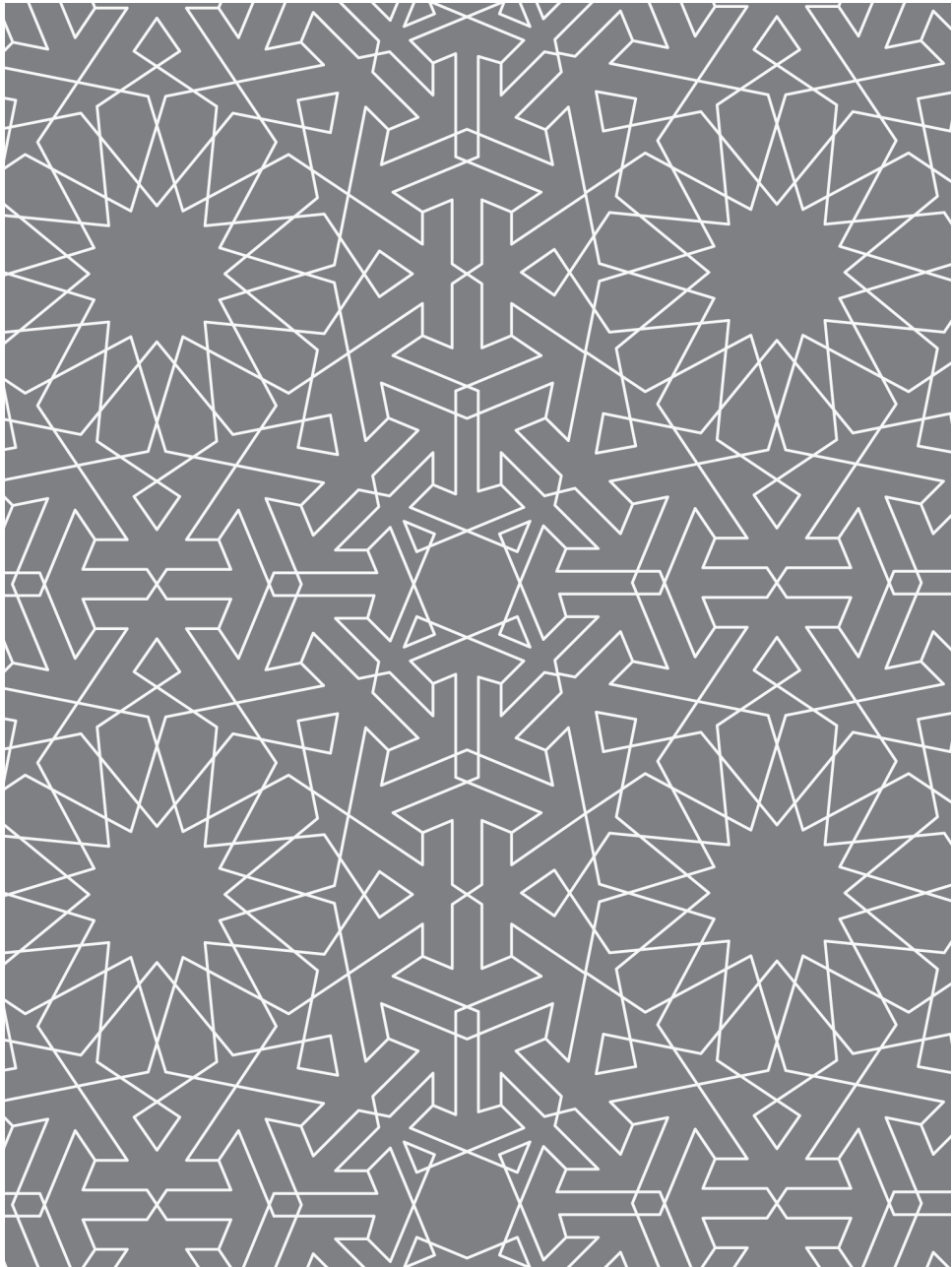
---

14 V. *Futūḥāt*, III, pp. 141-44. Cf. Claude Addas, *Ibn ‘Arabī et le voyage sans retour*, pp. 25-6.



**A NAU DE PEDRA**

**Claude Addas** (Francia)





Estes últimos decênios viram multiplicarem-se publicações sobre Ibn ‘Arabī e sua escola<sup>15</sup>: traduções e ensaios sucedem-se numa cadência acelerada e a doutrina de Ibn ‘Arabī é comentada, analisada, dissecada, com maior ou menor felicidade conforme o caso. É necessário constatar, todavia, que nenhum trabalho de envergadura foi efetuado até aqui sobre a obra poética de Ibn ‘Arabī em seu conjunto. Certamente, a partir de 1911, Nicholson publicou em Londres a edição e tradução do *Tarğumān al-ašwāq*<sup>16</sup> e, mais recentemente, alguns especialistas não temeram aventurar-se no *Dīwān* de Ibn ‘Arabī impresso em Būlāq<sup>17</sup>. Mas, sob o olhar do que resta a decifrar, estas temerárias incursões representam bem pouco. Elas não permitem, de qualquer forma, apreender o lugar eminente que ocupa a poesia na obra de Ibn ‘Arabī e menos ainda compreender o papel maior que lhe é atribuído como suporte doutrinal. Não tenho, é claro, a pretensão de preencher esta lacuna; meu propósito é, mais modestamente, fazer uma breve observação acerca desta *terra incognita* e das riquezas que ela encobre.

A viagem é um tema recorrente entre os místicos mulçumanos e um grande número de termos da léxica técnica do *tašawwuf* a ela se reporta, muitas vezes sem que nos demos conta disso: *sulūk*, *ṭarīq*, *mīrāğ*, *mawqif*, etc... são todos vocábulos para designar e descrever o que é fundamentalmente a busca de Deus: uma longa viagem que engaja o *viator* nas profundezas obscuras de seu ser para conduzi-lo em direção à resplandecente luz do Um sem segundo. Em Ibn ‘Arabī, a noção de viagem é onipresente e os quinhentos e sessenta capítulos das *Futūḥāt* nada mais são que um convite, a cada página reiterado, para se levantar âncora, sem mais delongas, já que também para nós será necessário cedo ou tarde cumprir a incontestável travessia<sup>18</sup>: “Pertencemos a Deus e é a Ele que retornaremos” (C. 2: 156).

Das múltiplas viagens que descreve Ibn ‘Arabī, a que eu gostaria de evocar é aquela à qual ele nos convida no capítulo 8 das *Futūḥāt*<sup>19</sup>. O *Šayḥ* ali evoca longamente a “Terra da Realidade” (*arḍ al-ḥaqīqa*), que foi modelada, ele nos diz, a partir do que sobrou da argila de Adão. Ela se situa no Mundo Imaginal (*‘ālam al-ḥayāl*) e faz portanto parte do *barzah*, “o istmo” que une todas as espécies de realidade. Nesta terra espiritual, na qual os corpos possuem consistência sutil enquanto os inteligíveis se revestem de uma forma, não a penetramos senão pelo “espírito”, o que não quer absolutamente dizer “pela imaginação”, no sentido comum da palavra, a qual só está apta a combinar as imagens recolhidas no mundo do sensível.

15 Ver os artigos de Martin Notcutt in *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. III, 1984, e vol. IV, 1986, e *Muhyiddin Ibn ‘Arabī: A Commemorative Volume*, ed. par S. Hirstenstein e M. Tiernan, Shaftesbury, 1993, pp. 328-339.

16 Mais recentemente, M. Gloton traduziu integralmente o *Tarğumān al-ašwāq* e o comentário de Ibn ‘Arabī. Cf. *L’interprète des désirs*, Paris, Albin Michel, 1996. Ver também a tradução parcial de Sami-Ali, *Le Chant de l’ardent désir*, Paris, Sindbad, 1989.

17 Ver R. Austin, “Ibn al-‘Arabī, Poet of Divine Realities”, in *Muhyiddin Ibn ‘Arabī: A Commemorative Volume*, pp. 181-190; R. Deladrière, “Le *Dīwān* d’Ibn ‘Arabī” in *JMLAS*, vol. XV, 1994, pp. 50 sqq.

18 *Fut.*, III, p. 223; sobre a noção de viagem em Ibn ‘Arabī, ver *Le Dévoilement des effets du voyage (K. al-Isfār ‘an natā’ğ al-asfār)*, ed. crítica e trad. francesa por D. Grill, Ed. de l’Éclat, 1994.

19 *Fut.*, I, pp. 126-131. Ver H. Corbin, *Corps spirituel e Terre celeste*, Paris, 1979, pp.164 sqq.



Estas explicações preliminares, que eu sucintamente resumi, são seguidas do testemunho de alguns viajantes espirituais que, tal como Dū l-Nūn al-Miṣrī, tiveram o privilégio de percorrer esta região prodigiosa: cidades de ouro, de prata, de açafraão, de almíscar, frutas de um sabor inaudito, oceanos de metais preciosos que se juntam sem que suas águas se misturem. O caráter “fantástico” destas descrições não deve nos despistar, a *ard al-ḥaḳīqa* não é um reino mítico. Ainda que seja *ma'nawīyya*, espiritual, nem por isso ela é menos real que o solo em que pisam nossos pés. Ela é inicialmente e antes de mais nada a Terra da mais pura Adoração dirigida a Deus<sup>20</sup>.

E é sem dúvida para lembrar-nos desta verdade essencial que Ibn 'Arabī nos relata em seguida que viu, neste mundo e despojada de seu véu, a Ka'ba falar a aqueles que realizavam as circumambulações rituais e outorgar-lhes ciências espirituais.

Mas o testemunho seguinte mergulha-nos num universo que não deixa de lembrar certas pinturas surrealistas:

“Vi neste mundo, relata o Ṣayḥ, um mar de areia tão fluida quanto a água; vi pedras, pequenas e grandes, atraídas umas pelas outras, tal como o ferro pelo ímã. Juntas umas às outras, elas não podem dissociar-se a menos que se intervenha diretamente, da mesma maneira que se separa o ferro do ímã sem que ele possa se opor. Mas ao se abster de fazê-lo, estas pedras continuam a aderir umas às outras em uma distância determinada. Ao se unirem todas, constituem a forma de um navio. Eu mesmo vi assim (formarem-se) uma pequena embarcação e duas naves. Quando uma nau é assim constituída, os habitantes a colocam na água e depois embarcam para viajar para onde melhor lhes parecer. O chão do navio é feito de partículas de areia ou de poeira soldadas umas às outras de maneira específica. Nunca vi nada tão maravilhoso quanto estas naves de pedra vagueando sobre um oceano de areia! Todas as embarcações tem a mesma silhueta; a nau possui dois costados atrás dos quais erguem-se duas enormes colunas mais altas que um homem. O solo do navio atrás é da altura do mar sobre o qual se abre, sem que um só grão de areia penetre no interior<sup>21</sup>.”

Estranha narrativa que se classificaria facilmente sob a rubrica dos *aḡā'ib*, estes *mirabilia* dos quais transborda a literatura árabe. Todavia, uma leitura atenta do vocabulário empregado por Ibn 'Arabī nesta passagem faz ver que esta “história fantástica” mascara um ensinamento doutrinal sutil. Não que se trate de simples alegoria. No *Mundus Imaginalis*, onde um quadrado pode ser redondo, onde o que é pequeno pode conter o que é grande, Ibn 'Arabī foi de fato uma testemunha, maravilhado por esta navegação singular.

Mas a relação desta experiência é menos pra ele a ocasião de nos surpreender que um meio de nos instruir discretamente sobre um princípio iniciático cuja cena descrita é, a

20 A esse respeito, cf. *Fut.*, III, p. 224, em que Ibn 'Arabī relata que somente aquele que realizou a servitude pura reside neste mundo, no qual ele próprio adora Deus há 45 anos.

21 *Fut.*, I, p. 129.

seus olhos, a expressão concreta<sup>22</sup>. Desse modo, ele tomou de empréstimo os termos-chave que ordenam esta narrativa de uma léxica específica da lingüística árabe. Se *baḥr* é um termo corrente empregado para significar o mar, ele é também aquele que, na léxica da poética árabe, serve a designar a métrica de um poema. Da mesma forma, *ramal*, que num uso corrente significa “areia”, é uma das dezesseis métricas da prosódia árabe clássica. O emprego de uma terminologia emprestada do léxico da poética árabe não tem evidentemente nada de fortuito. Situada nesse contexto, a história das naus de pedra que vagueiam sobre um mar de areia não tem mais nada de um delírio onírico: a nau (*safīna*) representa a *qaṣīda*, o poema árabe clássico; as pedras indissociáveis, são as *kalimāt*, as palavras que juntas umas às outras, formam versos cuja totalidade constitui o poema; os dois costados do navio figuram os dois hemistíquios do verso e as duas colunas remetem-nos aos dois “pilares”, *watad*, da métrica árabe. Assim, numa linguagem pouco criptografada, Ibn ‘Arabī nos mostra que a poesia é o meio privilegiado de “viajar” no mundo imaginal no qual ela veicula as realidades espirituais (*ḥaqāʾiq*) que, por natureza, são supra-formais.

Um outro texto de Ibn ‘Arabī, inédito, corrobora a interpretação que proponho desta passagem das *Futūḥāt*. Trata-se do *Dīwān al-ma‘ārif al-ilāhiyya* e, mais precisamente, do longo prefácio que inaugura esta vasta *Compilação dos conhecimentos divinos*<sup>23</sup>. Tive já a oportunidade, em outro momento<sup>24</sup>, de descrever este *Dīwān* a partir dos três manuscritos analisados por Osman Yahia<sup>25</sup>. Das diversas conclusões às quais levaram minhas investigações, lembrarei simplesmente esta: quando empreendeu a narração do *Dīwān al-ma‘ārif*, a intenção do *Ṣayḥ al-Akbar* era, segundo o que ele explica no início do texto, re-agrupar numa suma única a integralidade dos versos que ele compusera e dos quais guardava a lembrança ou o texto escrito<sup>26</sup>.

Mas a realização deste projeto colossal, ao qual ele não tinha condições de consagrar todo o seu tempo, exigiu numerosos anos. Ademais, compilações parciais da Suma no decorrer da redação começaram a circular antes que ela estivesse totalmente concluída -se é que algum dia ela o foi<sup>27</sup>- de maneira que desta *opus magnum* não possuímos mais que múltiplos fragmentos.

22 Note-se de passagem que uma expressão semelhante, a de “mar arenoso” ou ainda “mar empedrado”, encontra-se nas descrições cristãs medievais do “reino do Prestes João”, o qual, evidentemente, pertence ao *‘ālam al-ḥayāl*. Cf., Jean Delemeau, *Une histoire du paradis*, Paris, 1992, pp. 103 e 109.

23 Ms. B. N. 2348, ff. 35b-38; ms. Fatih, 5322, ff. 213-214b.

24 C. Addas, “A propos du *Dīwān al-ma‘ārif* d’Ibn ‘Arabī” in *Studia Islamica*, vol. 81, 1995, pp. 187 sqq.

25 *Histoire e classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damas, 1964, R. G. 101; destes 3 manuscritos, o de Paris, BN 2348, que conta 239 folios é o mais completo.

26 O *Dīwān Ibn ‘Arabī*, impresso em Bülāq, constitui possivelmente o prolongamento do *Dīwān al-ma‘ārif*, igualmente intitulado por Ibn ‘Arabī a *Grande Coletânea (al-Dīwān al-kabīr)*.

27 De fato, nada permite afirmar hoje em dia que exista um estudo comparativo completo do “Grande *Dīwān*” de Ibn ‘Arabī; O. Yahia constata, de sua parte (R. G. 102), que todas as cópias que ele consultou estão incompletas.

As observações que se seguem não esgotam, longe disso, os numerosos comentários e os desenvolvimentos doutrinários que exigiria o prefácio do “Grande *Dīwān*”. Elas demonstrarão ao menos, espero eu, o interesse que há, para os especialistas de Ibn ‘Arabī e para todos os ligados a seu ensinamento, na reunião de seus esforços em vista de reconstituir este monumento da poesia mística árabe.

“Louvado seja Aquele que criou o homem e lhe ensinou a eloquência (*bayān*) e que fez descer as quantidades (*maqādīr*) e as medidas (*awzān*)”.

Ibn ‘Arabī não é homem de incomodar-se com preâmbulos convencionais e se a doxologia é uma regra do discurso mulçumano -piedosamente repetitiva entre a maioria dos autores- em sua obra ela está longe de ser o cumprimento de uma obrigação exterior. Desde a primeira linha, ele toma a Revelação por testemunha<sup>28</sup> para anunciar, discretamente é certo, que os princípios maiores que regem a poética árabe -a eloquência, a harmonia, a simetria- são de instituição divina. E segue por considerações cosmológicas mais explícitas: Deus dotou o universo, sublinha ele, de uma estrutura análoga à aquela que ordena o *bayt al-šī‘r*, o verso de um poema<sup>29</sup>. Um como o outro repousa sobre duas “cordas” (*sabab*, termo que designa um dos principais elementos da métrica árabe); uma “leve”, que é o mundo espiritual, a outra “espessa”, que é o mundo corporal; dois “pilares” (*watad*, o segundo elemento métrico maior) o sustentam igualmente: um é a constituição e a geração das coisas, o outro sua decomposição e sua dissolução. Em suma, observa o *Šayḥ* al-Akbar, “o mundo são palavras em ritmo e rima”.

Dessas poucas linhas, cuja potente densidade doutrinária não deixa de surpreender, guardemos esta idéia essencial: enquanto fundamentos que participam da Sabedoria divina, a poesia é uma arte sagrada e propriamente universal, o eco terrestre de uma divina harmonia. Resta determinar sua função na economia da linguagem; Ibn ‘Arabī não tarda em fazê-lo.

Deus, afirma ele, dispôs as jóias do conhecimento espiritual e de seus segredos senhoriais na prosa e na poesia. Ele confiou este tesouro aos ‘*arīfūn*, os gnósticos, os quais, por temor dos plagiadores, dissimularam estes segredos sob o véu de termos alusivos e simbólicos. Dito de outra forma, a linguagem poética é espiritualmente necessária à humanidade decaída por constituir o suporte privilegiado aos conhecimentos sapienciais, dos quais ela assegura a transmissão perene para o uso exclusivo dos gnósticos. E é lembrando que o Profeta é o Mestre da linguagem, o detentor da “soma das palavras”, que o *Doctor Maximus* conclui esta singular *ḥuṭba*.

28 Os termos *bayān*, *awzān*, *maqādīr* são carregados de reminiscências corânicas; para *bayān*, cf. Corão 55: 4; para *maqādīr* (plur. de *miqdār*), cf. C. 13: 8; para *awzān*, da mesma raiz que *mizān*, cf. C. 55: 7.

29 Na prosódia árabe *bayt al-šī‘r* designe propriamente o verso por analogia com o *bayt al-šā‘r* que significa literalmente a “casa de pelo”, isto é, a tenda, assim como as denominações binárias dos elementos métricos fundamentais são emprestados dos materiais que participam da estrutura da tenda: as duas “cordas”, (*sabab*), os dois pilares (*watad*), as duas anteparas (*fāšila*); cf. *EP*, s.v. ‘*arūd*.

Tendo demonstrado a legitimidade e a necessidade dos místicos de recorrer à linguagem poética, Ibn ‘Arabī apresenta seu *Dīwān*. Inicialmente, de maneira global, afirmando que a suma poética provém integralmente de uma inspiração divina e que o pensamento especulativo aqui não tem lugar, e, em seguida, detalhadamente, enumerando uma longa série de termos técnicos, relativos às categorias dos homens espirituais, suas ciências, seus estados, seus graus, etc., que constituem, de certa forma, os tópicos do *Dīwān*. Estes termos, convém o Šayḥ al-Akbar, são obscuros; constituem uma espécie de código (e, observa ele, cada disciplina tem o seu) de que se servem deliberadamente os *awliyā’* a fim de impedir o acesso às ciências que ele transmite pelos não-iniciados.

Ao final deste prólogo, o autor expõe os motivos que o conduziram, de um lado, a dedicar-se à poesia e, de outro, a reunir o conjunto de seus versos numa coletânea. Na verdade, esta introspecção nos leva à chave da leitura da “Compilação dos conhecimentos divinos”, desde que decifremos todas as alusões doutrinárias e autobiográficas que a sustentam.

Três visões, que ocorreram em anos afastados uns dos outros, são, segundo esse testemunho, a origem da vocação poética do Šayḥ al-Akbar. A primeira evoca uma etapa crucial da conversão *stricto sensu* do místico andaluz: “Após um período de ‘ignorância’, durante o qual eu não distinguia as ciências verdadeiras das que não o são, Deus veio em meu socorro e enviou-me, durante meu sono, Muhammad, Jesus e Moisés. Jesus me exortou à ascensão e ao despojamento, Moisés me deu o “disco do sol” e previu-me a obtenção da “ciência do junto a Mim”<sup>30</sup> entre as ciências do *tawḥīd*, enquanto Muhammad ordenou-me: “Agarra-te em mim, serás salvo!”

Se, entre as inúmeras visões que pontuaram seu itinerário espiritual, o Šayḥ al-Akbar reteve esta, não é apenas porque ela determinou o seu início na Via<sup>31</sup>. Outros encontros “imaginais” foram igualmente decisivos para sua vida espiritual, especialmente o de Córdoba, em 1190, que o colocou em presença de todos os profetas enviados aos homens. Ibn ‘Arabī relata este episódio no prefácio do *Dīwān al-ma‘ārif*, parece-me, porque ele destaca um aspecto fundamental da missão atribuída ao Selo da santidade muhammadiana.

Notemos que os três profetas que vêm ao encontro de Ibn ‘Arabī e, sublinhemos, lhe trazem assistência, são os representantes das três tradições maiores oriundas da tradição abrahâmica. Por outro lado, sabemos que, na perspectiva da hagiologia akbari, o Selo muhammadiano é o herdeiro por excelência de todos os profetas e, a *fortiori*, destes três Enviados. É, portanto, mais que provável que esta visão trate precisamente do estatuto do Selo muhammadiano, enquanto *wārīṭ*, herdeiro dos profetas e particularmente de Muhammad, Jesus e Moisés. Mas ela sugere também, de maneira discreta, que as três comunidades -muçulmana, cristã e judaica-, representadas por esses três profetas, são particularmente o alvo de seu ensinamento.

30 A “Ciência que se encontra junto a Mim” (*al-‘ilm al-ladunnī*) é a ciência própria ao Ḥaḍīr, o interlocutor de Moisés no episódio corânico da surata da Caverna (C. 18: 65) e o protótipo dos *afrād*. A esse respeito, ver M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, cap. 7.

31 Sobre as circunstâncias e as conseqüências imediatas desta visão no destino de Ibn ‘Arabī, ver C. Addas, *Ibn ‘Arabī ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, pp. 61-63.

Em outras palavras, a missão do Selo muhammadiano -em contrapartida ao apoio que lhe deram seus enviados- é ajudar por sua vez suas respectivas comunidades, incluindo a preservação, por meio de seus ensinamentos, das verdades essenciais e imutáveis subjacentes às tradições às quais se referem.

Esta tripla intervenção profética ocorre, conforme o que relatei em outros trabalhos, antes de 1184 e leva Ibn ‘Arabī a engajar-se na *ṣuḥba*, a irmandade dos mestres espirituais.

Mencionado aqui de forma sucinta, o segundo episódio situa-se quase vinte anos mais tarde, quando Ibn ‘Arabī vê celebrar-se sua união nupcial com cada uma das estrelas do céu e cada uma das letras do alfabeto. No *Kitāb al-Bā’*, onde ele relata longamente esta misteriosa cerimônia<sup>32</sup>, Ibn ‘Arabī especifica que ela ocorreu em Bougie, no mês do Ramadan (junho) 1201 e que um intérprete de sonhos fez dela a seguinte interpretação: “Este é o oceano sem fundo; aquele que teve esse sonho receberá uma parte das ciências celestes, das ciências ocultas e dos mistérios das estrelas como ninguém mais obteve em sua época.”

É importante ressaltar que esta visão coincide com um marco importante no destino de Ibn ‘Arabī: tendo se despedido do al-Andalus, ele se dirige a Tunis, de onde partirá definitivamente para o Oriente. Diversos eventos espirituais maiores marcam este “período ocidental” de sua vida que está prestes a se acabar: em 1190 em Cordoba, Ibn ‘Arabī assiste a uma assembléia geral dos profetas que -segundo Ğandī<sup>33</sup>- vieram felicitá-lo por ser ter sido designado a assumir a função de Selo da santidade muhammadiana.

Em 1198, em Fez, Ibn ‘Arabī tem a confirmação desta eleição durante sua “ascensão celeste” (*mi’rāğ*), a viagem espiritual, que, após o Profeta, o conduz de céu em céu até a Presença divina e da qual o *Kitāb al-Isrā’* é o testemunho ardente. Enfim, alguns meses antes de sua parada em Bougie, em novembro de 1200, ele chega à estação da Proximidade (*maqām al-qurba*), que, segundo ele, situa-se imediatamente abaixo da estação da profecia legiferante<sup>34</sup>.

Vista sob este ângulo, as núpcias celestiais de Ibn ‘Arabī em Bougie revestem-se de um significado dos mais claros. Os astros e as letras que estão no centro desta história conduzem expressamente às ciências esotéricas e sagradas que são, na tradição islâmica, a ciência das letras (*ilm al-ḥurūf*) e a astrologia (*ilm al-nuğūm*). Lembremos que, para Ibn ‘Arabī assim como para muitos sufis, a ciência das letras pertence aos *awliyā’*, aos santos, e constitui uma das evidências mais consistentes da autenticidade de suas realizações espirituais<sup>35</sup>. Além disso, Ibn ‘Arabī relata em um de seus poemas que um “mensageiro” (*rasūl*) veio encontrá-lo em Sevilha para anunciar-lhe sua qualidade de herdeiro (*wirāṭa*) e lhe declara: “A ciência das letras é para nós a prova de que você é o Imām”<sup>36</sup>.

32 *Kitāb al-Bā’*, Cairo, 1954, pp. 10-11. Ver igualmente o “Kitāb al-Kutub”, *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, Hayderabad, 1948, p. 49.

33 *Šarḥ fusūs al-ḥikam*, Mashhad, 1992, p. 431.

34 *Fut.*, II, p. 261.

35 Sobre esta questão ver D. Gril, “La Science des lettres”, *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, 1989, cap. 8, pp. 385-487.

36 *Dīwān Ibn ‘Arabī*, p. 348.

Estas indicações sugerem que a visão de Bougie inscreve-se no ciclo de revelações concernentes à eleição de Ibn ‘Arabī como Selo da Santidade. Ela nos revela, além disso, um outro aspecto do encargo que ele é chamado a assumir: O Selo muhammadiano é o depositário e o guardião das ciências esotéricas das quais ele deve garantir a transferência integral aos santos que o sucederão até o Último Dia.

As indicações seguintes, que não aparecem nos outros textos relativos à visão de Bougie, levam-nos, de maneira inesperada, ao cerne do problema debatido na *ḥuṭba* do *Dīwān al-ma‘ārif*. Durante essas núcias, conta Ibn ‘Arabī:

“Deus me fez ouvir em meu peito o ranger dos Cálamos (*ṣarīf al-aqlām*) [que escrevem o destino das criaturas]<sup>37</sup>; era uma melodia em dois ou três tempos, conforme o ritmo diminuía ou aumentava. ‘Que refrão é esse?’, perguntei. ‘É a audição poética (*al-samā‘*)!’, responderam-me. ‘E de que me serve a poesia?’ - ‘Ela é a origem de tudo; a linguagem poética é a essência imutável (*al-ḡawhar al-tābit*), enquanto a prosa é a consequência imutável (*al-far‘ al-tābit*)!’”

Diálogo fulgurante de que Ibn ‘Arabī se aproveita para retornar à onipresença da arte poética na Criação; não há som na natureza, ressalta ele, que não seja regularmente ritmado, arquitetura que não seja engenhosamente ordenada. Que seja.

Mas qual a relação entre isso e aquilo, entre o caráter providencial da linguagem poética e a função do Selo muhammadiano tal como a representa -penso eu- a união de Ibn ‘Arabī com as estrelas e as letras do alfabeto?

O relato da terceira e última visão mencionado no prefácio do *Dīwān al-ma‘ārif* dá pleno sentido ao relato precedente:

“A razão que me levou a proferir poesias é que vi em sonho um anjo que me trazia um pedaço de luz branca. Dir-se-ia um pedaço da luz do sol. “O que é isso?” -perguntei. “Esta é a sura *al-ṣu‘arā‘* (*Os poetas*)”, respondeu-me ele. Eu a engoli e senti um cabelo (*ṣa‘ra*) que subia do meu peito à minha garganta, depois à minha boca. Era um animal com uma cabeça, uma língua, olhos e lábios. Ele estendeu-se até que sua cabeça atingiu os dois horizontes, o do Oriente e o do Ocidente; depois contraiu-se e retornou ao meu peito. Soube então que minha palavra atingiria o Oriente e o Ocidente. Quando voltei a mim, declamei versos que não provinham de nenhuma reflexão intelectual. Desde então, esta inspiração nunca mais acabou. Foi por causa dessa contemplação sublime que eu reuni todos os versos dos quais me lembro. Mas, ainda mais numerosos são aqueles de que eu me esqueci! Tudo que está contido nesta coletânea é somente, graças a Deus, [o fruto] de uma projeção divina, de uma inspiração santa e espiritual, de uma herança celestial e esplêndida.”

37 A expressão *ṣarīf al-aqlām* figura em vários relatos da “ascensão céleste” do Profeta (*mi‘rāj*); cf. Muslim, *Īmān*, 263.

Há neste texto um termo que o leitor assíduo dos *Futūḥāt* notará: *šāʿra*, “cabelo”. Com efeito, este termo aparece no prólogo que inaugura esta obra maior e no qual Ibn ʿArabī descreve a visão durante a qual, em 1202, na Meca, o Profeta Muhammad em pessoa o consagra Selo da santidade muhammadiana. Pois, nesta cerimônia, o profeta lhe declara: “Há em ti um fio de cabelo (*šāʿra*) meu que já não pode suportar permanecer longe de mim e que governa tua realidade íntima”<sup>38</sup>. Coincidência? Resignar-nos-íamos facilmente com esta explicação se o mesmo vocábulo não aparecesse novamente em outro texto do *Futūḥāt*, relativo também ao Selo muhammadiano: “Seu estatuto em relação ao Enviado de Deus, declara Ibn ʿArabī no capítulo 382, é de um cabelo (*šāʿra*) do seu corpo em relação ao corpo inteiro.”<sup>39</sup>. Nestes dois textos, é necessário acrescentar uma menção elíptica do capítulo 2 do *Futūḥāt* na qual Ibn ʿArabī emprega novamente *šāʿra* para ilustrar a relação sutil que ele tem com o Profeta<sup>40</sup>.

Assim, por três vezes, o Šayḥ al-Akbar recorreu à imagem do “cabelo” para estabelecer a relação entre o Selo muhammadiano e o Profeta. E não me surpreenderia que em um exame minucioso do vocabulário poético de Ibn ʿArabī aparecessem outras ocorrências deste termo.

De qualquer forma, podemos pensar que o “cabelo” que, na visão dita anteriormente, sai de seu peito para transformar-se num ser vivo e crescer até abraçar os “dois horizontes” antes de reintegrar-se à sua pessoa, simboliza exatamente a ligação sutil que une o Selo muhammadiano à “Realidade muhammadiana” (*ḥaqīqa muḥammadiyya*), que é a fonte de toda santidade (*walāya*)<sup>41</sup>. Por outro lado, como nota Ibn ʿArabī, sua extensão configura a propagação da doutrina akbariana. Enfim, esta visão reveladora da influência de sua obra realça, claramente, a dimensão verdadeiramente universal do magistério do Selo da santidade muhammadiana.

E isso não é tudo. Um estreito parentesco une os tres termos: šuʿarāʾ - título da sura que Ibn ʿArabī absorve-, *šāʿra*, “o cabelo” que procede desta “comunhão” e šīʿr, a poesia que esta visão engendra. De fato, todos esses vocábulos provêm da raiz š-r que expressa a idéia de “conhecer”, “perceber”, de maneira ao mesmo tempo imediata e global. O próprio título do *Dīwān al-maʿārif* tem uma relação evidente com este significado original.

Além disso, a sobreposição de vários textos sugere que essa relação morfológica é combinada com uma relação semântica mais sutil que se entrelaça ao conceito de Selo muhammadiano. O comentário que acompanha a afirmação do capítulo 382 das *Futūḥāt*, segundo a qual o estatuto do Selo muhammadiano em relação ao Profeta é análogo ao de um cabelo em comparação ao corpo, é muito instrutivo a esse respeito.

38 *Fut.*, I, p. 3.

39 *Fut.*, III, p. 514.

40 *Fut.*, I, p. 106.

41 É inclusive provável que seja em referência a esta visão - que se situa no mais tardar em 594h., data na qual Ibn ʿArabī redige o *Kitāb al-Isrāʾ*, que comporta numerosos poemas - que Ibn ʿArabī emprega a seguir este termo. Tudo isso demonstra a que ponto “a escolha de uma palavra em Ibn ʿArabī nunca é fortuita, sua repetição menos ainda”, como observou M. Chodkiewicz, cf. *Un Océan sans rivage*, Paris, 1992, p. 105.



“... É por isso -explica Ibn ‘Arabī sobre o selo- que só o percebemos (*yus‘aru*) de maneira global sem conhecê-lo (desta vez: *yu‘lamu*) de maneira específica, exceção feita àqueles a quem Deus os faz conhecer, ou aqueles aos quais ele mesmo revela sua identidade e que nele crêem. Assim ele foi designado como um “cabelo” (*šā‘ra*) em relação à *šū‘ūr*, a percepção sutil. Esta percepção é análoga àquela que nos permite detectar, diante de uma porta fechada, um movimento que sinaliza a presença de um animal na casa, sem que possamos saber exatamente a que espécie ele pertence, ou perceber (novamente *yus‘aru*) que se trata de um indivíduo, sem que sejamos capazes de determinar sua identidade [...]. É devido a essa característica tênue que designamos isso como *šū‘ūr* percepção sutil (e não como *‘ilm*)<sup>42</sup>.”

Em outras palavras, a presença do Selo muhammadiano neste mundo permanece necessariamente discreta e não mais palpável que um fio de cabelo entre os dedos.

Voltemos à linguagem poética; sua função não é, exatamente, fazer-nos pressentir as verdades sutis sem formulá-las aberta e distintivamente? É o que anuncia Ibn ‘Arabī nas linhas precedentes ao relato da visão da sura *al-Šu‘arā*?

“Não foi proibido ao Profeta utilizar a poesia porque ela seria intrinsecamente desprezível ou de uma categoria inferior e, sim, porque ela é baseada em alusões (*išārāt*) e símbolos (*rumūz*), pois a poesia é o conhecimento sutil (*šū‘ūr*). Ora, é incumbência do Enviado ser claro para todos e empregar expressões tão claras quanto possível.”

Finalmente, é importante ressaltar que o “cabelo”, que simboliza o estatuto do Selo muhammadiano enquanto manifestação da face “oculta” do profeta, a de sua *walāya* absoluta, nasce de uma sura do Corão que Ibn ‘Arabī absorveu anteriormente e, portanto, integrou devidamente em sua pessoa. Segue-se, se adotarmos a conclusão que Ibn ‘Arabī tira dessa visão, que suas palavras, ou seja seu ensinamento, que é chamado a espalhar-se pelo universo, alimenta-se literalmente do Corão, de onde extrai sua fonte. Que das 114 suras do Corão, seja a vigésima sexta, denominada *al-Šu‘arā*, a que lhe foi oferecida, sugere que a poesia representa um aspecto essencial do seu ensinamento assim como deixa implícito que a poesia em questão não tem absolutamente nada de poesia “profana”.

Um outro texto de Ibn ‘Arabī confirma, como se fosse necessário, o papel determinante da sura 26 no desenvolvimento de sua vocação poética. Trata-se do título do capítulo 358 das *Futūḥāt* -que corresponde à sura 26<sup>43</sup>-, tal como aparece no sumário do início das *Futūḥāt*:

“Do conhecimento dos três segredos cujas luzes são diversas (...). É a partir desta “morada” [sura 26], que me pus a proferir poesias, durante um retiro que fiz e ao longo do qual atingi esta ‘morada’.”<sup>44</sup>

42 *Fut.*, III, 514; sobre a distinção operada por Ibn ‘Arabī entre *‘ilm* e *šū‘ūr*, ver igualmente *Fut.*, III, p. 458.

43 Sobre a correspondência entre os 114 capítulos desta seção e as 114 suras do Corão, cf. *Un Océan sans rivage*, cap. 3.

44 *Fut.*, I, p. 22.



.....

Sabemos, graças a uma das cópias do *Dīwān al-maʿarīf*<sup>45</sup>, cujo prefácio contém certas informações que só existem ali, que a visão da sura *al-Šuʿarāʾ* ocorreu enquanto Ibn ʿArabī efetuava um retiro. De que se trata do mesmo retiro em que ele viu sua ascensão à “morada” da vigésima-sexta sura<sup>46</sup>, não resta, para mim, nenhuma dúvida.

De qualquer forma, é notável que neste texto Ibn ʿArabī enfatize os três primeiros versos da sura que lhe traz o anjo, o que significa, provavelmente, que estes três versos contêm, de maneira sintética, a essência da “morada” correspondente à sura 26.

Como, então, não fazer a relação entre os “três segredos” do capítulo das *Futūḥāt* relativo à sura 26, os três primeiros versos que estão no coração deste acontecimento e as três visões que balizam o prefácio do *Dīwān al-maʿarīf*?

Mais ainda, o primeiro dos três versículos da sura *al-Šuʿarāʾ* é composto de três letras “luminosas” (*tāʾ-sīn-mīm*) e a primeira das três visões mencionadas no prefácio subdivide-se em três visões, as dos três profetas, Muhammad, Jesus, Moisés...<sup>47</sup>

Percebemos melhor, recortando estes textos, o paralelo estabelecido por Ibn ʿArabī entre a função do Selo muhammadiano e a função da linguagem poética. Os Enviados, tendo como missão essencial “chamar” os homens à adoração de um Deus único e à observação de Suas leis, devem empregar uma linguagem clara, acessível a todos. A utilização da poesia, que é essencialmente uma linguagem alusiva provida de expressões simbólicas e portanto ambivalentes, é formalmente incompatível com tal missão.

O papel do Selo muhammadiano, por outro lado, é mais secreto<sup>48</sup>. “Guardião do tesouro”, segundo uma expressão de Qāṣṣānī, ele zela para que as verdades sapienciais que sustentam a revelação profética -e que a corrupção dos corações e dos costumes proíbem mostrar à luz do dia- permaneçam intactas e vivas até o Fim dos Tempos. Silencioso sem ser mudo, transparente sem ser ausente, o Selo muhammadiano assegura secretamente a transmissão integral do “Depósito Sagrado” ao uso daqueles que souberam permanecer dignos. Da mesma forma que suas intervenções na esfera da santidade fazem uso de modalidades sutis, também é por meio de alusões e símbolos que se expressa, a fim de que nenhum olhar impuro profane a mensagem secreta destinada aos *awliyāʾ* dos “dois horizontes”. Fundamentalmente ambivalente, o discurso poético oferece, mais que qualquer outra forma de linguagem, as garantias indispensáveis de inviolabilidade: somente as almas puras podem decifrar com sucesso os enigmas e os símbolos que o alimentam.

Pode-se ver, claramente, que lógica sutil relaciona as núpcias de Ibn ʿArabī em Bougie, que o colocam como “guardião das ciências secretas”, ao mistério da linguagem poética,

45 Trata-se do ms. de Berlin 7746, spr 1108, cujo segundo *folio* reproduz, com indicações suplementares que não figuram nos dois outros manuscritos, o relato relativo a esta visão.

46 Lembremos que em Ibn ʿArabī as 114 suras do Corão são “moradas espirituais”, etapas sucessivas em direção ao conhecimento supremo; cf. *Un Océan sans rivage*, cap. 3.

47 Sublinhemos que o cap. 358 contém numerosos ternários; notadamente o dos 3 Profetas, Moisés, Jesus, Muhammad.

48 Voir à esse respeito M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cap. 9.

ao qual ele é iniciado nesta ocasião. Entre o Selo dos santos e a Poesia, a cumplicidade é estreita: ambos possuem o mesmo estatuto sutil, ambos partilham a mesma função pois tanto um quanto outro tem a vocação de preservar o “Depósito Sagrado.”

A partir da leitura que proponho destes três relatos que iniciam os poemas do *Dīwān al-maʿārif*, há dois pontos essenciais a reter. En premier lieu, chacun des événements visionnaires qu'ils relatent éclaire un aspect particulier de la fonction du Sceau muhammadien et correspond en même temps à une étape précise de *l'odyssée* qui, depuis sa conversion en Andalus conduit Ibn Arabī au faite de la sainteté, à la Mecque, en 1202.

Primeiro, cada um dos eventos visionários relatados ilumina um aspecto particular da função do Selo muhammadiano e, simultaneamente, corresponde a uma etapa precisa da odisséia que, após sua conversão no al-Andalus, conduz Ibn 'Arabī ao apogeu da santidade, na Meca, em 1202.

Segundo, neste prefácio onde Šayḥ al-Akbar diz abertamente o que insinuou com palavras veladas no capítulo oito das *Futūḥāt*, oferece-nos uma exposição tão densa quanto notável sobre a função basicamente iniciadora que ele atribui à poesia. De um extremo ao outro do texto, invocando tanto argumentos doutrinários quanto sua própria experiência espiritual, Ibn 'Arabī se dedica a mostrar que a poesia é o veículo privilegiado do conhecimento espiritual em relação ao qual ela é ao mesmo tempo um meio de acesso e um modo de expressão. Assim como o Mundo Imaginal provê os inteligíveis puros de uma consistência formal, a poesia, que deste se alimenta, consegue captar as fulgurantes *ḥaqāʾiq* para inscrevê-las, no espaço de um instante, numa forma gráfica e sonora.

Seguramente, Ibn 'Arabī não é o único místico muçulmano a considerar a linguagem poética como o tipo de discurso mais apto a sugerir o que, por natureza, é indizível e, conseqüentemente, escapa à representação intelectual. Outros espirituais muçulmanos, como En second lieu, cette préface où le Shaykh al-akbar dit ouvertement ce qu'il insinue à mots couverts dans le chapitre huit des *Futūḥāt*, nous offre un exposé aussi dense que remarquable sur la fonction proprement initiatrice qu'il assigne à la poésie. Ibn al-Fāriḍ ou Rūmī, compreenderam que a potência encantatória do ritmo poético e o envolvimento produzido pelo eco sonoro da rima são adequados para abolir os limites empíricos do espaço e tempo, além dos quais situam-se exatamente as realidades espirituais. Mas, coube a Ibn 'Arabī proclamar com veemência que a poesia é por excelência a “nau” que guarda o tesouro do *bayt al-walāya* e assegura sua viagem pelas águas tumultuosas dos séculos, contra ventos e marés.

(Texto traduzido por Rosana Guimarães e Virgínia Gazini, e revisado por Bia Machado).

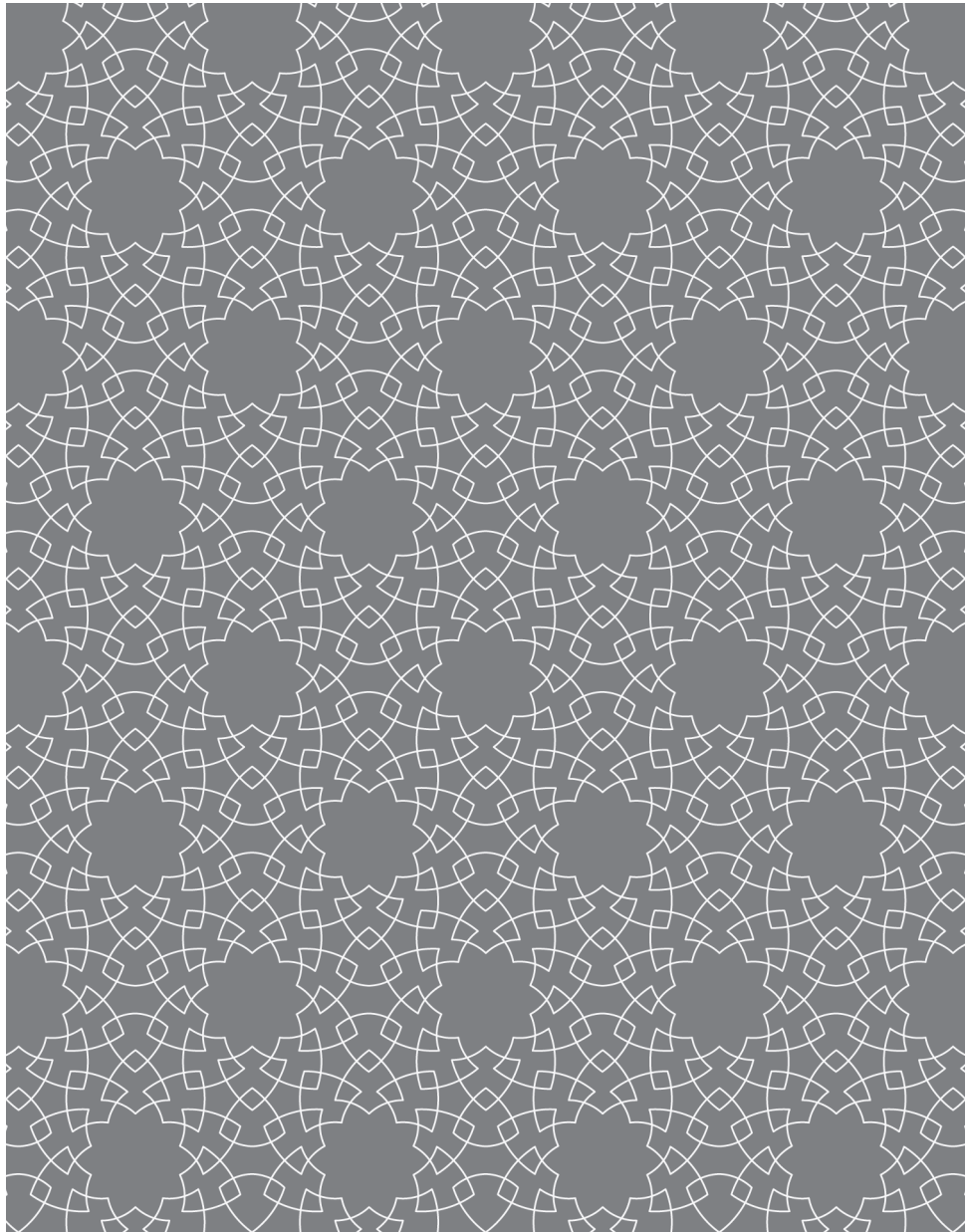


**LA ESCALA ESPIRITUAL EN EL SUFISMO  
Y EN LA OBRA DE WOLFGANG LAIB**

**Antoni Gonzalo Carbó** (Universidad de Barcelona)

*Lo que es «alcanzable mediante una escalera, no me interesa».*

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*.



Una escalera de piedra por la que se asciende al monte Canigó. Pero la escalera no llega a la cima, tiene un fin: el resto de la montaña, hasta la cumbre, está cubierta de árboles verdes. La escalera desaparece en medio de la vegetación. Al final, en la hendidura de la montaña, hay una cueva, toda ella recubierta de cera de abejas. Esta intervención en el paisaje natural realizada por el artista alemán Wolfgang Laib y que lleva por título *Chambre de cire pour la montagne* (2000), expresa muy bien la idea del viaje iniciático. La piedra, el verdor del paisaje y la cera parecen convertirse aquí en tres materiales simbólicos que tienen una clara procedencia sufi. La asociación no es baladí: en el texto del catálogo aparece una cita del más grande de los poetas místicos persas, Ġalāl al-Dīn Rūmī, al que el artista admira y dedicó una de sus obras. El tema de la escala es recurrente en la obra de Laib. El artista ha confesado en numerosas ocasiones el sentido metafísico, espiritual, que envuelve su pensamiento y su obra. Así pues, la escala no es para él una mera construcción arquitectónica, sino un símbolo del viaje iniciático<sup>49</sup>, del ascenso, de la progresión interior. Al igual que otros artistas contemporáneos como Constantin Brancusi o Anselm Kiefer<sup>50</sup>, la escalera es una *scala perfectionis*, un medio por el que se asciende en el *itinerarium in Deum*.

---

49 (\*) Abreviaturas adicionales: ár. = árabe; IFRI = Institut Français de Recherche en Iran, Teherán; per. = persa.

Para un conocimiento sobre el viaje espiritual, gnóstico o iniciático y el desplazamiento, véanse: Agamben (*et al.*), *Le voyage initiatique*, o.c.; AA. VV., *Voyage imaginaire, voyage initiatique: actes du congrès international de Vérone*, 26-28 abril 1988, Moncalieri: Centro interuniversitario di ricerche sul «Viaggio in Italia», 1990; J. J. Collins; M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany: State University of New York Press, 1995; I. P. Couliano (Culianu), *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona, 1993; *id.*, *Experiencias del éxtasis*, Barcelona, 1994; M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960; M. Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, París: Cerf, 1987; C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París: Cerf, 1987; M. Maffesoli, *El nomadismo. Vagabundos iniciáticos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004; J. Purce, *The Mystic Spiral, Journey of the Soul*, Londres: Thames and Hudson, 1974; R. M. Torrance, *La búsqueda espiritual: La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*, Madrid: Siruela, 2006.

50 Se puede consultar nuestro artículo: «La visión de la escala en la mística judía a partir de “El sueño de Jacob” de Anselm Kiefer», *Aurora. Papeles del “Seminario María Zambrano”*, 6 (2004), pp. 91-103.

El viaje inmóvil, sin salir de uno mismo, al «país del *no-donde*», del que nos habla Suhrawardī, el «viaje sin fin» o «viaje sin retorno» que recorre Ibn ‘Arabī alrededor de la Ka’ba del corazón, el viaje circular (*mustadīr*) de Aḥmad Sirhīndī que es un viaje hacia la patria interior<sup>51</sup>, es el que en la geografía visionaria del arte persiguieron artistas viajeros por tierras del Magreb como Klee, Matisse y Emil Schumacher, o de oriente, como Wolfgang Laib y Bill Viola<sup>52</sup>.

## 1. EL VIAJE A NINGÚN LUGAR

Muchas de las instalaciones de Laib, como por ejemplo las celdas construidas como espacios de recogimiento, espacios interiores, en sus reminiscencias funerarias, muestran un buscado acercamiento a la tradición oriental. Las instalaciones de Laib son espacios de aislamiento y meditación. La cera de abeja es uno de los elementos más recurrentes en la obra del artista alemán, tal como evidencian algunas esculturas-instalaciones convertidas en habitáculos en los que las paredes y el techo están recubiertos de este material, como por ejemplo *Passage (Pasaje)*, 1992) y *Wax Room (Habitación de cera)*, 1992).

51 Para una reflexión sobre el viaje espiritual, gnóstico o iniciático en el contexto más propiamente musulmán que nos ocupa, véanse: C. Addas, *Ibn ‘Arabī et le voyage sans retour*, París: Seuil, 1996; M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique en terre d’Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina; París: Peeters; Institut Français de Recherche en Iran, 1996; J. E. Bencheikh (comp., trad. y pres.), *Le Voyage nocturne de Mahomet suivi de L’aventure de la parole*, París: Imprimerie Nationale, 1988; P. Beneito y P. Garrido (eds.), *El viaje interior entre Oriente y Occidente: La actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī*, Madrid: Mandala, 2007; H. Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, reimpr., 4 t., París: Gallimard, 1971-1972, «Le pèlerinage intérieur», t. III, pp. 83-146; id., «Le voyage à l’*Île Verte*» en la Mer Blanche», t. IV, pp. 346-67; id., «Le motif du voyage et du messenger» (1973), en: *L’Iran et la philosophie*, París: Fayard, 1990, pp. 147-83; M. Chodkiewicz, «Le voyage sans fin», en: Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique en terre d’Islam*, o.c., pp. 239-50; D. Davis, «The Journey as Paradigm: Literal and Metaphorical Travel in ‘Attār’s *Mantiq al-Tayr*», *Edebiyât: The Journal of Middle Eastern Literatures*, 4 (1993), pp. 173-83; D. Gril, «El viaje a través de las esferas del ser interior, según la obra *Mawwāqī‘ al-nuḡūm* de Ibn ‘Arabī (Almería 595/1199)», en Beneito y Garrido (eds.), *El viaje interior entre Oriente y Occidente: La actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī*, o.c., pp. 94-113; Ibn ‘Arabī, *Le Livre du dévoilement des effets du voyage (Kitāb al-Isfār ‘an natā’ig al-asfār)*, texto ár. ed. y trad. D. Gril, Combas: Éditions de l’Éclat, 1994 [trad. cast: *El esplendor de los frutos del viaje*, ed. y trad. C. Varona Narvión, Madrid: Siruela, 2008]; id., *Le voyage spirituel* (c. 367 de *al-Futūḥāt al-makkiyya*), trad. M. Giannini, Lovaina: Bruylant-Academia, 1995; L. Lewisohn, «The Spiritual Journey in Kubrawī Sufism», en: T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, Londres; Nueva York: The Institute of Ismaili Studies; I. B. Tauris, 2005, pp. 364-79; J. S. Meisami, «The Theme of the Journey in Nizāmī’s *Haft Paykar*», *Edebiyât: The Journal of Middle Eastern Literatures*, n.s. 4 (1993), pp. 155-72; J. W. Morris, «The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī and the Mī‘rāj», *Journal of the American Oriental Society*, 107 (1987), pp. 629-52, y 108 (1988), pp. 63-77; C. Saccone, «Il viaggio nella poesia persiana: egira, pellegrinaggio e iniziazione amorosa nel viaggio a Occidente di Šeykh San‘ān», en Saccone, *Il maestro Sufi e la bella Cristiana*, o.c., pp. 279-311; Sanā‘ī, *Viaggio nel regno del ritorno (Sayr al-‘ibād ilā l-ma‘ād)*, trad. C. Saccone, Parma: Pratiche, 1993; M.-R. Séguy (pres. y coment.), *Mirāj Nāmeḥ ou Le voyage miraculeux du Prophète*, s.l.: Draeger, 1977; H. Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d’une pratique lettrée*, París: Seuil, 2000.

52 Cf. E. Mézil (ed.), *Le Voyage en Orient. De Delacroix à Nan Goldin*, Cinisello Balsamo: Silvana Editore, 2011.

Obras tan importantes en su trayectoria artística como son *Nowhere* (*A ninguna parte*, 1995) y *You Will Go Somewhere Else* (*Tú irás a algún otro lugar*, 1995), en las que la cera constituye también el material principal, parecen aludir a la idea del viaje iniciático, a la travesía espiritual. Viaje iniciático es el del chamán o el del místico: viaje a ninguna parte, viaje interior. En la mística musulmana, el *homo viator* (*sālik*) pone rumbo hacia su patria interior. El viaje espiritual es el gran horizonte que se abre en la lejanía, pero para alcanzarlo es necesario regresar.

El gran maestro andalusí Muḥyiddīn Ibn (al-)ʿArabī (m. 638/1240), considerado como el más grande de los místicos musulmanes, subraya la importancia del «viaje del corazón» (*ṣafar qalbī*) en varios capítulos de su *opus magnum*, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Las iluminaciones de La Meca*)<sup>53</sup>. El verdadero viaje es la vía (*ṭarīqa*) de aprendizaje iniciático, el itinerario espiritual (*sulūk*) que constituye una vía de perfección, un *itinerarium in Deum*, «viaje sin fin» (*lā gāyata lahu*)<sup>54</sup> de progresión y aproximación hacia la Realidad, hacia lo inaccesible, la Esencia inmutable, allí donde ya no subsisten las formas, viaje hacia la extinción de las imágenes. Pues por un lado está el Tesoro oculto» (de Dios) aspirando a «ser conocido» (Ibn ʿArabī); por otro, la criatura que suspira por alcanzar «los desiertos de la Proximidad» (Ḥallāğ)<sup>55</sup>, o los «desiertos del Misterio» (Rūzbihān Baqlī)<sup>56</sup>.

Según Ibn ʿArabī, el «viajero» espiritual (*al-sālik*) halla el fin de su búsqueda en el propio «viaje del corazón», «viaje sin fin» de retorno (*maʿād*) al Uno:

«¡Oh, tú que buscas el camino que conduce al secreto  
vuelve sobre tus pasos pues es en ti donde se halla el secreto<sup>57</sup>!»<sup>58</sup>

El Ṣayḥ al-Akbar procede a reunir los dos opuestos extremos, a saber, la locura y la razón (fidelidad), guardando en perspectiva la noción de *addād* (unión de las contradicciones y de los opuestos) en una forma de espiral, que conducirá al iniciado al Centro<sup>59</sup>. Él se refiere a menudo a Ibn Qasī que, cuando se le preguntó cómo conocer a Dios, respondió: «Él es el que reúne los opuestos», y recitó «Él es el Primero y el Último, el Aparente y el Oculto» (*al-awwal wa-l-āḥir al-zāhir wa-l-bāṭin*).

53 Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*; Beirut: Dār Ṣādir, s.d. Sobre el tema del viaje en las *Futūḥāt*, véanse en particular los capítulos 174, 175, 189, 190 y 191.

54 Cf. Chodkiewicz, «Le voyage sans fin», pp. 239-50.

55 Ḥallāğ, *Dīwān*, qaṣīda VII, p. 49.

56 Rūzbihān al-Baqlī al-Šīrāzī, *Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*. Journal spirituel du maître de Šīrāz, pres. y trad. del ár. (*Kitāb Kaṣf al-asrār*) P. Ballanfat, París: Seuil, 1996, s.v.: «désert du monde caché», «déserts du monde caché».

57 El secreto de tu propia realidad esencial.

58 *Kitāb al-Isrāʾ*, p. 5. *Apud* M. Chodkiewicz en la intr. de Ibn ʿArabī, *Les Illuminations de La Mecque* (*Al-Futūḥāt al-makkiyya*), textos escogidos; pres. y trad. del ár. al franc. y al ingl. bajo la dir. de M. Chodkiewicz, París: Sindbad, 1988, pp. 43-4. Cf. Ibn ʿArabī, *Le voyage spirituel*, p. 47.

59 Ibn ʿArabī, *Les Illuminations de La Mecque* (*Al-Futūḥāt al-makkiyya*), intr. de M. Chodkiewicz, pp. 69-70.



.....

Todo el camino iniciático se resume, según la tradición sufi, y más en concreto en la obra de Ibn ‘Arabī, en un viaje de regreso a la naturaleza primordial (*fiṭra*) del hombre. Es un retorno a la Esencia divina, hacia lo femenino sagrado (*harām*), la Ka‘ba, símbolo de la realidad muhammadi (*haqīqa muḥammadiyya*), punto de equilibrio que reúne los contrarios, santuario de Dios y corazón del hombre, esta parte del hombre que permanece siempre despierta, de recuerdo (*dīkr*) y que se halla en La Meca, madre de todas las ciudades (*umm al-qurā*), pecho del hombre<sup>60</sup>.

Estas palabras recuerdan las de ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī (m. 525/1131), el místico mártir, quien también afirma: «Yo digo que el buscador no debe buscar a Dios ni en el Paraíso, ni en este mundo o en el otro; no debe buscarLe ni en lo que sabe ni en lo que ve. El camino del buscador se halla en él mismo; debe viajar en él mismo: “Y en vosotros mismos ¿por qué no miráis?” (C. 51: 21). Todas las criaturas van en busca del corazón itinerante pues no hay mejor camino hacia Dios que el camino del corazón, lo que quiere decir: “el corazón es la casa de Dios”.»<sup>61</sup> La proposición «yo me conozco a mí mismo», tal como se presenta en los contextos gnósticos, conduce a una distinción fundamental entre el «yo» que es el sujeto conocedor, y el «yo mismo» que es el objeto conocido o reconocido. De ahí la sentencia incansablemente meditada en el sufismo: «Aquel que se conoce a sí mismo (su «alma», *naḥsa-hu*), conoce a su Señor», así como sus variantes en el šīismo: «Aquel que se conoce a sí mismo, conoce a su Imām. Aquel que conoce a su Imām, conoce a su Señor».

El título escogido por Laib para una de estas obras, *Nowhere* (*A ninguna parte*, 1995)<sup>62</sup>, nos hace pensar en la confesión que Ibn ‘Arabī realiza en sus *Iluminaciones de La Meca*: «Eres siempre viajero, así como no puedes establecerte en ninguna parte»<sup>63</sup>. «Mi viaje -dirá al-Šayḥ al-Akbar de su propia “ascensión”- no se efectuó en ningún otro lugar más que en mí mismo.»<sup>64</sup>

60 Cf L. Khalifa, «Dévoilement (Folie) et voilement (Fidélité) dans l’amour chez Ibn ‘Arabī: Le fou et le fidèle au secret de Laylā», en C. Kappler; S. Thiolier-Méjean (eds.), *Les fous d’amour au Moyen Âge. Orient-Occident*, París: L’Harmattan, 2007, p. 304.

61 ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī, *Les Tentations Métaphysiques (Tamhīdāt)*, § 35, p. 59.

62 *Nowhere-Everywhere* (En ninguna parte - En todas partes, 1998). Es un zigurat de seis metros de altura realizado con bloques de cera de abeja que se fabrican para la propia exposición, continuando la idea de construcciones elementales -de pura simplicidad geométrica- con cera de abeja que venía realizando desde el inicio de los años noventa. Refleja el interés de Laib por la escultura de orden arquitectónico y recoge el sentido de elevación escalonada, inspirado en las antiguas construcciones de Mesopotamia. Cf. A. Gamonedá; J. Marín Medina; C. Ortega, *Wolfgang Laib. Sin principio, sin fin*, cat. exp. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 17 de abril - 16 de julio, 2007, Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2007.

63 Ibn ‘Arabī, *Fut.* II, p. 383. *Apud* D. Gril en su ed. de Ibn ‘Arabī, *Le Livre du dévoilement des effets du voyage (Kūtāb al-Isfār ‘an natā’ij al-asfār)*, o.c., p. XI de la intr.

64 *Fut.*, III, p. 350. Véase la trad. e intr. de J. W. Morris, «Ibn ‘Arabī’s spiritual Ascension», en Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque (al-Futūḥāt al-makkiyya)*, pp. 351-81. Véase a su vez J. W. Morris, «The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī and the *Mi‘rāj*», *Journal of the American Oriental Society*, 107 (1987), pp. 629-52, y 108 (1988), pp. 63-77. Véase el capítulo del *Kūtāb al-Isrā’* titulado «El viaje del corazón». Se hace aquí referencia al ser misterioso que el «viajero» (*al-sālik*), el propio Ibn ‘Arabī, encuentra



Se trata de un viaje interior (*sayr-i anfusī*) en el que ya no hace falta salir más: el ser verdadero, como las imágenes, no tienen morada fija, pues ¿cómo fijar el Uno infinito? *Viaje sin fin*, viaje hacia ninguna parte: Ibn ‘Arabī y Aḥmad Sirḥindī descubren que en realidad el viaje se realiza en el interior de uno mismo, allí donde se halla el secreto, donde el viaje físico no tiene sentido, donde el tiempo se detiene ante el ciclo de una contemplación sin fin. Por ello Rūmī escribe en un poema:

«Los hombres viajan en el mundo como el corazón,  
ellos no están atados a las etapas ni a las sillas de los camellos.»<sup>65</sup>

El recorrido, el peregrinaje, el viaje y la búsqueda es inscribir en el espacio esta mutación constante del alma en su búsqueda de lo absoluto. El polo y el guía espiritual es el centro del corazón. El místico y el artista, por distintas vías, dan testimonio de este viaje sin retorno: viaje sin parámetros físicos en ambos casos, viaje circular en torno al polo interior, viaje sin fin, viaje imaginario. Es el peregrinaje que el artista, como el místico, recorre en una tierra de visiones y que no le conduce finalmente sino a un conocimiento renovado de sí mismo.

## 2. EL MIRAJ Y LA ESCALA ESPIRITUAL

A partir de 1987, Wolfgang Laib utiliza la cera pura de abeja para construir sus *Rice houses*. En 1988, durante la exposición titulada *Zeitlos*, que el comisario independiente Harald Szeemann realizó en Berlín, el artista construyó una casa con la escala de un hombre, compuesta de una sola pieza, cuyos muros y el plafón están cubiertos con placas de cera. El exterior es de estuco blanco, tapando la estructura montante de madera. La forma es aquí todavía oblonga, pero tanto horizontalmente como verticalmente. Las dimensiones del espacio interior son: 345 cm (altura) x 160 cm (anchura) x 390 cm (profundidad). Una puerta, de forma alargada, sobre el pequeño lado que sirve de fachada, permite entrar por ella. Su título resuena extrañamente en medio de las obras de Laib: «Por otro cuerpo». El mismo año, durante el Carnegie International de Pittsburgh, crea otra instalación titulada *The Passageway*, que puede traducirse por «lugar de paso» o «corredor», una construcción realizada con ladrillos y estuco y cuyas paredes interiores están recubiertas de cera.

---

«en la fuente de Arīn». Este nombre de Arīn se aplica, en la geografía tradicional islámica, a una isla o a una ciudad mítica situada a igual distancia de los cuatro puntos cardinales, en el corazón del universo. Es evidente que se trata de una denominación simbólica del centro espiritual supremo y también, en el orden microcósmico, de lo que la antropología sagrada denomina el «corazón». Este personaje, llamado el *fatā* («joven héroe»), término que deriva de *futuwwa* («generosidad heroica»), es el que obra tal como hizo Abraham (C. 21: 60) al romper los ídolos que adoraba su pueblo. Según comenta al-Quṣayrī (m. 445/1054) en el capítulo de su célebre *Risāla* dedicado a la *futuwwa*: «El *fatā* es el que rompe el ídolo», y «el ídolo de todo hombre es su ego». El Cairo, 1957, p. 103. Cf. Ibn ‘Arabī, *Le voyage spirituel* (c. 367 de *al-Futūḥāt al-makkiyya*), p. 93. Véase a su vez M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*, París: Gallimard, 1986, c. X, pp. 181-221.

<sup>65</sup> Rūmī, *Lettres*, trad. al franc. de E. de Vitray-Meyerovitch, París: J. Renard, 1990, carta 135, p. 166.

Las dimensiones interiores son: 304 cm (altura) x 83-204 cm (anchura) x 600 cm (profundidad)<sup>66</sup>. Se está aquí ante una representación de lo que podría ser asimilado al símbolo del paso de la vida a la muerte. En esta obra el lugar es nombrado, *Passageway*, pero el corredor no lleva a ninguna parte. Estamos en lugares donde nuestro cuerpo no pasa, como pasaríamos una puerta. En el interior, nuestra corporalidad es embalsamada por el perfume de la cera. Entramos en estos «refugios» como en su planeta. En el obstáculo de la circulación (todas sus construcciones son estrechas) la misma preocupación por cuestionar el cuerpo frente a la obra, que existe en sus pólenes, o sus comidas de arroz, aniquilando la escala. En una construcción realizada en el Kunstmuseum de Bonn titulada *Wax Room* (1992), Laib muestra una pequeña sala estrecha, regular, de madera, con el muro y el techo recubiertos con placas de cera. Sus dimensiones son: 433 x 136 x 485 cm<sup>67</sup>. En el muro del fondo ha situado una escalera, también de cera, cuyo primer peldaño tiene una altura aproximada de un metro. Esta escalera sube hasta el techo. Ella ha sido creada para otra cosa que nuestro cuerpo; simboliza por sí misma esta «subida del espíritu hacia la luz»<sup>68</sup>. Un precedente de esta obra es *Untitled, or Staircase (Treppe)*, de 1999, una escalera realizada en cera. Sus dimensiones son: 143 x 114 x 54 cm.<sup>69</sup>

Esta problemática del paso imposible por el cuerpo lo ha tratado también a partir de 1989 a través de los «Muros». Se trata aquí de construcciones en cera, pero que no presentan más que una cara y cubren en general un muro real en su totalidad. Aquí también trata una cierto número de veces la idea de la puerta cerrada que prefigura el doble muro de *Passage* en el capcMusée.

Tres significativas obras de arte de tres artistas contemporáneos aluden a la idea del tránsito de un estado espiritual a otro, y más en concreto, a la *mors mystica*, a la autoaniquilación: se trata de *Passage* (1992) de Wolfgang Laib, *The Crossing* (1996) de Bill Viola y *Passage* (2001) de Shirin Neshat. Laib realizó la instalación *Passage* (1992) en el capcMusée d'art contemporain de Burdeos<sup>70</sup>, tapiando con cera de abejas y una estructura de madera el espacio existente entre dos columnas y el arco de medio punto que las une, creando así una sensación luminosa similar a la *aurora*<sup>71</sup>. Esta obra testimonia la complejidad del trabajo de Laib pues, jugando con la abstracción de las formas (el muro rectangular o el «refugio» oblongo), su lenguaje plástico se apoya en la cualidad propia de cada uno de los materiales (la luminosidad del polen, el perfume embriagador de la cera).

66 Cf. M. Rowell (comis.), *Wolfgang Laib*, cat. exp., Barcelona: Fundació Miró, 1989, pp. 36-8.

67 Cf. Ottmann, *Wolfgang Laib: A Retrospective*, pp. 101 y 180.

68 Cf. J.-M. Avrilla; J.-L. Froment, *Wolfgang Laib: Passage*, cat. exp., Burdeos: capcMusée d'art contemporain, 1992, p. 36.

69 Cf. Ottmann, *Wolfgang Laib: A Retrospective*, p. 93.

70 Cf. Avrilla; Froment, *Wolfgang Laib: Passage*, pp. 6-17.

71 «En primer lugar es el sentimiento del alba, el paso de la oscuridad a la luz que aparece como una visión primordial.» J.-L. Froment, «L'exil», en Avrilla; Froment, *Wolfgang Laib: Passage*, p. 7.

Se trata de un pensamiento siempre consumado con materiales naturales, frágiles, a imagen de este hombre. Estos materiales confrontados a un soporte considerado como impenetrable (mármol, muro de piedra) devienen tan potentes que abren la contradicción de la existencia de la obra y de su presentación.

La cera de abeja es uno de los elementos más recurrentes en la obra de Laib, tal como evidencian algunas esculturas-instalaciones convertidas en habitáculos en los que las paredes y el techo están recubiertos de este material, como por ejemplo *Wax Room* (1992), *Somewhere Else-La Chambre des certitudes* (1997) y *Chambre de cire pour la montagne* (2000). Las instalaciones de Laib son espacios de aislamiento, recogimiento y meditación. Las construcciones de madera con cera de abeja representan para el artista la idea de tránsito, de muerte, de resurrección, de renacimiento espiritual. «Para mí -afirma el artista- es fascinante cuando la muerte y el nacimiento se vuelven muy cercanos, cuando el fin es también otro principio. Las primeras obras con cera de abejas a las que di títulos (*The Passageway, For Another Body, Passage*) fueron sobre eso -nacimiento y renacimiento, muerte, y todas esas cosas.»<sup>72</sup>

La muerte -de iniciación o no- es la ruptura de nivel por excelencia. Por esto se simboliza mediante una escala, y muchas veces los ritos funerarios utilizan escalas o escaleras<sup>73</sup>. El alma del muerto sube por los senderos de una montaña, o trepa por un árbol o por una liana, hasta los cielos. La escalera figura plásticamente la ruptura de nivel que hace posible el paso de un modo de ser a otro; o bien desde un plano cosmológico, que hace posible la comunicación entre Cielo, Tierra e Infierno. Por esto, la escalera y la ascensión desempeñan un papel considerable tanto en los ritos y mitos de iniciación como en los ritos funerarios. En todas las visiones y en todos los éxtasis místicos se incluye una subida al cielo<sup>74</sup>.

72 C. Farrow, *Wolfgang Laib. A Journey*, p. 51. «A través de mis estudios médicos llegué a ser muy sensible al cuerpo, a los límites temporales y espaciales del cuerpo, al sufrimiento, a la enfermedad, a la muerte.» Entrevista a Wolfgang Laib por Suzanne Pagé, p. 48.

73 Sobre el símbolo de la ascensión véanse A. Coomaraswamy, «The Inverted Tree», *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, 29:2 (1938), p. 20; M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus, 1955, pp. 50-4; *id.*, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, 2ª ed., Madrid: Cristiandad, 1981, pp. 117-25; R. Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, 3ª ed., Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988, pp. 293-6.

74 Cf. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, «Arch. f. Relig.», 4 (1901), pp. 155 ss. (reed. 1960).

La escala es un símbolo «axial» que une la tierra con el cielo<sup>75</sup>. La escala ofrece así un simbolismo muy completo: es, podría decirse, como un «puente» vertical que se eleva a través de todos los mundos y permite recorrer toda su jerarquía, pasando de peldaño a peldaño; y, a la vez, los peldaños son los mundos mismos, es decir, los diferentes niveles o grados de la Existencia universal. La escala que representa el eje cósmico (*axis mundi*) debe considerarse como apoyada en tierra por su parte inferior; es decir que, para nosotros, nuestro mundo es el «soporte» a partir del cual el alma debe efectuar su travesía. En el relato de la Ascensión celeste (*al-mi'rağ*) del Profeta (basado en C. 17: 2, 53: 9-19 y 81: 23-4 y en varias tradiciones proféticas)<sup>76</sup>, Gabriel invita a Muhammad a realizar el viaje en una noche a Jerusalén (*isrā'*),

75 Sobre la escala espiritual véanse Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, 136-9, 229-73; I. P. Culianu, *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden: E. J. Brill, 1983, p. 53; Ch. Heck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age: Une image de la quête du ciel*, París: Flammarion, 1999. Sobre la escala cósmica en la apocalíptica judeo-cristiana véase J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, Madrid: Cristiandad, 2004, «La escala cósmica», pp. 158-65. Sobre el sentido filosófico y místico de la escala en la literatura medieval, véase A. Altmann, «The Ladder of Ascension» (1967), en E. E. Urbach; R. J. Z. Werblowsky; Ch. Wirszubski (eds.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils Colleagues and Friends*, Jerusalén: At the Magnes Press the Hebrew University, 1967, pp. 1-32, esp. 19-26; M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest; Nueva York: Central European University Press, 2005. En este documentado estudio, Altmann analiza la importancia del motivo de la escala (*sullam*) tanto en la tradición judía como en la musulmana; en el primer caso, partiendo de la mística de la *Merkabah*, y en el segundo, de la ascensión (*al-mi'rağ*) del profeta Muhammad y el viaje nocturno (*isrā'*) (cf. Corán 17: 1), del viaje del Profeta a través de los siete cielos hasta alcanzar el Trono divino como modelo de itinerario espiritual en la escatología musulmana, para, en ambos casos, detallar su importancia en la literatura mística medieval. Para un paralelismo entre el viaje de ascenso a los *heykhalot* y la literatura mística del *mi'rağ*, véase D. J. Halperin, «Hekhalot and Mi'rağ: Observations on the Heavenly Journey in Judaism and Islam», en Collins; Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, pp. 269-88.

76 De entre la inmensa literatura sobre las tradiciones del *mi'rağ* de Muhammad y la literatura del ascenso celeste, véanse T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Estocolmo: Archivos de Estudios Orientales, 16 (1918), pp. 52-5, 68-85; M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, seguida de *Historia y crítica de una polémica*, 2ª ed., Madrid; Granada: Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943 [1919]; J. E. Bencheikh (comp., trad. y pres.), *Le Voyage nocturne de Mahomet suivi de L'aventure de la parole*, París: Imprimerie Nationale, 1988; E. Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della «Divina Commedia»*, Ciudad del Vaticano, 1949; Culianu, *Psychanodia I, o.c.*; Ch. H. de Fouchécour; P. Gignoux (ed.), *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, París: IFRI; Conseil Scientifique de l'Université de la Sorbonne Nouvelle; Association pour l'Avancement des Études iraniennes, 1989, pp. 99-108; *id.*, «Avicenne, al-Qosheyrī et le récit de l'échelle de Mahomet», en M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, pref. de R. Arnaldez, Lovaina; París: Peeters; IFRI, 1996, pp. 173-98; P. Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*. With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1992; Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Isrā' ilā l-maqām al-asrā, Rasā'il Ibn 'Arabī*, Hyderabad, 1948; reimpr., Beirut, 1968; *id.*, *L'alchimie du bonheur parfait* (cap. 162 de *al-Futūhāt al-makkiyya*), trad. del ár. y pres. de S. Ruspoli, París: Berg International, 1981; *id.*, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux (Risālat al-itihād al-kawnī...)*, intr. y trad. del ár. de D. Gril, París: Les Deux Océans, 1984; *id.*, *Le voyage spirituel* (cap. 367 de *al-Futūhāt al-makkiyya*); N. Mayel-Heravi, «Quelques *me'rājīyye* en persan», *ib.*, pp. 199-203; *Encyclopaedia of Islam*, nueva ed., art.

y en su Ascensión al Más Allá por medio de la escala espiritual, en la que el fundador del Islam tiene visiones apocalípticas, alcanza finalmente el Trono divino (*al-ʿarṣ*). Se trata de la escala que ve el profeta elevarse desde el templo de Jerusalén hasta el cielo: sus peldaños o gradas son de oro, plata y esmeralda; por ellas suben las almas a la gloria; ángeles la flanquean a derecha e izquierda<sup>77</sup>. Muhammad es el «enviado de Dios» (*rasūl Allāh*), ha subido al cielo (C. 17: 1) y ha recibido la revelación divina que Gabriel le trae de la tabla celeste. Los escasos datos del Corán sobre la ascensión al cielo se hinchan en la historia del Islam hasta convertirse en una imponente literatura acerca de la subida del Profeta a Alá, los relatos del *miʿrāj*. El Arcángel Gabriel es el que cumple la función de Guía celeste en el curso del *miʿrāj*; pero la ascensión celestial del Profeta no es sino el prototipo de la ascensión mental a la que todo místico es invitado. La asunción celestial del Profeta se convierte en prototipo de una experiencia espiritual que el místico a su vez debe revivir en una visión o asunción mental, que hace de él también un *nabī*. Así es como la leyenda musulmana del viaje celeste del Profeta se convirtió en modelo del viaje iniciático. La asunción celestial del Profeta mencionada en la Revelación coránica es meditada y vivida durante siglos por el sufismo como prototipo de la experiencia mística. El sufi o el *ʿarif* (el adepto, el gnóstico) se convierte en el héroe espiritual que sube en su éxtasis hasta las cimas de la vida contemplativa y la felicidad de la visión. Así ocurrirá en el relato aviceniano con el alma, que en forma de pájaro se eleva de Cielo en Cielo hasta el santuario del Rey de belleza incomparable.

En virtud del grado de intensidad y calidad de su virtud o belleza interior (*ihsān*), y también en virtud de la gracia (*baraka*) contenida en las formas sagradas de las oraciones, el hombre puede alcanzar la interioridad a través de las mismas formas externas de las oraciones.

Puede regresar, gracias a las palabras y movimientos que son los ecos de los estados interiores del Santo Profeta, al estado de perfecta servidumbre (*ʿubūdiyya*) y proximidad a lo Divino (*qurb*) que caracterizan el viaje interior del Santo Profeta como Hombre Universal (*al-insān al-kāmil*) hasta la Presencia Divina en aquella ascensión nocturna (*al-miʿrāj*) que es al mismo tiempo la realidad interior de las oraciones y el prototipo<sup>78</sup> de la realización espiritual en el islam.

«Miʿrāj»; J. Scott Meisami, «The Theme of the Journey in Nizāmī's *Haft Paykar*», *Edebiyat*, 4 (1993), pp. 5-22; A. Pavet de Courteille (ed.), *Miʿrāj-Nāmeḥ, Récit de l'Ascension de Mahomet au Ciel, composé A. H. 340 (1436/1437)*, París, 1882 (reimpr.: Amsterdam, 1975); É. Renaud, «Le récit du *miʿrāj*: une version arabe de l'ascension du Prophète, dans le *Tafsīr* de Ṭabarī», en C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, París: Cerf, 1987, pp. 267-90; A. M. Piemontese, «Le voyage de Mahomet au Paradis et en Enfer: une version persane du *miʿrāj*», *id.*, pp. 293-320; A. Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*, Chapel Hill; Londres: The University of North Carolina Press, 1985, pp. 159-75; M.-R. Séguy (pres. y coment.), *Miʿrāj Nāmeḥ. Le voyage miraculeux du Prophète*, París, Bibliothèque Nationale, manuscrit Supplément turc 190, Montrouge: Draeger, 1977; G. Windengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala; Leipzig, 1950; *id.*, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala; Wiesbaden: Uppsala University, 1955.

<sup>77</sup> Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 70.

<sup>78</sup> Las autoridades islámicas tradicionales dicen que los movimientos externos de las oraciones son

En la obra de Ibn ‘Arabī, considerado como el más grande de los místicos musulmanes, la literatura del *mi‘rāğ* tiene notable importancia. El *mi‘rāğ*, en árabe, es una palabra que puede traducirse por «escala»: pero se trata, en este caso, de una escala doble<sup>79</sup>. Cuando llega a la cumbre, el *walī* debe descender de nuevo por escalones distintos pero simétricos de aquellos por los que ha subido.

Así, Ibn ‘Arabī se refiere a la «noche» que marca una etapa o morada en la vía mística cercana ya a la unión (*ğam‘*). Se trata del grado supremo de la *walāya* (lit. *proximidad* con Dios), la «estación de la Proximidad» (*maqām al-qurba*)<sup>80</sup>, cuando no subsiste más que la Unicidad divina (*al-wahda*). Esta estación, la de la «profecía de los santos»<sup>81</sup>, muy cercana ya a los «levantes de la aurora»<sup>82</sup> o posesión final de Dios, representa la plenitud de la santidad, conforme a lo que implica la etimología de la propia palabra que la designa en árabe. Para Rūmī, la ascensión espiritual es una escala<sup>83</sup> hacia la luz de la resurrección:

«Me bendice dondequiera que esté» (C. 19: 31). Ahora bien, hay que saber que cada alma pura, bella y llena de gracias que pasa de este mundo contingente y perecedero al mundo de la Verdad, hará en él las mismas cosas que hacía en este mundo, pues “Vosotros morís como habéis vivido; resucitaréis como estáis muertos.” ¡Ha dicho en verdad el Enviado de Dios! Que esto

---

reflejos, en el mundo de la forma, el movimiento, el tiempo y el espacio, de los estados experimentados por el Profeta durante su ascensión nocturna.

79 Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*, París: Gallimard, 1986, cap. X: «La double échelle», p. 215; H. Landolt, La “double échelle” d’Ibn ‘Arabī chez Simnānī, en Amir-Moezzi (dir.), *Le voyage initiatique en terre d’Islam*, pp. 251-64.

80 Se trata de la estación espiritual más elevada que puede alcanzar alguien que no es profeta. Sobre esta estación véase el capítulo CLXI de las *Futūhāt* (II, pp. 260-2 *et passim*) y el *Kitāb al-qurba*, Hayderābād, 1948. Cf. Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations (al-Futūhāt al-makkiyya)*, índice s.v. *maqām al-qurba*.

81 Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, índice s.v. *maqām al-qurba*. El Šāh Burhān al-Dīn Ğānam (m. 1597) emplea una bella imagen para expresar el *maqām-i qurb*, el fin del sufi *chishti*, que se interpreta como la proximidad a Dios: «Tanto pronto como el alcanfor es puesto en el fuego desaparece; este es también el caso de tu espíritu.» *Bašarat al-dīkr*, Dakhni ms., Hyderabad: Salar Jung Museum, Urdu MSS, Tasawwuf & Akhlaq n° 9, fol. 10a.

82 «Al poco de amanecer, antes de despuntar el sol», periodos de tiempo propicios para la Ascensión, operada desde el Descenso divino hasta el cielo de este mundo durante el último tercio de la noche, hasta el momento de la aurora (según la nueva profética). Se refiere al instante en el que la noche aún no se ha fundido con el día. Ibn ‘Arabī, *L’interprète des désirs (Turjumān al-ašwāq)*, trad. de M. Gloton, París, 1996, 23:11, pp. 238-9. Véanse a su vez 11: 6, 54: 6, 59: 3, pp. 121, 422 y 442.

83 Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī*, Albany: State University of New York Press, 1983, índice s.v. «ladder»; E. de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam: Djalālud-Dīn Rūmī et l’ordre des derviches tourneurs*, París: Desclée de Brouwer, 1972, índice s.v. «ascension», *mi‘rāğ*; A. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, Londres; La Haya: East-West Publications, 1978, índice s.v. «ladder».

sea aquí o allá, sobre la ruta o por medio de etapas, con la gracia de Dios, atraídos por vuestro propio origen, os pondréis siempre sobre la escala de la felicidad y correréis hacia la ascensión de la proximidad. “Que Dios consolide sus pasos.”<sup>84</sup>

El maestro de Balkh afirma que: «Todos los placeres y todos los fines son como una escalera: cada escalón es un lugar de paso, no de descanso. Dichoso quien se despierta temprano para abreviar el largo camino sin perder la vida tropezando en los escalones.»<sup>85</sup> «El cuerpo del hombre es como una escala hecha de ébano negro, y en su interior se halla una escala de marfil blanco.»<sup>86</sup> A su vez: «El hombre es la sustancia, y la esfera celeste su accidente; todas las cosas son como una rama, o el peldaño de una escalera: es el hombre el que es el fin.»<sup>87</sup> En unos célebres versos Mawlānā Rūmī explica su propia visión de la ascensión del alma:

«Desde el momento en que viniste al mundo de la existencia,  
una escalera se colocó ante ti para permitirte huir.  
Primero fuiste mineral, a continuación vegetal,  
después animal: ¿cómo pudo esto estar oculto a tus ojos?  
Después de esto te conviertes en hombre, dotado de conocimiento, de razón  
y de fe.  
¡Mira cómo se ha convertido en un todo este cuerpo, que es una parte de este  
mundo de polvo!  
Cuando hayas viajado a partir de tu condición de hombre, sin duda te con-  
vertirás en ángel.  
Cuando hayas acabado con la tierra, tu morada estará en el cielo.  
Sobrepasa el nivel del ángel: penetra en este océano  
con el fin de que tu gota de agua se convierta en un mar más vasto que cien  
mares de Omán.»<sup>88</sup>

La orientación espiritual es la escala que permite abandonar la casa del alma vital para dejar entrar en ella el espíritu del Bienamado:

«El sentido físico es la escala para este mundo; el sentido religioso es la escala  
para el cielo.  
Busca el bienestar del sentido físico junto al médico; implora el bienestar del  
sentido religioso junto al Bienamado<sup>89</sup>.

84 Rūmī, *Letras (Maktubā)*, trad. del per. de E. de Vitray-Meyerovitch, París: J. Renard, 1990, 48, p. 98.

85 Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, ed. de B. Z. Furūzānfar, Teherán: Amīr Kabīr, 1348/1969, cap. 15.

86 Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, 2ª parte, texto persa, p. 121.

87 M V:3575.

88 Rūmī, *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*, ed. y trad. de R. A. Nicholson, Cambridge: Cambridge University Press, 1898, n° 12; *id.*, *Odes mystiques (Dīvān-e Shams-e Tabrīzī)*, trad. del per. de E. de Vitray-Meyerovitch y M. Mokri, París: Klincksieck, p. 322.

89 E. d., el santo que cura las almas. Cf. R. A. Nicholson, *Rūmī: Poet and Mystic*, p. 52.



La salud de aquél proviene del estado floreciente del cuerpo; la salud de éste proviene de la ruina del cuerpo.

La vía espiritual arruina el cuerpo y, tras haberlo arruinado, le aporta la prosperidad:

Ha destruido la casa para descubrir en ella el tesoro oculto, y con el mismo tesoro la ha reedificado más bella que antes<sup>90</sup>.»<sup>91</sup>

Siguiendo la tradición, Rūmī encuentra en el *mi ḥāǧ* el modelo para la ascensión del alma. Este simbolismo del «introrsum ascendere» no debe hacer caer en la trampa de un pensamiento espacializante:

«Si te hallas entre los que son transportados por la ascensión espiritual, la negación de sí<sup>92</sup> te llevará como Burāq<sup>93</sup>.

No es como la ascensión de un ser humano hacia la luna, no; sino como la ascensión de la caña de azúcar hacia el azúcar.

No es como la ascensión de un vapor hacia el cielo; no, sino como la ascensión de un embrión hacia la razón.

El mensajero de la no-existencia se convierte en un valeroso Burāq: él te lleva hacia la existencia real, si tú eres no existente.

Su casco atraviesa las montañas y los océanos hasta que deja tras de sí la percepción sensorial.

Embárcate en este navío y ve rápidamente, como el alma que se da prisa hacia el Bienamado del alma.»<sup>94</sup>

90 La esencia espiritual del hombre es enterrada en su naturaleza terrestre, como un tesoro debajo del suelo de una casa.

91 M I:303 ss.

92 «No-ser», e. d. la autoaniquilación (*fanā*) o abolición de los atributos creaturales.

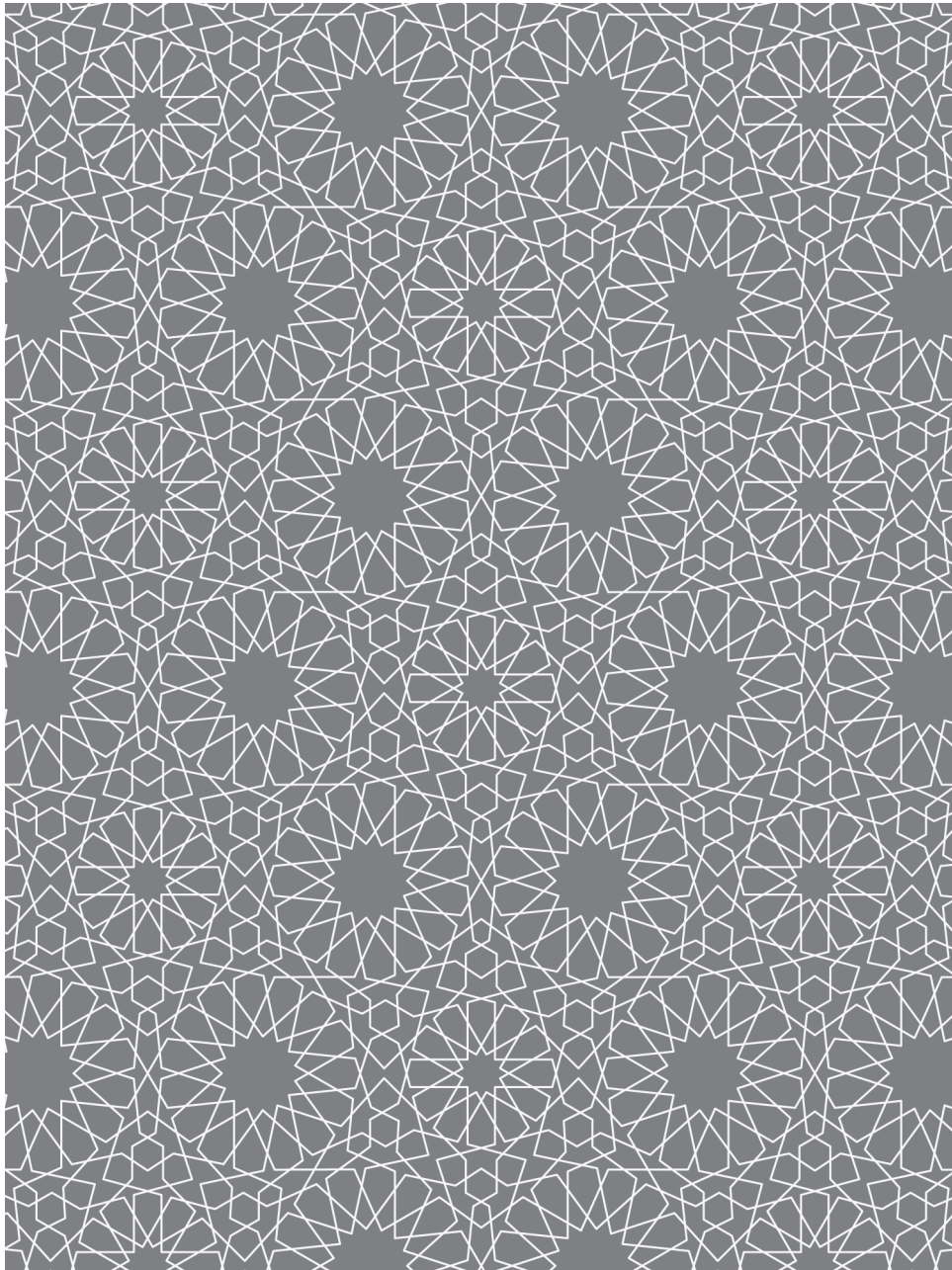
93 Mensajero que lleva al Profeta durante su ascensión celeste.

94 M IV:552 ss.



**LA TIERRA DEL OLIVO: POLARIDADES ORIENTE-OCCIDENTE  
SEGÚN IBN 'ARABĪ**

**Stephen Hirstenstein**



.....

Quien para su dicha conoce a Ibn ‘Arabī desde hace ya muchos años (cuando los materiales en torno a su figura aún escaseaban en las lenguas occidentales) y ha podido estudiar su obra junto a tantos y tan buenos amigos y colegas y participar en el extraordinario desarrollo que la *Muhyiddin Ibn Arabi Society* conoce desde su fundación en 1977, no puede menos que congratularse al observar cómo resurge el interés por sus enseñanzas en todo el mundo: mayor placer, si cabe, ser testigo de cómo resurge en su tierra de origen, la que con tanto cariño describió y a la que, sin duda, amo tanto.

Córdoba debió también de ocupar un rincón privilegiado en su corazón, ya que fue allí donde le asaltaron dos visiones fundamentales en su vida: la primera, en la Gran Mezquita, lo condujo a entregarse para siempre a la vida espiritual cuando contaba dieciocho años, esto es, hace exactamente ochocientos veinte (en 580 h./1184); en la segunda, por el año 586 h./1190, fue acogido por el profeta Hūd junto a santos y profetas<sup>95</sup>. Por otra parte, desde que los cartaginenses la introdujeron a escala comercial en la Península Ibérica, en cuya zona meridional se extienden dos de sus zonas de cultivo más famosas en España (Baena y Jaén), Córdoba guarda una íntima relación con el fruto más noble y antiguo de todos: la aceituna. No es casualidad que el banco de germoplasma para la identificación de sus distintas variedades se halle justo aquí, en el Departamento de Agronomía de la Universidad de Córdoba.

Si en nuestros días el poder se sostiene fundamentalmente en la industria petroquímica, en la Antigüedad fue el aceite de oliva el que, literalmente, iluminaba el mundo. De hecho, el aceite de oliva fue la causa principal del conflicto romano-cartaginés por la supremacía en el Mediterráneo. Y al contrario que su homólogo de hoy, el “oro negro”, que tanta contaminación produce, el olivo crece sobre la tierra y, como bien intuyeron griegos, egipcios y romanos, reporta incalculables beneficios (luz, calor, alimentos, medicinas, madera y perfumes).

---

<sup>95</sup> Para más detalles, véase S. Hirstenstein, *The unlimited mercifier* (Oxford, 1999), pp. 60 y 85. Conferencia presentada en el congreso internacional *Entre oriente y occidente: la actualidad del pensamiento de Ibn Arabī*, Biblioteca Viva de al-Andalus, Córdoba, 2004, dirigido por P. Beneito.

El gran mito de la fundación de Atenas al amparo de la diosa Atenea gira en torno al olivo milagroso<sup>96</sup>. Es preciso ser conscientes de su importancia práctica en el mundo antiguo, medieval y moderno, para entender su poderoso significado metafórico<sup>97</sup>.

En el presente trabajo trataremos de estudiar dos conceptos clave contenidos en el título de la conferencia: Oriente y Occidente; la forma en que Ibn ‘Arabī concibe este antagonismo y cómo podría superarse desde la imagen del “árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego<sup>98</sup>.”<sup>99</sup>

### MAPAS Y PERCEPCIONES DEL MUNDO

En el año 1155 d.C., cinco años antes de que naciera Ibn ‘Arabī, al-Idrīsī confeccionaba en Sicilia un famoso mapa hoy conservado en la Biblioteca Bodleian de Oxford. Con La Meca en el centro del mundo, el mapa representa con gran acierto todo el orbe conocido del momento: aunque, como es natural, el continente americano está ausente, los mares y costas del Mediterráneo, África y Asia están especialmente bien dibujados, mostrando un conocimiento geográfico muy detallado. Sin embargo, un detalle llama poderosamente la atención del observador actual: el mapa está invertido, de tal modo que el norte se sitúa en la sección inferior y el sur, en la superior.

96 El olivo, originario de Asia Menor, es uno de los cultivos más antiguos de la humanidad: es anterior, por ejemplo, a la invención de cualquier forma de escritura. Desde el año 5000 a.C., la cultura del olivo se extendió desde Creta hasta Siria y Palestina; más tarde, por Egipto y Turquía. Grecia fue hasta el año 1500 a. C. la región con mayor densidad en su cultivo. El nombre de Atenas, sin ir más lejos, deriva del de la diosa Atenea, famosa por haber agraciado a los griegos con el olivo: Zeus prometió ceder Ática a los dioses o diosas que otorgaran el presente más útil; el olivo de Atenea se consideró de mucha mayor utilidad que el caballo de Poseidón. Se dice que el olivo original, ancestro de cuantos hoy crecen en tierras helenas, se plantó sobre la colina rocosa que conocemos actualmente con el nombre de Acrópolis. Con la colonización griega y romana, su cultivo se extendió a lo largo y ancho de la cuenca mediterránea. En todo Oriente Medio, el olivo estaba considerado un bien preciado. Moisés, por ejemplo, eximía del servicio militar a todo aquél que trabajara en su cultivo, y David hasta disponía de guardias que vigilaban los cultivos y almacenes. Las ramas de olivo y las coronas confeccionadas con sus hojas con ellas se honraba a los campeones de los Juegos Olímpicos) se utilizaban como ofrendas rituales a las deidades y hombres poderosos (algunas se han encontrado hasta en la tumba de Tutankamon). El aceite (el “oro líquido” de Homero), combustible del fuego sagrado de los templos, se usaba para ungir a los protagonistas de los rituales religiosos. El Profeta Muhammad también recomendó a sus seguidores que se unguieran con este aceite.

97 La denominación de la coalición italiana de centro izquierda *L’Ulivo* (El olivo) es una alusión a la relevancia de la tierra y la agricultura, así como un símbolo de la paz.

98 C. 24: 35, extracto de la famosa aleya de la Luz.

99 (N. del T.) Las referencias coránicas reproducen la traducción de Julio Cortés: *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999.



Acostumbrados a aferrarnos a un modo concreto de ver las cosas, sin apenas vislumbrar que es ésta sólo una visión más del mundo, esta inversión resulta hoy impactante. Empero, el hecho es fundamental cuando abordamos la topografía espiritual o la geografía como elemento simbólico tal y como lo hace Ibn ‘Arabī. De este modo, el sur queda situado en la parte superior de nuestra representación mental y, por tanto, el viaje de Ibn ‘Arabī desde Andalucía hasta Anatolia y Siria, debería visualizarse propiamente como un trayecto de derecha a izquierda a través del mundo islámico (como una línea de escritura en lengua árabe).

La segunda gran diferencia entre la percepción medieval y moderna del mundo radica en la relación entre Oriente y Occidente. Gran parte de la concepción actual sobre Occidente parte de la idea occidental -desde las experiencias coloniales españolas hasta el gran sueño americano- de una Europa conquistadora de una tierra virgen habitada por hombres en estado semi-bárbaro a los que se trajo un nuevo orden (democracia, libertad y derechos humanos). Quizás los árabes compartieran esta misma idea cuando conquistaron Andalucía, tierra desprovista de cultura a la que denominaron “Magreb” (Occidente) y a la que quisieron enriquecer llevando la sabiduría de Oriente. Incluso *dentro* de los Estados Unidos tuvo lugar esta glorificación de Occidente, tal y como expresa un autor estadounidense del siglo XIX:

“Ahí, donde el aplauso es algo más fuerte  
Ahí, donde la sonrisa algo más permanece  
Ahí es donde empieza Occidente...”<sup>100</sup>

Si en nuestro imaginario la “frontera final” o el Nuevo Mundo, con sus connotaciones de fraternidad y democracia, aparece en Occidente, es entonces el Oriente una antigua tierra de riquezas, un paraíso exótico pleno de especias y olores penetrantes (densamente empañado en la actualidad por el fundamentalismo, los gobiernos represivos y la crítica orientalista). Esta división del orbe, profundamente anclada en las bases poéticas y artísticas de la Europa de los últimos siglos, sigue siendo un rasgo definitorio de nuestra visión del mundo hasta la actualidad. Por ello cabría afirmar que, cuanto mayor sea nuestro conocimiento del mundo (y, de este modo, mayor la diversidad ante la que nos encontramos), más nos habremos alejado de este concepto de la relación entre Oriente y Occidente; concepto que, no cabe duda, abre una inmensa brecha entre “nosotros” y los “otros”.

---

100 (N. del T.) “Out where the handclasp’s a little stronger  
Out where the smile dwells a little longer  
That’s where the West begins...”

Igualmente, podemos observar que el eje que divide el continente euroasiático en sus secciones oriental y occidental ha tenido una mayor repercusión en la evolución humana que la división Norte-Sur en África o América. Como señala un científico de nuestros días:

“La orientación de los ejes influyó en los ritmos de difusión de los cultivos y la cría de animales, y también puede ser que en los de inventos como la escritura, la rueda y otros. Dicha característica básica de la geografía contribuyó así poderosamente a las experiencias, muy diversas, de los pueblos autóctonos americanos, africanos y eurasiáticos en los últimos 500 años<sup>101</sup>.”<sup>102</sup>

Esta división se puede identificar igualmente en los tradicionales discursos religiosos y espirituales referidos al “matrimonio entre Oriente y Occidente”, discursos en los que Occidente se relaciona de manera directa con el racionalismo, los avances tecnológicos y la ortodoxia religiosa, en contraposición con Oriente, donde se habría desplegado una conciencia de carácter más intuitivo, dando lugar a manifestaciones religiosas más tolerantes. En palabras del benedictino Dom Bede Griffiths que se remontan a los años ochenta:

“En Occidente el carácter masculino, el poder racional, activo y agresivo de la mente son los dominantes, siendo por el contrario el carácter femenino y los poderes intuitivos, pasivos y compasivos los dominantes en Oriente. El futuro del mundo depende del “matrimonio” entre estas dos mentalidades, la consciente y la inconsciente, la racional y la intuitiva, la activa y la pasiva<sup>103</sup>”.

Aunque se pueda estar, sin duda, conforme con este concepto de matrimonio entre las dos mentalidades, lo cierto es que esta dicotomía, que tan popular fue durante las décadas de los sesenta y los setenta, resulta hoy día caduca ante los acontecimientos de estos últimos veinticinco años. Numerosas pruebas demuestran que estamos adentrándonos en una nueva era en la que conceptos como Oriente y Occidente, otrora tan familiares, ya no se sostienen debido al impacto de la globalización tanto en el interior como en el exterior.

Las sociedades europeas, por ejemplo, ya no pueden estereotiparse como una entidad única con tradición mono-cultural cristiana, racionalista y humanista, en la que otras perspectivas se miran con recelo y a veces con un antagonismo total.

101 Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel* (Londres, 1997), capítulo 10, p. 176. Aproximación absolutamente reveladora acerca del impacto de la geografía y la biogeografía en la evolución humana.

102 (N. del T.) Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero*, Ed. Debate, Madrid, 1998; traducción de Fabián Chueca.

103 Bede Griffiths, *The marriage of East and West* (Londres, 1982), p. 9. (Edición española: Bede Griffiths, *El matrimonio de Oriente y Occidente*, Ed. Paulinas, Madrid, 1985.) Resulta asombroso que Dom Bede Griffiths se refiera a las enseñanzas espirituales en Oriente y Occidente sin mencionar ni una sola vez la importancia del Islam, salvo de forma pasajera.

.....

A esto ha contribuido el turismo masivo y los grandes cambios sociales, económicos y demográficos. Asistimos a la coexistencia de múltiples identidades, cada vez más numerosas, que conviven codo con codo dentro de marcos culturales y nacionales asentados desde antiguo y que luchan por construir una identidad propia capaz de superar estas diferencias sin quedar por ello empobrecidas en una burda homogeneización.

Me gustaría poner de relieve el hecho de que podríamos estar confundiendo los conceptos de *ubicación* y *orientación*. Oriente y Occidente no son lugares físicos concretos salvo en nuestra mente y, por lo tanto, por pura convención. Oriente y Occidente, levante y poniente, este y oeste son sólo puntos cardinales definidos por la salida y la puesta del sol a los que podemos orientarnos cualquiera que sea nuestra ubicación. Pero el lugar de la salida o de la puesta de sol siempre nos eludirá: es imposible alcanzarlo. Aun así, con ellos podemos trazar rutas de vuelo o viajes interiores o exteriores (está demostrada su utilidad como asistentes de navegación en las aves, que orientan su brújula interna tomando como referencia el ocaso). Si dejamos de orientarnos por el sol y tomamos como punto de referencia un lugar “externo”, estaríamos entonces estableciendo una dicotomía entre el lugar en el que nos ubicamos y ese otro lugar. Con ello estaríamos introduciendo una relación de superioridad/inferioridad y por consiguiente un conflicto potencial, tanto en el ámbito personal como social. Oriente y Occidente constituyen, pues, una metonimia de nuestra propia percepción dividida.

### **SIMBOLOGÍA DEL UNO Y EL INFINITO**

Si nos hemos decidido a incluir las reflexiones que preceden es porque sin ellas, probablemente, no podríamos estimar en su justa medida las profundas reflexiones de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, auténtico “Sol naciente en Occidente”<sup>104</sup>. Al reflexionar sobre Oriente y Occidente, o sobre cualquier otro término usado para describir el mundo exterior, Ibn ‘Arabī alude de forma continua al profundo significado que se atesora en nuestro interior, siempre en términos de conciencia interior. Según sus propias palabras:

«Cuando compongo obras de esta suerte no aspiro a la gnosis de la existencia fenoménica (*al-kawwān*). Antes bien, el objetivo es la gnosis de lo que se halla en esta esencia y sustancia humanas... Pues el Profeta, Dios lo bendiga y salve, se dirigió al conjunto de todos los creyentes con las siguientes palabras: “Cada uno de vosotros es un pastor. Cada uno es responsable de su rebaño”.»

---

104 Este sobrenombre, alusivo a una de las señales de la venida del *Mahdī*, podría también relacionarse, como ha sugerido Gerald Elmore, con el hecho de que Ibn ‘Arabī irrumpe en el Occidente aportando una perspectiva innovadora procedente de los territorios centrales y orientales del mundo islámico. V. *Islamic Sainthood in the fullness of Time*, Ibn ‘Arabī’s *Book of the Fabulous Gryphon* (*‘Anqā’ Muḡhrib*), traducido al inglés por Gerlad T. Elmore, Leiden, 1999, pp. 190 y ss.



De este modo, todo creyente quedó legitimado para ejercer el imamato: podemos acudir a cualquier creyente para pedirle consejo, tanto respecto al mundo trascendente (*gayb*) como al sensorial (*ḥiss*)<sup>105</sup>.

La base de las enseñanzas de Ibn ‘Arabī es la realización de la Unidad fundamental del Ser. «El Camino que sigo y la Estación a que aspiro inquebrantablemente es la Estación de la Singularidad del Uno y la negación de la multiplicidad y el número»<sup>106</sup>. Dios no es tan sólo Uno, sino también Infinito. Él es Uno *ad infinitum*. Cuanto compone la existencia finita es espacio para la revelación de la Unidad en la que se trascienden las limitaciones y a través de la cual Dios se expresa a Sí mismo. De este modo, el mundo, en todos y cada uno de sus aspectos, se convierte en la corteza (*qišr*) exterior de un Significado que se desvela dentro del núcleo (*ḥubb*) interior del ser humano. No importa el arriba o el abajo, dentro o fuera, el cielo o la tierra. Este es el principio de toda enseñanza espiritual verdadera: nada ni nadie podrán impedir que en este mundo se refleje la Verdad en Sí misma.

Es importante observar, retomando la cuestión de Oriente y Occidente, y antes de abordar el punto de vista del propio Ibn ‘Arabī, que la sabiduría del “sufismo oriental” prototípico puede hallarse, sin ir más lejos, en la enseñanzas de Suhrawardī: Oriente, el lugar en donde el Sol nace y aparece la luz, es una metáfora del reino espiritual y divino; Occidente, el lugar de la oscuridad en el que el Sol metafóricamente muere, es material y denso<sup>107</sup>.

‘Abd al-Razzāq al-Qāšānī, uno de los discípulos de Ibn ‘Arabī, se decanta también en el mismo sentido: «Occidente es el lugar de los cuerpos, el lugar donde la luz divina se oculta y se cubre de velos negros. Oriente es el mundo de los espíritus, el lugar donde amanece y la luz brota de velos luminosos»<sup>108</sup>.

El énfasis en la superioridad simbólica de Oriente sobre Occidente (notable entre la población islámica oriental) relega el mundo material a un estado de carencia de Dios, a una oscuridad similar al estado de corrupción de la humanidad que los ángeles predijeron.<sup>109</sup>

105 *Islamic Sainthood*, p. 241.

106 *Ibid.*, p. 263.

107 Este punto de vista filo-oriental se acentúa en el filósofo sufí ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (d. 525 h./1131), quien escribe: «¿Sabes qué es este Sol? Es la luz de Muhammad que procede del Oriente que no tiene principio. ¿Y esta Luna? Es la luz oscura de Iblīs que procede del Occidente que no tiene fin». Así es Oriente la fuente, el nacimiento, y Occidente, el agotamiento de la manifestación.

108 La cita procede de Qāšānī’s *Tā’wīlāt*, *apud The Tao of Islam*, Sachiko Murata, (Albany, 1992), p.300. Aquí se muestra muy claramente, según mi parecer, que Qāšānī leyó a Ibn ‘Arabī a través de la perspectiva persa del filósofo Suhrawardī, con lo que quedan ensombrecidos algunos matices de la doctrina de Ibn ‘Arabī.

109 La respuesta de los ángeles al hecho de haber nombrado Dios a Adán su representante en la Tierra fue cuestionar entre protestas tal Deseo Divino: “¿Vas a poner en ella a quien corrompa y derrame sangre?” (C. 2: 30). Como señala Ibn ‘Arabī, semejantes críticas a Adán no hacen sino poner en evidencia la propia “corrupción” de los ángeles al no reconocer sus limitaciones y su ignorancia de la relevancia de la figura de Adán. Deberíamos añadir que la crítica a Occidente como lugar de oscuridad es exactamente de la misma naturaleza.

El Occidente corrupto y carente de Dios se convierte así en un lugar que ha de ser evitado a toda costa<sup>110</sup>.

No obstante, para Ibn ‘Arabī, esta situación difiere en gran medida de las metáforas que se derivan del mundo material: de hecho, Occidente es para él muy relevante (y no pienso que esto sea atribuible tan sólo al hecho de su nacimiento en Murcia, lo que hace de él profundamente occidental). El mundo entero está sembrado de símbolos (*āyāt*) que apuntan a Dios<sup>111</sup>. Los cuatro puntos cardinales no son sino modos de orientarnos mentalmente. Por ejemplo, cuando Ibn ‘Arabī menciona los cinco pilares del Islam (testimonio de fe, azalá, azaque, ayuno y peregrinación a la Meca), los concibe de un modo geométrico. Concretamente, afirma que la mención “sólo hay un Dios” se sitúa en el centro, y los otros cuatro pilares al frente (Sur), detrás (Norte), derecha (Oeste) e izquierda (Este). A continuación, elogia a cuantos erigen su vida sobre estos cuatro artículos de fe: «¡Que Dios nos acoja entre quienes edificaron su hogar sobre estos pilares! Su hogar es la Fe (*īmān*) y limita con la azalá al sur, el ayuno (*ṣawm*) al norte, la limosna (*ṣadaqat al-sirr*) al oeste y la peregrinación (*ḥāǧǧ*) al este. Quien allí more será bendecido»<sup>112</sup>. Particularmente interesante en este sentido es la conexión que se establece entre, por un lado, la acción individual desinteresada (la limosna) y Occidente y, por otro, la acción colectiva (peregrinación) y Oriente. En otro segmento de la obra, al explicar el verso coránico “El Señor del Oriente y del Occidente. No hay más dios que Él. ¡Tómale, pues, como protector!” (C. 73: 9), escribe:

Aquí se alude a la libre disposición (*taṣarruf*) [de Dios] dentro de los cuatro puntos cardinales, de los que Él sólo menciona el *Oriente* (*mašriq*), que es el dominio visible/ exterior, y el *Occidente* (*magrib*), que es el dominio oculto/ interior. La Esencia del Uno/ la Fuente (*‘ayn*), la salida del Sol, evoca el nombre de Oriente, y el ocaso, el de Occidente. El Hombre (*insān*) tiene un dominio exterior y otro interior. “No hay más dios que Él. ¡Tómale, pues, como protector!” en tu interior y tu exterior, puesto que Él es “El Señor del Oriente y del Occidente”.<sup>113</sup>

110 Parecido fenómeno encontramos en el ámbito racial. En este caso, la polarización implica sentimientos de superioridad entre personas de piel blanca respecto a las de piel más oscura o negra; una vanidad que han padecido, por ejemplo, muchos indios hasta el día de hoy.

111 “Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad.” (C. 41: 53)

112 *Fut.*, I, pp. 327-8. Para Ibn ‘Arabī, este es el modo en que la fe se distribuirá el Día de la Resurrección. Según una tradición profética, el Islam coloca en el centro el testimonio; la oración, a la derecha; la caridad, a la izquierda, de frente, el ayuno de Ramadán y la peregrinación, atrás. Según Ibn ‘Arabī el orden podría cambiar pues, como aclara, la oración es como una luz que emana de frente, mientras que el ayuno es una iluminación que rompe con las ataduras que se sitúan atrás.

113 *Fut.* III. 287, citado por William Chittick en *Self-Disclosure of God*, p. 77. Este extracto del capítulo 360: «En el verdadero conocimiento del hogar de la oscuridad, que es alabada; y de las luces, que son evidenciadas», se corresponde con la azora 24, *al-Nūr* (Luz), donde se hace eco claramente de las ideas del Oriente y el Occidente que se encuentran en la aleya 53 de la azora de la Luz.

La identificación de Oriente con el mundo visible y de Occidente con el invisible es recurrente en los textos de Ibn ‘Arabī. Este enfoque se funda en el alfabeto arábigo: la palabra árabe que significa “Este” es *šarq*, cuya primera letra es *šīn*, que también es la primera letra de la palabra que significa “mundo de la percepción o manifestación”: *šuhūd* o *šahāda*; y la palabra “Oeste”, *garb*, empieza con la letra *gayn*, por la que también comienza *gayb*, que significa “mundo imperceptible o invisible”. En referencia a las letras y sus valores numéricos, Ibn ‘Arabī señala que el modo oriental de contar es utilizado por la “gente de la luz” (*ahl al-anwār*), mientras que el modelo occidental lo es por la “gente de los secretos” (*ahl al-asrār*)<sup>114</sup>.

Además, señalando el hecho evidente de que toda la significación de Oriente y Occidente emana de la salida y la puesta del Sol, Ibn ‘Arabī enfatiza que la Esencia del Uno debería ser nuestro centro, tanto interior como exterior. Esto se expresa claramente en uno de sus poemas de *El intérprete del amor ardiente*:

“Vio el relámpago en el Oriente y anheló Oriente; pero si lo hubiera visto en Occidente, anhelaría Occidente.

Lo que yo deseo es alcanzar el relámpago y su luz, y no lugares de la tierra<sup>115</sup>.”

En su comentario a estas líneas, Ibn ‘Arabī apunta que el relámpago de Oriente simboliza la manifestación de Dios en forma visible, por ejemplo a través de los Nombres y Cualidades Divinas; mientras que ese resplandor en Occidente sería la manifestación más pura de la Esencia Divina para el corazón del místico. Se trata de la unión directa con el Amado que se hace presente, lo que constituye la única preocupación del místico por encima de cualquier consideración relativa al modo, el espacio o el tiempo. Al menos hasta ese punto, Oriente y Occidente quedan equiparados, si bien no son una y la misma cosa.

### ¿ES MEJOR OCCIDENTE?

En otro pasaje, Ibn ‘Arabī aporta el comentario más interesante respecto al antagonismo Oriente-Occidente, concluyendo que Occidente debe ser algo previo a Oriente, puesto que el mundo oculto tiene prioridad sobre el manifiesto. En términos temporales, esta prioridad es paralela a la de la noche sobre el día<sup>116</sup>.

114 El sistema alfanumérico de correspondencias letra-número (*abğad*) tiene dos versiones: una oriental (en el que la última letra es *gayn*, y de ahí *garbī*) y otra occidental (en donde la última letra es *šīn*, y de ahí *šarqī*). Véase Ibn ‘Arabī *The seven days of the heart*, traducción de P. Beneito y S. Hirstenstein, Apéndice C, pp. 161-2 (y *Fut.* I.67). En árabe, los significados de la raíz *g-r-b* implican salida, viaje, ser extranjero, extraño u oscuro. Quizás el Occidente (*garb*), o la occidentalización, puedan ser conceptos concebidos por los hablantes de árabe como algo foráneo o extraño (*garīb*).

115 *Tarğumān al-ašwāq*, traducción inglesa de Reynold A. Nicholson, p. 74.

116 Véase *Seven Days*, pp. 16 y 149 para comentarios al respecto.

En lo que podría parecer un texto occidental temprano, la *Risālat al-Intiṣār*, escrito como respuesta a ciertas cuestiones planteadas por un ṣayḥ de Bagdad, se describe a sí mismo como “el más humilde de los sufíes del Magreb o, al menos, de entre los que siguen el Camino; el más incompleto en apertura espiritual, y el más cubierto de velos”. Así, elogiando a sus maestros del Magreb, escribe:

“A fe mía, si contemplaras a aquéllos que entre nosotros han alcanzado la más profunda Esencia de la Realidad, perecerías al primer resplandor aniquilado en la Verdad. No hay apertura espiritual (*fath*) como la del Occidente, al ser la noche el lugar que ocupa en la existencia temporal (*al-wuḡūd al-zamānī*), y la noche precede al día en cada pasaje de las Gloriosas Escrituras. Durante la noche se producen los viajes nocturnos de los profetas y se obtiene verdadero provecho. En la noche tiene lugar la revelación de la Verdad a Sus fieles, en las horas sosegadas de la templanza (*aqdār*): es auténtica gracia divina (*ināya*) [...] ¡Alabado sea Dios que abrió la gente de Occidente (*ahl al-magrib*) a una revelación de secretos y otras revelaciones! Que los secretos vírgenes se desfloren con nosotros. En Oriente aparecen ante ti como “divorciados” que han consumado su tiempo de espera, para entonces en Occidente contraer matrimonio con ellos. Ahora compartimos por igual el placer de este matrimonio, pero nosotros [en Occidente] ¡disfrutaremos del privilegio de su desfloración!”<sup>117</sup>

¿Está siendo aquí Ibn ‘Arabī indulgente, no sin cierta prepotencia, con los musulmanes orientales (tal y como ellos venían haciendo con los occidentales)? ¿No estará mezclando los conceptos de Oriente/Occidente en cuanto que puntos cardinales y los mismos en cuantos que espacios físicos? En tal caso, esto sería señal de un entusiasmo juvenil e ingenuo y de que estamos ante una de sus obras precoces (en tal caso, habría mantenido desde el principio esta reflexión sobre el antagonismo Oriente/Occidente). Cabe abordar, sin embargo, un aspecto mucho más trascendente: la asociación entre la revelación original de secretos divinos y la noción de Oriente. Oriente implica una metáfora de cercanía a lo Real y de ocultación de los secretos para todos excepto para los escogidos por Dios. Si Oriente se abre al día cuando la luz del Sol se cierne sobre todos, Occidente entra en la noche cuando hay privacidad, intimidad y recogimiento con el Amado.

117 *R. al-Intiṣār*, p. 338 de *Rasāʾil Ibn ‘Arabī* (Beirut, 1997). He corregido el texto en algunas ocasiones de acuerdo con el manuscrito original, Ayasofya 2063. He seguido básicamente la excelente traducción de Gerald Elmore, con quien estoy en deuda por haber llamado mi atención acerca de este pasaje tan revelador de su *Islamic Sainthood*, pp. 174-5.

La importante imagen de la «desfloración de vírgenes» también es considerada como una metáfora de la realización espiritual más profunda, en donde nuevos significados nos son revelados<sup>118</sup>. Como ha señalado Michel Chodkiewicz, existe así mismo una polarización Oriente/Occidente dentro de su concepto de “profeta”: “Son orientales conforme a la *nubuwwa* [profecía] y occidentales conforme a la *walāya* [santidad]”<sup>119</sup>. En otros términos, la actividad profética es exterior y por lo tanto es oriental, mientras que la vertiente de santidad del profeta, de carácter interior, es occidental.

### PLURALIDAD Y POLARIDAD

La confianza que mantiene Ibn ‘Arabī en la revelación coránica le lleva a considerar otras vías en otros pasajes en donde Oriente y Occidente se mencionan<sup>120</sup>.

Por ejemplo, cita el siguiente juramento Divino: “¡Pues no! ¡Juro por el Señor de los Orientes y de los Occidentes, que somos bien capaces de sustituirles por otros mejores que ellos, sin que nadie pueda impedirnoslo!” (C. 70: 40). En el comentario sobre esta aleya (en un pequeño tratado escrito en Mosul, Iraq), Ibn ‘Arabī apunta que Dios jura por Su Señoría utilizando los términos “Oriente” y “Occidente” por tratarse de direcciones fijas e inmutables, y no de algo esporádico como correspondería al proceso de salida y puesta del Sol. Comienza explicando la razón por la que la Esencia del Uno potencia la multipolaridad:

“Él jura empleando el plural puesto que muchos son los Orientes y los Occidentes: Su visibilidad e invisibilidad, Su manifestación y ocultamiento, en el mundo de los cuerpos y en el de las almas, este mundo y el del más allá, el cielo y el infierno, lo secreto y lo revelado, la unión y la separación, lo suprimido y lo establecido, lo exterminado y lo subsistente, la intoxicación y la sobriedad, el despertar y el sueño, y absolutamente cualquier estado de la existencia.”<sup>121</sup>

118 Véase *Unlimited Mercifer*, p. 82. Para más detalles, consultar *Islamic Sainthood*, p. 176 en adelante. Existen claras referencias a la virginidad de María, y Elmore ha descubierto además un paralelismo fascinante en la historia del nacimiento de Jesús, en la que los tres Reyes Magos viajan desde el Oriente siguiendo la senda esotérica de una estrella a la búsqueda del nuevo Sol mesiánico en Occidente. *Ibid.*, p. 190, n. 158).

119 Véase M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, Cambridge, 1993, p. 119. A la vertiente espiritual de los profetas se le denomina “el poniente de la sabiduría” (*mawāqī‘ al-ḥikam*).

120 Véase como ejemplo *Fuṣūṣ al-ḥikam*, edición árabe de ‘Afīfī (Beirut 1946), pp. 207 y siguientes, donde discute la conversación mantenida entre Moisés y Faraón respecto a la expresión: «el Señor del Oriente y del Occidente y de lo que entre ellos está». Y también *Fut.* IV, p. 360, donde se describe el “Señor de los dos Orientes y Señor de los dos Occidentes” (C. 55: 17) en términos del exterior de las dos manifestaciones (este mundo y el de más allá) y el interior de las dos formas (la divina y la terrena).

121 *K. al-Qasam al-ilāhī, Rasā’il*, p. 134. Estoy en deuda con Matt Warren por llamar mi atención sobre este pasaje. El texto se ha corregido cotejándolo con el manuscrito Veliyuddin 51 (Biblioteca Beyazit, Estambul), que fue copiado del original del autor, escrito en Mosul en el año 601h./1205.

Al terminar este tratado describe brevemente los cuatro diferentes niveles de estas dicotomías dentro de la óptica humana (cinco si incluimos el punto de partida físico) en una serie de pares rítmicos sorprendentes: “En los Orientes y los Occidentes están contenidos todos los puntos de vista (*madāhib*). El Oriente del ojo material es el auge de las luces (*anwār*), mientras que su Occidente es el descubrimiento de la luna de la última noche (*sarār*)<sup>122</sup>. El amanecer de la inteligencia es el Oriente de la tradición (*manqūl*), mientras que es el misterio (*madlūl*), su Occidente. El Oriente del alma es el auge del aprendizaje (*tağnīs*)<sup>123</sup>; el Occidente es la presencia de la más pura santidad (*taqdīs*). El Oriente del espíritu es el amanecer de la comprensión (*īdāh*); el Occidente, la respiración sosegada del atardecer (*riyāh*). El Oriente de la conciencia secreta es el esplendor de permanecer arraigado en el corazón (*istizhār*)<sup>124</sup>; el Occidente de esta conciencia es la contemplación de una tierra virgen (*zahār*)<sup>125</sup>. Intercambiar [unos con otros] es señal de beatitud (*tağmīl*). La fuerza del mandato no predomina porque los seres creados están [todos] directamente enlazados a la Verdad.”<sup>126</sup>

#### *Ni Oriente ni Occidente*

En esta conexión directa entre los seres creados y Dios se nos sugiere una idea que únicamente podría bautizarse como “ni Oriente ni Occidente”. Ibn ‘Arabī explicita que la Esencia de Dios, y por extensión la realidad del Hombre Perfecto, es superior a cualquier antagonismo: tal y como el movimiento del Sol, un cuerpo único, produce la oposición entre Oriente y Occidente, así ocurre con el espectador que ve y señala los dos horizontes. De hecho podemos observar cómo los acontecimientos en cada horizonte se suceden mediante una interacción entre el espectador y el Sol, en una especie de visión y no-visión mutua.

La armónica interacción entre Dios y el Hombre según polos opuestos como lo son el Este y el Oeste, lo manifiesto y lo oculto, la luz y la oscuridad, el día y la noche, es hermosamente evocada en el siguiente poema:

“Está oculto el siervo cuando se trata de su mirada, de su esencia (*‘ayn*).  
Es Dios el que escucha si se trata de escuchar la Realidad.  
Todo se debate entre la obligación y el altruismo.  
Todo lo implicáis tú y la esencia de Dios (*‘ayn*).

122 En otras palabras, cuando la luna se hace invisible al ojo humano y la oscuridad acapara el cielo.  
123 En el sentido de establecer lazos entre uno mismo y los demás, y quedar integrado como parte de un grupo o categoría (*ğīns*).

124 Ibn ‘Arabī emplea esta expresión relacionándola con Abū Yazīd teniendo el Corán profundamente arraigado en su corazón, lo que él llama «experimentar el placer [de Dios] descendiendo desde lo invisible (*gayb*) hasta los corazones» (*Fut.* III, p. 314). Véase también *Self-Disclosure of God*, p. 394, n. 4.

125 Según Kazirinski, *zahār* significa el límite de una tierra rocosa. Los manuscritos consultados se encuentran desprovistos de vocales, y no estoy seguro de si será ésta la interpretación correcta. La rima termina como empieza, en -ār.

126 *Qasam*, p. 136.

La verdad (*haqq*) y la creación (*halq*) nunca remitirán:  
 confiriendo existencia a la esencia en un instante, al siguiente ocultándola.  
 La noche es tu estado, cuando se trata de la mirada, de la esencia del siervo.  
 La luz brilla antes, cuando se trata de la mirada, de la esencia de la Realidad.  
 Eres tú el que está entre un Oriente y un Occidente.  
 Tu sol se va al Occidente y tu luna llena emerge<sup>127</sup>.”

### *La luz blanca*

Se alude a Occidente como símbolo de la ignorancia de Dios en un encuentro espiritual mantenido entre Ibn ‘Arabī y Abū Bakr al-Ṣiddīq, el primer califa y uno de los más allegados al Profeta. Ibn ‘Arabī le concede máxima importancia a la figura de Abū Bakr en esta revelación, en lo que él denomina la teofanía de la luz blanca, que ocurre “en la trastienda del edificio de lo Invisible”. «Escudriñando el Poniente, llevando una túnica de oro radiante que cautivara los ojos. Capturado por la luz, recorriéndolo desde la barba hasta su aposento. Se encontraba quieto, inmóvil y sin habla, como impactado.»<sup>128</sup>

Cada elemento tiene aquí una significación concreta. Según Ibn Sawdakīn, cuyo comentario viene recogido en las propias explicaciones de Ibn ‘Arabī, la luz blanca significa aquello que abarca todos los colores, y supone así un estado de perfección completa (*kamāl*) en relación con los demás colores, del mismo modo que Su Divina Majestad suprema supone un estado de perfección completa entre los Nombres o la Esencia respecto a sus atributos. El lugar en el que brilla la luz constituye una dimensión diferente en relación con el mundo del intelecto o de la percepción sensorial. «Por estar de cara al Occidente, es el Occidente un auténtico manantial de secretos [...] y su cara se orientó al Occidente porque la puesta del Sol equivale a la desaparición de los secretos». Orientarse hacia la fuente de secretos es estar completamente de cara a la Realidad del Hombre y permanecer estático, en total conformidad con el modelo de Profeta.

127 *Fut.* IV, p. 313, tomado de *Presence of Light (nūr)* en el capítulo 558. He seguido, con ciertas correcciones, la traducción de Chittick (*Self-Disclosure of God*, p. 161).

128 *Al-Taḡalliyāt al-ilāhiyya*, Ibn ‘Arabī, ed. Osman Yahia, Beirut, 2002, capítulo 71, p. 174. La construcción de este capítulo se encuentra en un punto intermedio entre la Teofanía de la Luz Roja, donde se encuentra ‘Alī, y la Teofanía de la Luz Verde, donde se encuentra ‘Umar. La superioridad del blanco sobre el resto de colores se respeta, no anteponiéndolo a la primera posición sino manteniendo la virtud de ocupar una posición intermedia (*barzah*).



.....

*El árbol*

Si la luz blanca implica perfección, el receptor de esta luz, el místico o el conocedor de Dios (*ʿarīf*), quedarían representados como un árbol<sup>129</sup>. La imagen del árbol, y en concreto la del olivo con su aceite irradiador de luz, recuerda la famosa aleya de la Luz:

“Dios es la Luz de los cielos y de la Tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su Luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente.”<sup>130</sup>

Ibn ʿArabī concibe los cuatro elementos de esta imagen (la luz que brilla, la hornacina, el pabilo y el aceite) como los diferentes planos de la existencia humana: la protección de las pasiones, la claridad y la serenidad del corazón, la luz radiante del corazón y, finalmente, la completa luminosidad desprendida de un total acercamiento de identidades entre el Hombre y Dios<sup>131</sup>. Esta completa luminosidad que emerge del corazón secreto del místico «se enciende en el árbol bendito» de la Realidad del Hombre, que siempre permanece en un completo equilibrio<sup>132</sup> entre Dios y Su creación, «ni por el lado del Oriente ni del Occidente»; que no tiene una inclinación mayor hacia el exterior que hacia el interior; un espejo total en el que Dios puede manifestarse hacia Sí mismo, el ojo-aprendiz a través del cual se muestra el mundo entero con piedad y bañado en luz.

129 Véase *Fut.* II, p. 646, en donde Ibn ʿArabī discute el rango del no rango (*maqām lā maqām*) contextualizado en las palabras de Abū Yazīd al-Bisṭāmī: “No tengo amanecer ni puesta de sol, el amanecer y la puesta del sol le pertenecen a quien está ligado por la cualidad, pero yo, yo no tengo cualidades”. Ibn ʿArabī comenta: “El gnóstico en este rango es como el olivo bendito, que no pertenece ni al Oriente ni al Occidente, por tanto, no determina su rango por ninguna cualidad, ni se ve limitado por ésta”.

130 C. 24: 35. Véase, para una exposición más amplia del comentario de Ibn ʿArabī sobre esta aleya, “Le commentaire du verset de la lumière d’après Ibn ʿArabī”, *Bulletin d’Études Orientales*, XXIX (1997), pp. 170-87, Damasco.

131 Véase *Fut.* I, p. 434. Según las enseñanzas de Muhyiddin Mehmet Üftade (1490-1580), el gran otomano seguidor de Ibn ʿArabī y primer mentor en la rama de ḡelvetī, existen afinidades entre los cuatro centros sutiles en el hombre (naturaleza corporal, alma, espíritu y conciencia secreta), los cuatro rasgos del hombre (animal, humano, angelical y supremo), los cuatro niveles (ley, camino, sabiduría, realidad) y los cuatro sucesores de Muhammad (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān y ʿAlī). La base de todo esto se encuentra en el verso coránico (C. 57: 3): «Él es el Principio y el Fin, el Visible y el Escondido». Para más detalles véase *The Nightingale in the Garden of Love: Üftade’s Divan*, traducción de Paul Ballanfaut (francés) y Angela Culme-Seymour (inglés), Oxford, Anqa, 2005.

132 La conexión entre el árbol bendito y el equilibrio también se muestra en C. 95:1-4, donde se menciona (como un *barzah*) entre la higuera (relacionada con Jesús) y la montaña (relacionada con Moisés). El olivo, con todas sus asociaciones de paz y realeza, se convierte así en el primer árbol que simboliza a Muhammad, portador de la Ley final revelada que incluye todas las demás.

En relación con el árbol explica Ibn ‘Arabī: «Sus raíces son su Occidente y sus ramas su Oriente, y él mismo no se encuentra ni hacia el Oriente ni hacia el Occidente. ¡Mira! ¿Has visto [alguna vez] un árbol que esté desprovisto de estos dos principios? ¡Nunca encontrarás cosa semejante a menos que se trate de Dios, alabado sea!». <sup>133</sup> ¿Qué quiere decir con «sus raíces son su Occidente?» Con esto se hace referencia a que no existe nada fuera de este árbol hacia lo que se pueda orientar: no hay Oriente u Occidente exterior alguno; se trata de su propia orientación: su fachada oculta y su manifestación superficial quedan en él mismo. Este árbol simboliza la Divina Ipseidad (*huwiyya*), la Realidad del Uno Mismo basada en la identificación de la Esencia Divina en el interior, y que se propaga hacia el exterior en su completa expresión y manifestación. Igual ocurre con la metáfora de la Realidad de Muhammad (Mahoma), cuyo secreto interior es igual a la Esencia y cuyo exterior es el lugar donde Dios se manifiesta.

La extensión del árbol desde la raíz a sus ramas no se produce “ni hacia Oriente ni hacia Occidente”, puesto que no contiene polaridad alguna, y la luz que de él brota procede del árbol mismo. ¿Es éste acaso el sentido propio y auténtico del gesto de ofrecer una rama de olivo como símbolo de paz y de reconciliación? Así se nos recuerda que nuestra realidad no es un mundo de antagonismos, y que nada ha sido abandonado por la presencia del Uno y el Único. Tal y como el olivo produce su aceite radiante, la Individualidad Divina se esparce a través del corazón del Hombre Perfecto, luminoso por sí mismo, e iluminándolo todo mediante su propio fulgor. Al contrario que las luces de la Tierra, la luz de Dios no necesita de nada que la prenda para que ilumine (“cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego”).

Durante su visión del árbol, Ibn ‘Arabī contempla los corazones de la gente de verdadera fe (*al-mu’minīn*) traídos ante él, mientras oye las siguientes palabras: «Prendedlos de luz, pues la oscuridad que cubre [la verdad] [los] ha envuelto y sólo esta luz puede disipar la ceguera».

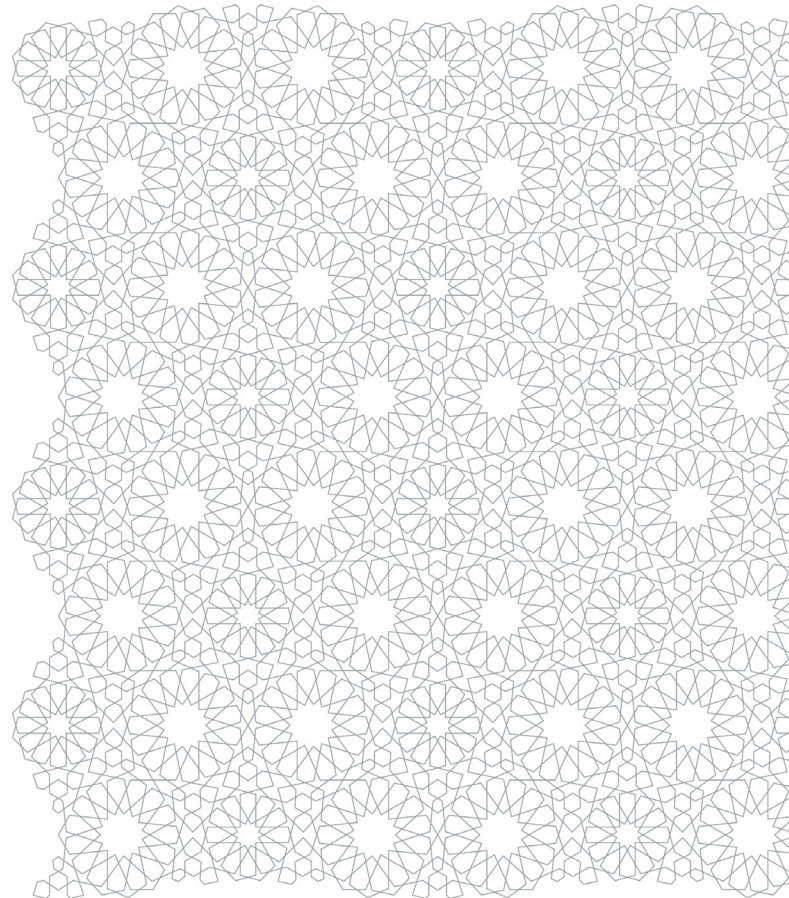
---

133 *Tāḡalliyāt*, p. 187, tomado de las enseñanzas orales registradas por Ibn Sawdakīn en la Teofanía del Árbol (*taḡallī* 73). La visión teofánica completa se manifiesta en el siguiente texto de Ibn ‘Arabī: «Me elevé en el primer peldaño de la ascensión y subí. Se me concedió la posesión de la luz, y me trajeron los corazones de la gente de fe. Se me dijo: “Prendedlos de luz, pues la oscuridad que cubre [la verdad] [los] ha envuelto y sólo esta luz puede disipar la ceguera”. El éxtasis me invadió durante la ascensión».

.....

El estado de éxtasis en el que Ibn ‘Arabī entrará durante esta visión es una señal del enorme deseo Divino por darse a conocer<sup>134</sup> y Su complacencia por la restitución al verdadero conocimiento de un alma perdida (como la parábola del pastor y la oveja extraviada). Así mismo representa este árbol el faro que guía a otros a encontrar su propia realidad. En otras palabras, el único propósito y finalidad del hombre perfecto, de vuelta en la creación con plena conciencia de sus raíces Divinas y que ejerce el papel de representante de Dios en la Tierra (*ḥalīfā*), es la de encaminar a otros, prendiendo sus corazones con la luz-guía y la sabiduría que los llevará directamente hasta la Fuente del todo.

(Traducción de Juan Fernández Fernández)



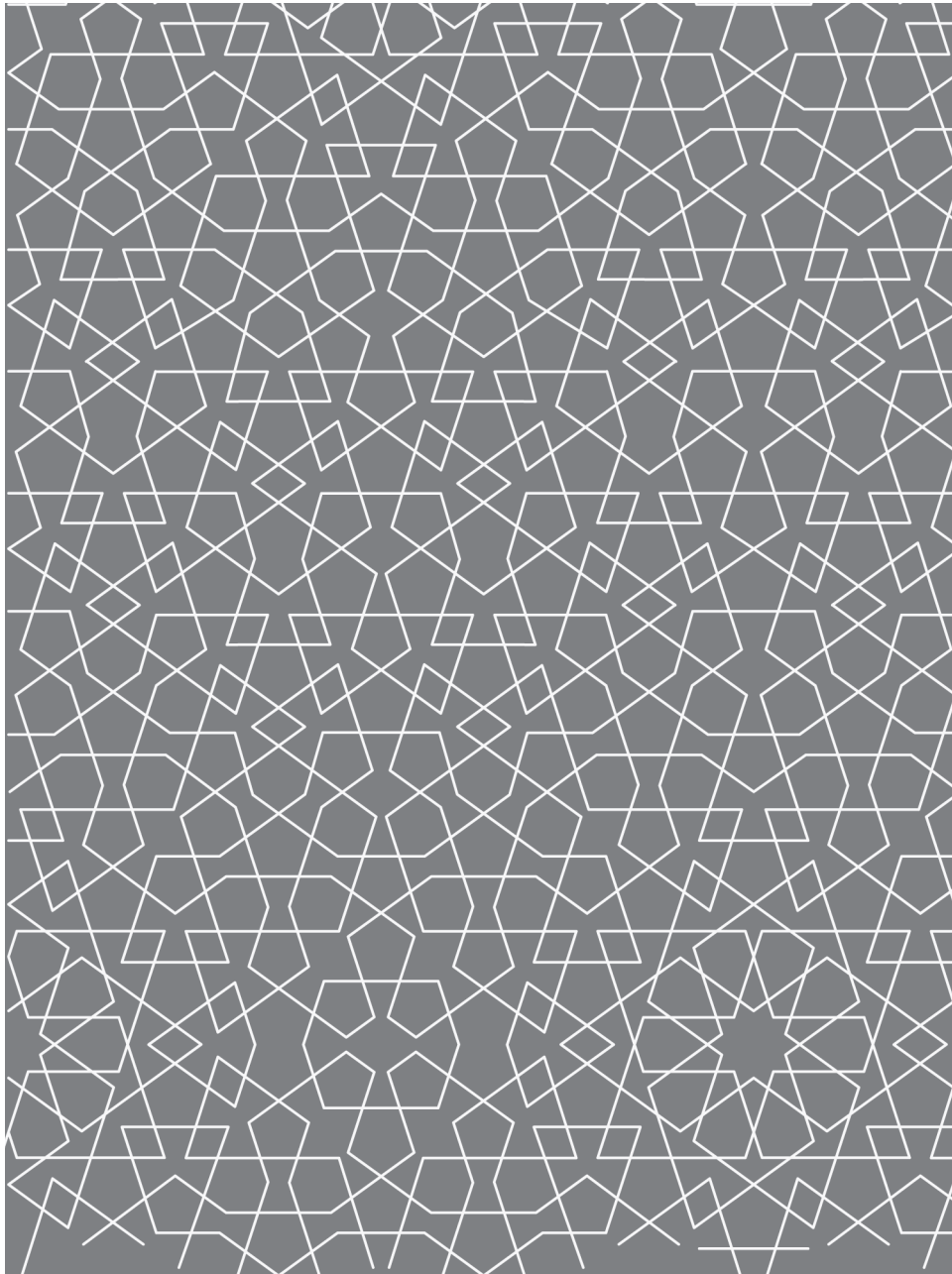
---

134 Como se expresa en el dicho divino del hadiz *qudsī*: «Yo era un Tesoro escondido y deseaba darme a conocer, y creé el Universo para así poder ser conocido».



**LOS RECURSOS DEL ESPÍRITU HUMANO:  
UN VIAJE A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE IBN ‘ARABĪ**

**Suad Hakim** (Universidad Libanesa de Beirut)





### **En el nombre de Dios, el Compasivo y Misericordioso.**

La historia escrita de la humanidad, a poco que nos adentremos en ella, nos muestra a hombres de estatura fenomenal que adornan obras y textos de todo lugar y tiempo. Sufíes, sabios o filósofos que creyeron en el Hombre y vieron en él la joya que corona este mundo y su auténtico tesoro. Personas que, por ello, trataron de guiar a los hombres hacia la búsqueda de la verdad universal y última que late dentro de sí. Pues sólo conociéndose a sí mismo puede el hombre liberar su fuerza interior y gozar de una plenitud de ser que ningún bien material o exterior iguala.

El ‘Maestro Máximo’ se cuenta entre quienes creyeron en el Hombre. Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī tuvo la dicha de atesorar una experiencia espiritual plena de conocimientos infrecuentes que nos abren una puerta desde la que alzarnos, en las alas del pensamiento y la imaginación, al «mundo del espíritu». Esta experiencia, sumada a otras, nos permite fundar un nuevo campo del saber: la «cultura del espíritu».

La cultura general de un hombre -en sus términos más amplios, no la cultura elitista y especializada- es hoy vastísima. No hay materia de su interés descuidada en tan prolífica producción. Sin embargo, pese a la copia de obras escritas, materiales informáticos o canales documentales, sigue existiendo un ámbito que permanece inexplorado y apenas representado: el espíritu humano, sus auténticas capacidades y modo de adquirirlas y desarrollarlas, así como cuantos beneficios reportaría al hombre conocerlo y prestarle cuidado.

Este estudio, que se basa en la obra de Ibn ‘Arabī, pretende erigir una cultura que se adentre en el mundo del espíritu humano considerándolo una realidad, no un producto de ciencia ficción. Con esta idea en mente dividimos nuestra intervención en nueve apartados de proporciones asimétricas que, a mi entender, dan una imagen completa de la faceta práctica del espíritu humano en la obra de Ibn ‘Arabī; de su fuerza, de la variedad de sus capacidades y de sus efectos más reseñables. Estos nueve apartados son:

- I. De la naturaleza del espíritu humano.
- II. De su ubicación en el reino del Hombre.
- III. De la relación entre el cuerpo y el espíritu.
- IV. De la relación entre el espíritu y el alma.
- V. Del nacimiento del espíritu humano y sus capacidades.
- VI. De cómo el hombre adquiere los poderes espirituales.
- VII. Un primer modelo de experiencia espiritual placentera para el hombre y capaz de transformar su pensamiento para traspasar la «lógica de lo real» hacia un modo de razonamiento superior y más evolucionado: la lógica de lo Real.

VIII. Un segundo modelo de experiencia espiritual que muestra cómo el espíritu humano es capaz de ampliar sus potencialidades y sus sentidos permitiéndole ver lo que otros no ven y escuchar lo que otros no escuchan...

IX. Un tercer modelo de experiencia espiritual que muestra cómo el espíritu es capaz de abandonar el cuerpo y superar las dimensiones temporal y espacial para ampliar el campo del conocimiento humano y fijar la vicerregencia<sup>135</sup> del hombre: viajes nocturnos, ascensiones, encuentros espirituales, etc.

## I - DE LA NATURALEZA DEL ESPÍRITU HUMANO

No resulta sencillo disertar en torno a la naturaleza del espíritu, ya que es un concepto metafísico no sujeta a observación o estudio. En cualquier caso, en los próximos ocho párrafos intentaremos definir las características de esta criatura: visible en sus actos e invisible en su esencia.

### 1. Opiniones relativas a la naturaleza del espíritu

Ibn ‘Arabī no anda lejos de lo postulado por los sabios respecto a la naturaleza del espíritu, ni tampoco de sus debates. En su obra espiritual<sup>136</sup> *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya* nos evoca tales opiniones<sup>137</sup>. Dejando de lado el debate que éstas generaron, resumimos a continuación tres de ellas:

- 1- El espíritu es una esencia individual y limitada que comprende las características morales del hombre. Difiere de la vida existente en un cuerpo animal.
- 2- Según ‘Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, el espíritu es una imagen sutil que se asemeja a la del cuerpo. Al igual que éste, posee ojos, orejas, pies y manos que se ubican en los mismos lugares que sus homólogos corporales.
- 3- El imán Abū Ḥāmid al-Gazālī se encuentra entre los partidarios de una tercera opinión: el espíritu es una esencia reciente, existente en sí misma y no ubicable en el interior ni en el exterior del cuerpo; de esta inubicabilidad se colige que no está unido al cuerpo, ni tampoco separado de él.

La tolerancia de Ibn ‘Arabī hacia los postulados ajenos se refleja en todos sus comentarios. De hecho, el místico andalusí considera que esta diversidad de opiniones no es perjudicial ni afecta a ninguno de los pilares de la *ṣarī‘a*, ya que sus protagonistas mantienen todos

135 Condición de vicerregente o califa de Dios que remite a la aleya coránica 2: 30. Este texto se presentó en el congreso internacional *Entre oriente y occidente: la actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī*, Biblioteca Viva de al-Andalus, Córdoba, 2004, dirigido por P. Beneito.

136 Ibn ‘Arabī califica esta obra de ‘espiritual’ en su libro *‘Anqā’ Mugrib*.

137 *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya*, Brill, Leiden, 1336 H., pp. 129-131.

que el espíritu es reciente. Así que concluye su argumentación con un sencillo: «Que Dios otorgue el éxito a todos».

Así pues, Ibn ‘Arabī no se decanta por ninguna de estas opiniones. De hecho, afirma: «No tenemos intención de favorecer ninguna de ellas, aunque cabe notar que una entre todas es la correcta [...]. Empero, este punto fue ya tratado en otra obra».

Sus ideas sobre el espíritu se diluyen de este modo a lo largo de sus obras, sin dejarse ver en ningún lugar concreto, cual tesoro oculto en armarios cerrados con llave. Quien pretenda alcanzar este conocimiento deberá indagar, unir y abrir las cerraduras de las letras. Es precisamente esto lo que ensayaremos en los párrafos siguientes.

## 2- El nacimiento del espíritu humano

Para conocer la naturaleza de una criatura debemos tener en cuenta cómo comenzó su existencia; es la comprensión de sus orígenes la que nos permite conocer su naturaleza. De acuerdo con este planteamiento, intentaremos encontrar las citas akbaríes que aludan a cómo el espíritu humano principió a existir.

Ibn ‘Arabī precisa que el espíritu humano es un ser nacido de padre y madre: su padre es el espíritu divino, el alma de Dios, el aliento del Misericordioso cuya naturaleza es la luz; su madre, el cuerpo dotado de forma, compuesto por los elementos, cuya naturaleza es la oscuridad.

Nacido de un padre y de una madre, la naturaleza del espíritu humano es compleja y su esencia está dividida: de su padre toma «la luz» y de su madre, la «oscuridad». De este modo, el espíritu es capaz de unirse al mundo de la luz prístino y puro, «el mundo de su padre, el mundo del espíritu», y de penetrar en el cuerpo para unirse al mundo de su madre y enterrarse en la oscuridad.

Ibn ‘Arabī afirma que el espíritu divino es el padre del espíritu humano y su madre, el cuerpo dotado de forma<sup>138</sup>: «La sutileza humana nace de la unión del espíritu divino, esto es, el aliento de Dios el Misericordioso, y del cuerpo ya dotado de forma y compuesto por elementos de la naturaleza». En lo referente a la naturaleza compuesta del espíritu, añade<sup>139</sup>: «El alma individual (el espíritu humano), aunque prístinamente pura por parte de padre, sólo es factible gracias a la existencia del cuerpo físico. De ahí que el alma sea compuesta». Y en *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya* evoca la causa de tal miscelánea y afirma<sup>140</sup>:

138 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275. Véase lo mismo en p. 575.

139 *Futūḥāt*, vol. II, p. 272.

140 *Tadbīrāt*, p. 168.



«Como el espíritu humano tenía un lado que se dirigía hacia la luz pura y otro, hacia la oscuridad total o naturaleza, su esencia estaba en un punto intermedio entre ambas. Así pues, el espíritu fue creado para gobernar una existencia natural elemental. Si la sutileza humana no se encuentra sometida por ninguna de esas dos particularidades, el espíritu será de carácter moderado. Mas si la que domina es la luz pura o la oscuridad pura, el espíritu poseerá las particularidades del lado dominante».

Esa naturaleza compuesta que Ibn ‘Arabī postula, resultante de la fusión del aliento del espíritu divino y del cuerpo ya dotado de forma, supone negar cualquier posible desplazamiento del espíritu humano de un cuerpo a otro. El espíritu humano está reservado para un único cuerpo que gobierna y en el que comenzó a existir.

Por otra parte, el espíritu no nace en el cuerpo hasta que llega el momento en que éste está preparado para recibir el aliento del espíritu. Ibn ‘Arabī fija ese momento, conforme al hadiz, al comienzo del cuarto mes de formación del feto. Afirma<sup>141</sup>: «El espíritu que brota del aliento (el espíritu humano) surge cuatro meses después de la formación del feto en el vientre de su madre».

### 3- El espíritu humano, creado por orden de Dios

Siguiendo el texto alcoránico, Ibn ‘Arabī distingue dos dominios del divino poder que hacen posible la existencia de las criaturas: criaturas que existen «gracias a la Creación» y otras que lo hacen «gracias a la Orden». El Alcorán afirma refiriéndose a Dios: «¿No son Suyas la creación y la orden?<sup>142</sup>»<sup>143</sup>. Dichos dominios difieren entre sí: la existencia «gracias a la Creación» es gradual, como atestigua la creación del cielo, la tierra, etc. La existencia «gracias a la Orden», sin embargo, se perfecciona en un único instante. “Dios dijo: «¡Hágase!», y fue”.

Basándose en esta distinción, Ibn ‘Arabī afirma que el espíritu del hombre fue creado por Orden divina. En nuestro lenguaje filosófico diríamos que estos espíritus son criaturas simples, no complejas, de lo que se colige que son criaturas vivas e inmortales, puesto que no fueron creadas por etapas, en cuyo caso su sino no sería otro que la descomposición y la putrefacción. Ibn ‘Arabī afirma<sup>144</sup>:

141 *Futūḥāt*, vol. I, p. 732.

142 C. 7: 54.

143 (N. del T.) Las referencias alcoránicas reproducen cuando es posible la traducción de Julio Cortés: *El Corán*, Herder, Barcelona, 1999.

144 *Futūḥāt*, vol. II, p. 85.



«Las letras constituyen la materia prima de las palabras, al igual que el agua, la tierra, el fuego y el viento conforman la materia prima necesaria para garantizar la existencia de nuestro cuerpo. Después, Él insufló en el cuerpo el espíritu “creado por Orden” y fue el hombre, de igual modo que los vientos, prestos para ello, aceptaron el aliento del espíritu “creado por Orden” y fue un *ǧinn*. Así, también, cuando las luces fueron prestas aceptaron el aliento del espíritu “creado por Orden”; y fue un ángel».

En consecuencia, podemos deducir que el espíritu del hombre proviene del «mundo de la Orden», y su cuerpo, del «mundo de la Creación».

#### **4- El espíritu es inubicable e indivisible**

Para Ibn ‘Arabī, una de las características fundamentales del espíritu es que constituye una entidad subsistente en sí misma. Al igual que los intelectos transcendentales<sup>145</sup>, el espíritu no es ubicable, es decir, no está compuesto por materia alguna; es inmaterial. Al mismo tiempo, es indivisible, es decir, simple; no se puede descomponer. A este respecto dice<sup>146</sup>:

«Los espíritus [...], inubicables e indivisibles, se manifiestan en las formas, de modo que no poseen interior ni exterior [...]. El hombre, en cuanto que existe, es diferente, ya que es a imagen y semejanza del mundo entero: está compuesto por aquello que precisa la inmediatez (la creación con las Manos), la ubicación y la división [...], pero también incluye aquello que no necesita, a saber, el espíritu que le fue insuflado».

#### **5- El espíritu humano es inmortal**

En numerosos pasajes de su obra Ibn ‘Arabī asegura que la vida del espíritu humano es una característica esencial y permanente, no un mero accidente pasajero al que sigue la extinción. En consecuencia, siendo su vida esencial por haber nacido del aliento del espíritu divino en el cuerpo, el espíritu humano seguirá vivo por toda la eternidad, ya que no pertenece al universo de la descomposición y la putrefacción, que está atado a la muerte y la nada. Así, la muerte del hombre no es sinónimo de la nada o de la desaparición; antes bien, implica tan sólo la separación de los componentes de su existencia y la vuelta de cada elemento a su origen. Afirma Ibn ‘Arabī<sup>147</sup>:

«¿Acaso no ves que, pues su vida es esencial, los espíritus no mueren? El cuerpo sufre la muerte y la nada, ya que la vida es en él un accidente. La

145 Ibn ‘Arabī: *La production des cercles*, p. 23.

146 *Futūḥāt*, vol. I, p. 71.

147 *Futūḥāt*, vol. I, p. 55.

vida visible del cuerpo es, pues, uno de los efectos de la vida del espíritu cual luz solar que se extiende por la tierra de modo que, al desaparecer el Sol, lo hará la luz y la tierra se sumirá en tinieblas. Asimismo, si el espíritu abandona el cuerpo y vuelve a su mundo, también la vida abandonará el cuerpo y éste permanecerá inmóvil. La gente dirá: este hombre está muerto, pero en realidad [el cuerpo] ha vuelto a su origen [...] al igual que el espíritu vuelve al suyo».<sup>148</sup>

## 6- El espíritu es un soplo similar al viento

Según Ibn ‘Arabī, el nacimiento del espíritu humano se origina en el espíritu divino [= padre del espíritu humano], insuflado por Dios Misericordioso. Dios designó este nacimiento mediante el verbo “insuflar”. Dios, en su Gloria y su Grandeza, declaró: “[he] Infundido en él de Mi Espíritu”<sup>149</sup>. Los espíritus, por tanto, aparecen tras ese soplo. El espíritu es un soplo parecido al viento<sup>150</sup>.

## 7- Los espíritus humanos gozan todos de la misma santidad

Ibn ‘Arabī compara el espíritu humano con los ángeles en cuanto a nacimiento y pureza<sup>151</sup>. Todos los espíritus humanos nacen del aliento del espíritu divino en el cuerpo y, consecuentemente, todos son sagrados y merecen ser honrados; por lo tanto, no existen distinciones entre un hombre y otro.

Para explicar la similitud espiritual de todo el género humano Ibn ‘Arabī se basa en un hecho acontecido al Profeta -la bendición de Allah y la paz sean con él-<sup>152</sup>. Cierta día se celebraba el funeral de un judío. El cortejo pasó ante el Profeta -la bendición de Allah y la paz sean con él-, que se alzó. «Es el funeral de un judío», le dijeron. A lo que respondió -la bendición de Allah y la paz sean con él-: «¿No se trata de un alma?» [= un espíritu humano]. Ibn ‘Arabī comenta el hecho añadiendo<sup>153</sup>:

«Como ese espíritu pertenece al mundo supremo, el Profeta de Dios -la bendición de Allah y la paz sean con él- se alzó, pues al tratarse de un alma, lo hizo para honrar su esencia misma. Esta actitud constituye toda una declaración de principios respecto a la igualdad intrínseca de las almas».

148 Respecto a la realidad de la muerte del hombre, véase *Al-Mu‘jam al-sūfī*, s. v. “muerte (*mawt*)”.

149 C. 15: 29.

150 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

151 *Futūḥāt*, vol. I, pp. 368 y 428.

152 *Futūḥāt*, vol. I, p. 527.

153 *Ibid.*

Por lo tanto, el espíritu de toda criatura es sagrado y noble. Nada puede afectar a su nobleza, ya que fue «insuflado por el espíritu de Dios. Su origen es noble».<sup>154</sup>

### 8- La salud del espíritu

El hombre logra la salud del espíritu cuando preserva su poder primario nacido del «aliento del espíritu divino» y no se ve afectado accidentalmente por la debilidad al introducirse en un cuerpo, el cual es, de por sí, débil tanto en su origen como en su composición.

En consecuencia, el espíritu enferma, no porque esté sujeto a la muerte, a la descomposición y a la corrupción, puesto que su vida es esencial (como decíamos), sino porque se debilita y pierde las competencias de los espíritus no sujetos a la materia. Efectivamente, la fuerza no forma parte de la esencia del espíritu humano que, *per se*, puede ser tan fuerte como débil.

Ibn ‘Arabī describe la salud y la enfermedad del espíritu con dos símiles: el viento y los rayos de sol. En este sentido, afirma<sup>155</sup>:

«[Los espíritus] sin duda se ven afectados por los parajes que atraviesan. ¿No sientes tú acaso un olor hediondo cuando el viento que aspiras ha discurrido por un lugar pestilente? Del mismo modo, si lo ha hecho por un espacio perfumado, ¿no aspirarás por ventura un olor fragante [...]? ¿No ves que si el astro rey refleja sus rayos en un cristal verde, la luz que resplandece será verde? Del mismo modo, si el cristal es rojo, la luz será roja. La sutileza del viento y de los rayos solares los hace quedar impregnados con facilidad».

Podemos entonces preguntarnos: ¿Cómo preservar el poder primario del espíritu; cómo protegerlo de la debilidad a la que está sujeto desde su nacimiento? Ibn ‘Arabī responde que gracias a la nobleza del carácter:

«La buena salud del espíritu -afirma<sup>156</sup>- proviene de la nobleza de carácter adquirida desde el momento en que el cuerpo elemental surge. Por el contrario, la enfermedad del espíritu proviene de la mezquindad de carácter adquirida de igual modo en ese momento [...]. Los espíritus, a causa de su origen, pueden ser a un tiempo fuertes y débiles».

---

154 Ibid.

155 Ibid.

156 Ibid.

## II - DE LA UBICACIÓN DEL ESPÍRITU HUMANO EN EL REINO DEL HOMBRE: EL CASTILLO ESPIRITUAL

A fin de diferenciarlo del «espíritu animal», Ibn ‘Arabī aplica al espíritu humano una serie de denominaciones que denotan los diversos atributos y acciones que lo caracterizan. Entre ellas podemos citar las siguientes: «el espíritu creado por Orden»<sup>157</sup>, ya que nace como consecuencia de la Orden divina; «el espíritu de la santidad», por su noble origen; «el espíritu insuflado»<sup>158</sup>; «el espíritu universal de santidad»<sup>159</sup>; «el imán», o imán del reino del hombre<sup>160</sup>; «el alma organizadora»<sup>161</sup>; «el interior del hombre»<sup>162</sup>; «el alma razonable, dirigida y responsable»<sup>163</sup>; «la sutileza señorial»<sup>164</sup>; «la sutileza humana»<sup>165</sup>; «el lugarteniente» que conduce el reino del hombre<sup>166</sup>...

Sin embargo, son muchas las dudas que nos asaltan: ¿Dónde se ubica el alma? ¿En el interior o en el exterior del cuerpo? Y si es en el interior, ¿en qué lugar? Ibn ‘Arabī responde<sup>167</sup>:

«Sabed que cuando Dios creó ese lugarteniente [el espíritu del hombre] [...] le construyó una ciudad, llamada “la dignidad del cuerpo”, donde colocó a sus súbditos y a los responsables de su estado. Para el lugarteniente [el espíritu humano] Dios designó un lugar en el cuerpo. Si admitimos que puede ser localizado o encarnado con quienes creen que subsiste en un punto, deberemos mantener que es allí donde se halla instalado. Empero, si seguimos a quienes creen que no puede ser localizado en un punto concreto, colegiremos que en ese lugar que le ha sido designado es donde se ubica su orden, su palabra y la ejecución de las leyes y los decretos. Dios, gloria a su Trascendencia, efectivamente determinó la ubicación de su lugarteniente: el corazón».

A quienes proponen otras ubicaciones para el espíritu<sup>168</sup>, Ibn ‘Arabī les insiste en que es el corazón el receptáculo del espíritu en el cuerpo humano. A este respecto declara<sup>169</sup>: «El co-

157 *Futūḥāt*, vol. I, p. 85.

158 *Futūḥāt*, vol. I, p. 732.

159 *Tadbīrāt*, p. 188.

160 *Tadbīrāt*, p. 186.

161 *Futūḥāt*, vol. I, p. 732.

162 *Futūḥāt*, vol. I, p. 426.

163 *Futūḥāt*, vol. I, p. 317.

164 *Futūḥāt*, vol. I, p. 258.

165 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

166 *Tadbīrāt*, p.188.

167 *Tadbīrāt*, p.131.

168 *Tadbīrāt*, p. 132.

169 *Futūḥāt*, vol. II, p.122.

razón es el emplazamiento del espíritu»; y<sup>170</sup>: «El corazón vegetal tan sólo es útil porque es el emplazamiento de este secreto»... Por lo tanto, el corazón vegetal es el castillo del espíritu<sup>171</sup>.

### III - DE LA RELACIÓN ENTRE CUERPO Y ESPÍRITU

Ibn ‘Arabī considera que el espíritu humano no existe más allá de la imagen; son, por tanto, indisolubles. Y ello porque, si el espíritu humano se desprendiera del cuerpo, su poder primario, recibido del aliento divino, se manifestaría y se tornaría el más arrogante de los seres. Para vencerlo e impedirle proclamarse dios o señor, Dios, gloria a su Trascendencia, le impuso la imagen<sup>172</sup>.

Así pues, el espíritu se ve forzado a arrastrar su cuerpo en este bajo mundo<sup>173</sup>. Y cuando lo abandona y pasa al mundo ístmico, ya sea por un corto periodo de tiempo durante el sueño, o por uno largo a la espera de la resurrección, Dios, gloria a su Trascendencia, le impone una imagen corporal no carnal para impedirle que abandone completamente la materia durante el despertar, el sueño o la muerte<sup>174</sup>.

Ibn ‘Arabī, pues, distingue entre lo carnal y lo corporal: lo carnal es un compuesto de elementos a los que se ha dado una forma, mientras que lo corporal es una imagen sutil de lo carnal.

Por otra parte, al aludir a los cuerpos materiales en los que reposan los espíritus durante el sueño, Ibn ‘Arabī afirma<sup>175</sup>:

«Sabed que Dios tiene un ángel responsable de la visión llamado ‘el espíritu’ [...], el cual posee las imágenes de los cuerpos materiales que percibe el durmiente de sí mismo y de los demás».

Al mencionar los cuerpos materiales en los que penetran los espíritus tras la muerte del cuerpo carnal en el mundo ístmico, Ibn ‘Arabī afirma<sup>176</sup>:

«Sabed que cuando Dios, gloria a su Trascendencia, apresa los espíritus fuera del cuerpo físico, los deposita en imágenes corporales [...], algunas de esas imágenes están encadenadas y no pueden actuar, mas otras están libres, como los espíritus de los profetas y mártires».

170 *Tadbīrāt*, p. 132.

171 *Tadbīrāt*, p. 132.

172 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

173 *Futūḥāt*, vol. I, p. 143.

174 *Futūḥāt*, vol. I, p. 275.

175 *Futūḥāt*, vol. II, p. 377.

176 *Futūḥāt*, vol. I, p. 307.

En esta diferencia entre lo carnal y lo corporal se funda el modo en que Ibn ‘Arabī aborda la figura de ‘Īsā (Jesús), la paz sea con él, pues considera que, a diferencia del resto de los hombres, su cuerpo no es primario, carnal, sino más bien asimilable a la encarnación del espíritu<sup>177</sup>.

#### **IV - DE LA RELACIÓN ENTRE ESPÍRITU Y ALMA**

Según Ibn ‘Arabī, la relación entre el espíritu y el alma es similar a la que se establece entre Adán y Eva. Eva fue creada a partir del cuerpo de Adán: por lo tanto, para ella, Adán es su madre, pero al tiempo, para él, ella es su esposa... La relación entre espíritu y alma es similar: Adán representa el espíritu y Eva, el alma. Al señalar que el alma nace del espíritu y es al mismo tiempo su esposa, Ibn ‘Arabī afirma<sup>178</sup>:

«El alma es hija y esposa de ese lugarteniente (el espíritu humano)», y añade<sup>179</sup>: «El alma es una parte del espíritu, al igual que Eva era una parte de Adán».

Desde la perspectiva de esta imagen masculina del espíritu podemos llegar a comprender por qué Ibn ‘Arabī emplea en sus textos la palabra “espíritu” siempre en masculino, a pesar de que, según la gramática árabe, el término puede adoptar el género masculino o femenino.

En una serie de pasajes de sublime factura, Ibn ‘Arabī ilustra las guerras intestinas y el conflicto desencadenado entre espíritu y pasión en la búsqueda de poder en el reino humano y cómo el alma, en un primer momento, se coloca entre ambos. Pero cuando el espíritu sale victorioso y el alma se une a él tras haber encontrado la paz y haber abandonado la pasión, espíritu y alma devienen una única entidad<sup>180</sup>.

#### **V - DEL NACIMIENTO DEL ESPÍRITU Y DE CÓMO SURGEN SUS PODERES**

El espíritu del hombre nace gracias al aliento del espíritu divino en un cuerpo preparado para recibirlo. Este primer nacimiento es similar en todos los hombres. Sin embargo, la presencia del espíritu insuflado en el cuerpo del hombre se asemeja a la presencia de un tesoro enterrado: ignoramos cómo llegar hasta él para poder aprovechar sus riquezas.

177 *Futūhāt*, vol. II, p. 405.

178 *Tadbīrāt*, p. 134.

179 *Tadbīrāt*, p. 137.

180 *Futūhāt*, vol. I, p. 113.



«Si el espíritu santo -afirma Ibn ‘Arabī<sup>181</sup>- le ha sido insuflado, el hombre se une al Ser Absoluto de una forma inmaterial y sagrada, esa es su fracción de divinidad...». Y añade<sup>182</sup>: «El lugarteniente humano en el que se establece el secreto de Mi Divinidad».

Ese secreto no se le concede a todos los hombres: es necesario desentrañarlo. Utilizando las indicaciones de la historia de Moisés y del Ḥadīr, la bendición de Allah y la paz sean con ellos, Ibn ‘Arabī declara<sup>183</sup>:

«Que busque el tesoro (el espíritu) sepultado en ese muro corporal». Por lo tanto, compara el espíritu con un tesoro y el cuerpo con un muro bajo el cual está soterrado el tesoro, para que no se pierda ni nos sea despojado y se mantenga al abrigo.

¿Mas qué ocurre si el *Sālik* (el itinerante) empieza a buscar en sí mismo y, encomendado a Dios y a la oración, halla el tesoro? Es entonces cuando se produce el segundo nacimiento del espíritu. Así pues, es como si el espíritu del hombre renaciese en el mundo exterior y se hiciese presente en él, en la percepción, tras haber estado disimulado por los estratos de materia (los estratos del cuerpo)<sup>184</sup>.

Ibn ‘Arabī nos conduce al mundo exterior del hombre para que asistamos al instante en que el espíritu contempla la Epifanía divina y así podamos, intelectualmente, conocer el instante del segundo nacimiento del espíritu, su recepción de la luz y la propagación de ésta en cada rincón del cuerpo.

Ibn ‘Arabī explica<sup>185</sup> cómo en el corazón existe un punto, cuyo emplazamiento exacto es desconocido, y que, según afirma el hadīz, es similar al momento de la azalá del viernes. Si la impureza anida en nuestro corazón, asevera, ese punto no podrá ser hallado aunque todos los «espíritus» presentes en el hombre -entre ellos el intelecto- lo busquen. Mas cuando el corazón se purifica (si está limpio) gracias a la vigilancia espiritual (*murāqaba*), la invocación y la recitación del Alcorán, ese punto aparecerá. Y cuando aparezca, sólo la dignidad divina restará ante él. Por eso afirma Ibn ‘Arabī -ahora lo comprendemos- que el corazón es el espejo de Dios<sup>186</sup>. La Epifanía divina producirá entonces una luz que se propagará, desde ese punto, por todo el cuerpo.

181 *Inšā’ al-dawā’ir*, p. 21.

182 *Tadbīrāt*, p. 181.

183 *Tadbīrāt*, p. 105.

184 *Futūḥāt*, vol. II, p. 59, cuestión número 26: “De cuál es el principio del espíritu”.

185 *Tadbīrāt*, p. 216.

186 *Futūḥāt*, vol. II, p. 316.

La experiencia espiritual cambia así la existencia del hombre. Gracias a que la luz se propaga por cada rincón del ser, éste renace; y no sólo espiritualmente: también en lo corpóreo. La oración, la ciencia y el conocimiento son alimento del espíritu necesario para que se ilumine y vigorice... «Los espíritus -afirma Ibn ‘Arabī<sup>187</sup>- encuentran su alimento en la glorificación de Dios. Él les dijo: glorificadle (día y noche), es decir, rezadle en esos momentos». Teniendo en cuenta que el sustento es condición para la supervivencia del sostenido y no causa de su existencia, Ibn ‘Arabī alude al papel que juega la ciencia en el sustento del espíritu<sup>188</sup>: «Isrāfil alimenta las imágenes a través de los espíritus y Ğibrā’īl (Gabriel) alimenta los espíritus con ciencia y conocimiento. Si la permanencia de lo existente está condicionada, esa condición será su alimento... Los espíritus jamás se cansan de la ciencia». Y añade en *Futūḥāt*<sup>189</sup>: «La ignorancia es el mayor sufrimiento del espíritu».

## VI - ¿CÓMO ADQUIERE EL HOMBRE LOS PODERES ESPIRITUALES?

Cuando un hombre se enriquece, muchos se preguntan por el secreto de su éxito y fortuna suponiendo que su historia puede servir a otros para amasar riquezas como las suyas... Pero no saquemos conclusiones precipitadas: no todos los compañeros de ese hombre, aun siguiendo sus pasos, consiguen similares objetivos. Por lo tanto, las causas de su éxito son esenciales e inexcusables, mas no son suficientes. La fortuna de ese hombre se debe en parte al fruto de su industria, pero al mismo tiempo es consecuencia de diversos factores y circunstancias imperceptibles que difícilmente se repetirán en otros hombres.

Esas leyes que rigen el éxito en el mundo material son, a mi entender, un espejo de las leyes del mundo espiritual... Consecuentemente, la plenitud de las competencias del espíritu en el corazón del hombre es un logro humano, mas sólo en parte; el resto es un don divino intransferible. Ibn ‘Arabī afirma a este respecto<sup>190</sup>:

«Efectivamente, el camino se adquiere. Pero cuando el hombre llega a la Puerta, sólo recibe aquello que le estaba predestinado. Es en ese momento cuando Dios atribuye Sus dones. Algunos hombres recibirán el nombramiento de la santidad, de la profecía o del mensaje..., y otros obtendrán únicamente la lugartenencia. Quienes observen que esas personas han obtenido sus nombramientos tras haber seguido el camino por sus acciones, por sus propósitos y sus estadios, creará que merece ganarlos, mas se equivoca».

187 *Ibíd.*

188 *Tadbīrāt*, p. 206.

189 *Futūḥāt*, vol. I, p. 300.

190 *Futūḥāt*, vol. II, p. 272.

De este modo, puesto que el fin escapa al empeño del hombre, nos resta tan sólo examinar «el camino», este sí sometido a nuestro esfuerzo. El esfuerzo del hombre no consiste sino en el proyecto sufi, cuyo objetivo es salvar el espíritu del confinamiento de la naturaleza elemental mediante la ascesis, la corrección del carácter y los santos combates continuos representados por los esfuerzos corporales, tales como el hambre y los rezos nocturnos, el ayuno, etc.<sup>191</sup> Según Ibn ‘Arabī<sup>192</sup>:

«Si purificamos las almas (los espíritus humanos) de las impurezas de la materia, éstas podrán alcanzar su propio mundo. Adquirirán, por lo tanto, lo que los espíritus superiores -la ciencia del reino de Dios y de los secretos- y serán versadas en todas las ciencias existentes en el mundo [...]. Todo espíritu tiene una estación conocida y representa un diferente grado; algunos son grandes y otros, aún más grandes».

Ibn ‘Arabī nos relata cómo un amigo se encontró con uno de los *Abdāl* (sustitutos). Le preguntó cómo se podía disfrutar de tal don y su amigo le respondió:

«A través de los cuatro cosas que mencionó Abū Ṭālib al-Makkī: el hambre, la vigilia, el silencio y la soledad»<sup>193</sup>.

Es importante señalar cómo Ibn ‘Arabī destaca el hecho de que la ascesis conmueve al hombre. En efecto, la ascesis desenmascara sus impurezas aun cuando no crea en la *šarī’a*. «Cuando el descreído de las Leyes reveladas -afirma<sup>194</sup>- participa con nosotros en la ascesis, en el combate sagrado y en la liberación del alma del confinamiento de la naturaleza, aflora en él la comunicación con los espíritus puros». Esos espíritus se extenderán en él a través de lo que Ibn ‘Arabī denomina la “emanación espiritual”, que no es igual a la “emanación divina”<sup>195</sup>.

## VII - DE LAS CONSECUENCIAS DE LA PLENITUD DEL ESPÍRITU SOBRE EL DESARROLLO DEL INTELECTO

El intelecto humano se despliega a través de la historia. Lo que parecía imposible, irracional puede apenas unos años después convertirse en una realidad que el intelecto acepta y el hombre utiliza sin preocuparse por el método científico que lo generó. Lo que el intelecto calificaba de imposible deviene una realidad (volar, emisiones televisivas en directo, retransmisión en directo desde diferentes continentes, etc.). Esta pequeña disquisición in-

191 *Futūḥāt*, vol. II, p. 273.

192 *Futūḥāt*, vol. II, p. 21.

193 *Futūḥāt*, vol. II, p. 7.

194 *Futūḥāt*, vol. II, p. 162.

195 *Ibíd.*

troductoria nos permite entender cómo el intelecto humano se desarrolla y amplía y que los avances científicos no se habrían producido si la inteligencia no hubiese traspasado el muro de lo imposible. Si este propósito es cierto en el mundo material, lo es por igual en el mundo del espíritu. Si la experiencia espiritual no abre las capacidades del espíritu humano, si no genera cambios en su química y su intelecto, el hombre seguirá siendo prisionero de la experiencia ética purificadora, seguirá siendo incapaz de franquear el mundo de los elementos para alcanzar el mundo espiritual y sumergirse en la esencia de la vida.

En el octavo capítulo de *Futūḥāt*, Ibn ʿArabī evoca una tierra a la que denomina «la tierra de la realidad». Ese nombre revela que aquel que penetra en ese lugar conocerá «la realidad».

Pero el proceso de entrada en esa tierra es metódico: quien la recorre pasa de un estadio de aceptación racional a otro superior en el que cuanto parecía intelectualmente imposible se hace posible al tiempo que deviene real.

Al hilo de ello destaca Ibn ʿArabī la importancia del desarrollo del «razonamiento común», que debe ampliarse a través del razonamiento real adquirido por la experiencia espiritual. Lo que era imposible racionalmente se hace posible existencialmente. Y aporta una serie de ejemplos para ilustrarlo<sup>196</sup>:

«Los habitantes de esa tierra son quienes mejor conocen a Dios. Todo aquello que nuestro intelecto consideró imposible, se torna posible y existente en esa tierra. Dios es omnipotente. Sabemos de la ineptitud de nuestro intelecto y sabemos que Dios puede unir los polos opuestos y poner un mismo cuerpo en dos lugares diferentes; que lo accidental puede existir en sí...».

Ese nuevo conocimiento hace que el intelecto humano permanezca abierto a ese gran universo y presto para comprender y aceptar cuanto se le ofrece, incluso si lo creía imposible.

Tal apertura es fundamental para que el protagonista de la experiencia espiritual esté preparado para recibir sus iluminaciones, sus inspiraciones, sus contemplaciones, sus desvelamientos, etc.

Cabe señalar que numerosos investigadores han considerado que, en el seno de las ciencias islámicas, la producción sufi se enmarca en el dominio de lo irracional. Ibn ʿArabī, al elevar el valor del intelecto, desbarata esa calumnia. Para él, el intelecto posee una capacidad de aprehensión sin límites. De hecho, al describir el reino del hombre, otorga al espíritu el rango de lugarteniente, y al intelecto, el de su ministro. Ibn ʿArabī afirma a este respecto<sup>197</sup>:

196 *Futūḥāt*, vol. I, p. 131.

197 *Tadbīrāt*, p. 157.

.....

«Dios, gloria a su Trascendencia, creó para ese imán (el espíritu humano) un ministro llamado “intelecto” (*‘aql*). Se le dio ese nombre porque comprende todo aquello que Dios le envió».

Y continúa encomendando el intelecto al espíritu con estas palabras<sup>198</sup>:

«Oh lugarteniente (el espíritu humano), protegéd y amad a vuestro ministro (el intelecto), pues su presencia es beneficiosa para vuestro reino y vuestra ciudad».

Por lo tanto, los espíritus reciben y quedan marcados por las ciencias, mientras que el intelecto abarca cuanto acontece, lo acepta y lo asimila. Así pues, reestructura su visión de Dios, el Altísimo, de la existencia y del hombre.

## VIII - EL PODER DEL ESPÍRITU EN SU CASTILLO

Cuando el *sālik* (el itinerante) libera su espíritu del confinamiento impuesto por la naturaleza y se entrega a Dios recibe «su alimento divino», su galardón. Aparece entonces su identidad espiritual, su perfil, el modo de su saber y su acción en el universo (*‘īṣawī*, *mūsawī*, etc.). En *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī dedica a este argumento una decena de páginas; e incluso consagra una obra completa, los *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a definir los tipos espirituales auténticos, que son modelos simples primordiales y únicos que, por ello, no volverán a repetirse por completo.

Teniendo en cuenta que mi estudio se centra más en la práctica que en la teoría, elegiré algunos de los innumerables ejemplos de la acción del espíritu que salpican la obra de Ibn ‘Arabī. Para ello, propongo una nueva clasificación de la acción del espíritu basada en su relación con el cuerpo. Las acciones del espíritu se dividen así en dos categorías: la primera nos indica su autoridad y su poder cuando está en el cuerpo del hombre, su castillo. La segunda categoría nos muestra su capacidad de abandonar ese cuerpo carnal para desplazarse por el universo y disfrutar de encuentros espirituales.

Lo que sigue lo dedicaremos a la primera categoría de las acciones del espíritu, esto es, cuando éste se encuentra en su castillo, el corazón humano. Trataremos la segunda categoría en el apartado noveno.

### 1- El espíritu recibe la luz espiritual de Dios

Ello tiene lugar cuando los secretos divinos descienden sobre el espíritu humano por medio del Santo Espíritu. El descenso más significativo se produce cuando la luz de los reinos divinos atraviesa la oscuridad de la materia (el cuerpo) para unirse así a la luz espiritual que se encuentra en el corazón y comenzar a transmitir los «secretos»<sup>199</sup>.

198 *Tadbīrāt*, p. 160.

199 *Tadbīrāt*, p. 213.

## 2- Se inicia el desvelamiento... La visión a distancia

Ibn 'Arabī asegura que si el hombre se encomienda al espejo de su corazón, puliéndolo con la ascesis y el esfuerzo corporal, hasta que se haya desecho de toda mancha, la luz de su corazón se unirá a la luz que se expande en el mundo invisible (una luz cuyo efecto se asemeja al de la luz solar cuando la visión se dirige al mundo de lo visible). En ese instante, la luz del ojo interior (*basira*) se une a la luz de la distinción revelando lo invisible tal cual es.

Para el *sālik*, el desvelamiento comienza afectando al mundo de lo sensible. Podrá, por ejemplo, ver llegar a un hombre, o contemplarlo en un estado particular, aunque los separen la distancia o una masa de cuerpos; del mismo modo que podrá ver la Kaaba estando en Marruecos. Ibn 'Arabī insiste en que ha conocido a numerosos *murīd* (aspirantes) que han vivido esos desvelamientos, y en que él mismo ha podido experimentarlos gracias a Dios<sup>200</sup>.

## 3 - La expansión de los sentidos

En varios pasajes, Ibn 'Arabī habla de un estado al que denomina «la proximidad de la azalá voluntaria». Tiene lugar cuando Dios, por amor a uno de sus siervos, le da a probar de su poder de modo que pueda oír a través del poder divino, que no por su propia capacidad, ver y actuar a través de la fuerza de Dios... Ibn 'Arabī justifica esta proximidad divina fundándose en pruebas y argumentos que toma, tanto del texto religioso, como de las experiencias espirituales que él mismo experimentó. Concretamente, un hadiz divino afirma:

«Mi siervo se acerca a mí a través de la azalá voluntaria, hasta que comienzo a amarlo y cuando así sucede, yo soy el oído por el que escucha, el ojo por el que ve...».

Ibn 'Arabī cita varios casos que confirman ese hadiz divino. Entre ellos podemos mencionar el de un sevillano conocido como «*ṣāhib al-ḥuṭwa*» (el poseedor del paso)<sup>201</sup>, quien era capaz de franquear, de un solo paso, distancias sobrehumanas; el de aquel hombre que caminaba sobre las aguas<sup>202</sup> y el del que, habiendo recibido el don *ṣawī*, es capaz de conceder con el tacto uno de sus estados a la persona de su elección<sup>203</sup>. Alude también a quienes, como 'Abd al-Qādir al-Ġilānī, son capaces de reconocer a la persona ideal para seguir el camino sufi atendiendo únicamente a su olor<sup>204</sup>.

200 *Tadbīrāt*, pp. 171-172.

201 *Futūḥāt*, vol. I, p. 206.

202 *Ibid.*

203 *Futūḥāt*, vol. I, p. 227.

204 *Futūḥāt*, vol. II, pp. 365-392.

Son numerosos los ejemplos sobre la expansión de los sentidos: de la vista, el oído, el olfato, el tacto, el paso o la fuerza física. Baste con mencionar algunos; es imposible citarlos todos.

#### 4- Extinción y confirmación

Ibn ‘Arabī nos relata «una historia de la que tuvo conocimiento»<sup>205</sup> y que aconteció a uno de sus maestros. Un día, la hija de un rey generoso y caritativo, que creía en la competencia espiritual del maestro sufi, pidió a éste acudir a su lecho de muerte y el maestro la salvó del ángel de la muerte pagando a cambio con la vida de su propia hija.

Ibn ‘Arabī añade al respecto<sup>206</sup>: «Algo similar nos ocurrió y compramos almas sin pagar precio alguno». Es decir, que compró ciertas personas al ángel de la muerte sin tener por ello que sacrificar a otras. Es así como el espíritu se realiza y se abre al mundo de la energía y cómo, a través de él, se manifiesta el poder de Dios, quien fija el tiempo y el espacio, la vida y la muerte.

#### 5 - Mujeres espirituales

Todas los tipos espirituales están al alcance de la mujer, igual que lo están al alcance del hombre. Ante Dios, un ser humano es una persona, una esencia. No hay diferencia entre sexos, razas, colores, edad, etc. La diferencia reside en el grado de proximidad a Dios Todopoderoso.

Recordemos el caso de Fāṭima bint Ibn al-Muttannā, a quien Dios, Gloria a su Trascendencia, confirió por amor un versículo del Alcorán, la *Fāṭiha*, para que lo utilizase en beneficio propio y ajeno<sup>207</sup>. El que otros la vean es prueba de que la acción del espíritu es real y no ilusoria.

Ibn ‘Arabī nos relata también algo que aconteció a Dū l-Nūn el Egipcio con una mujer a la que conoció dando las vueltas rituales a la Kaaba (*tawāf*)<sup>208</sup>. Esta mujer se dirigía a Dios diciéndole: «Perdóname Dios mío, mi maestro y señor, te lo suplico por el amor que me profesas». Contrariado por tales palabras, Dū l-Nūn le espetó: «Mujer, ¿no bastaría con que se lo pidieras por el amor que Le profesas?». Aunque, en fin, la mujer respondió con diversos argumentos tomados del texto religioso, lo que nos interesa destacar aquí es que, antes de responder, lo llamó por su nombre: «Dū l-Nūn». Sorprendido, pues no la conocía, le preguntó cómo era que sabía su nombre. «Los corazones (los espíritus) -le dijo- han vagado en la esfera de los secretos, y te he reconocido».

<sup>205</sup> *Futūḥāt*, vol. I, p. 675.

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> *Futūḥāt*, vol. II, p. 347.

<sup>208</sup> *Futūḥāt*, vol. II, p. 349.



## IX- EL ESPÍRITU ABANDONA EL CUERPO Y SE DESPLAZA FUERA DE ÉL

Ibn ‘Arabī alude en *Futūḥāt* a una ciencia que denomina «(la ciencia del) abandono de los espíritus gerentes»<sup>209</sup>. Con ella nos adentramos en una etapa espiritual avanzada en la que el espíritu humano, tras abandonar el cuerpo y penetrar otro etéreo, es capaz de actuar extra-corporalmente. Entre esas actividades extra-corporales podemos citar la entrada en el seno de la Dignidad Divina, los encuentros espirituales, los viajes nocturnos y las ascensiones.

### 1 - La entrada en el seno de la dignidad divina

Ibn ‘Arabī afirma<sup>210</sup> que, al separarse de la materia y volver cada elemento a su origen, el protagonista del desvelamiento penetra espiritualmente en el mundo de lo Invisible y Dios el Altísimo le otorga el don de la ciencia y el conocimiento, de modo que desprende una luz resplandeciente que guía.

### 2 - Los encuentros espirituales

Cuando un espíritu se libera del confinamiento de los elementos, atraviesa las dimensiones del tiempo y del espacio, es capaz de encontrarse con los espíritus de personas que vivieron en tiempos pasados, pero que siguen presentes en el mundo de lo Invisible. Ibn ‘Arabī nos cuenta cómo, en el año 597 de la hégira<sup>211</sup>, en Marruecos, se encontraba tan solo en una estación que Dios Todopoderoso le envió una persona en la que se había encarnado el espíritu de Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī. Éste lo besó, le habló y le dijo que esa estación se llama “la estación de la proximidad” (*maqām al-qurba*).

Ibn ‘Arabī narra también cómo se encontró con los siete *Abdāl* (sustitutos)<sup>212</sup>. Sin embargo, su encuentro espiritual más importante con el mundo Invisible lo encontramos al comienzo de sus *Futūḥāt*. En esos fragmentos nos describe una reunión en la que se concentraron miles de personas y que duró largas horas, según nuestra concepción del tiempo, con discursos y lecturas de poemas. Es reunión pertenece a un tiempo y un espacio que no son los nuestros.

### 3 - Los viajes nocturnos y las ascensiones

La ascensión del espíritu al cielo es una de las experiencias más trascendentales que puede gustar el *wāsil* (el recién llegado). Ibn ‘Arabī también nos describe su ascensión<sup>213</sup>. En ella,

209 *Futūḥāt*, vol. I, p. 55.

210 *Futūḥāt*, vol. I, p. 276.

211 *Futūḥāt*, vol. II, p. 261.

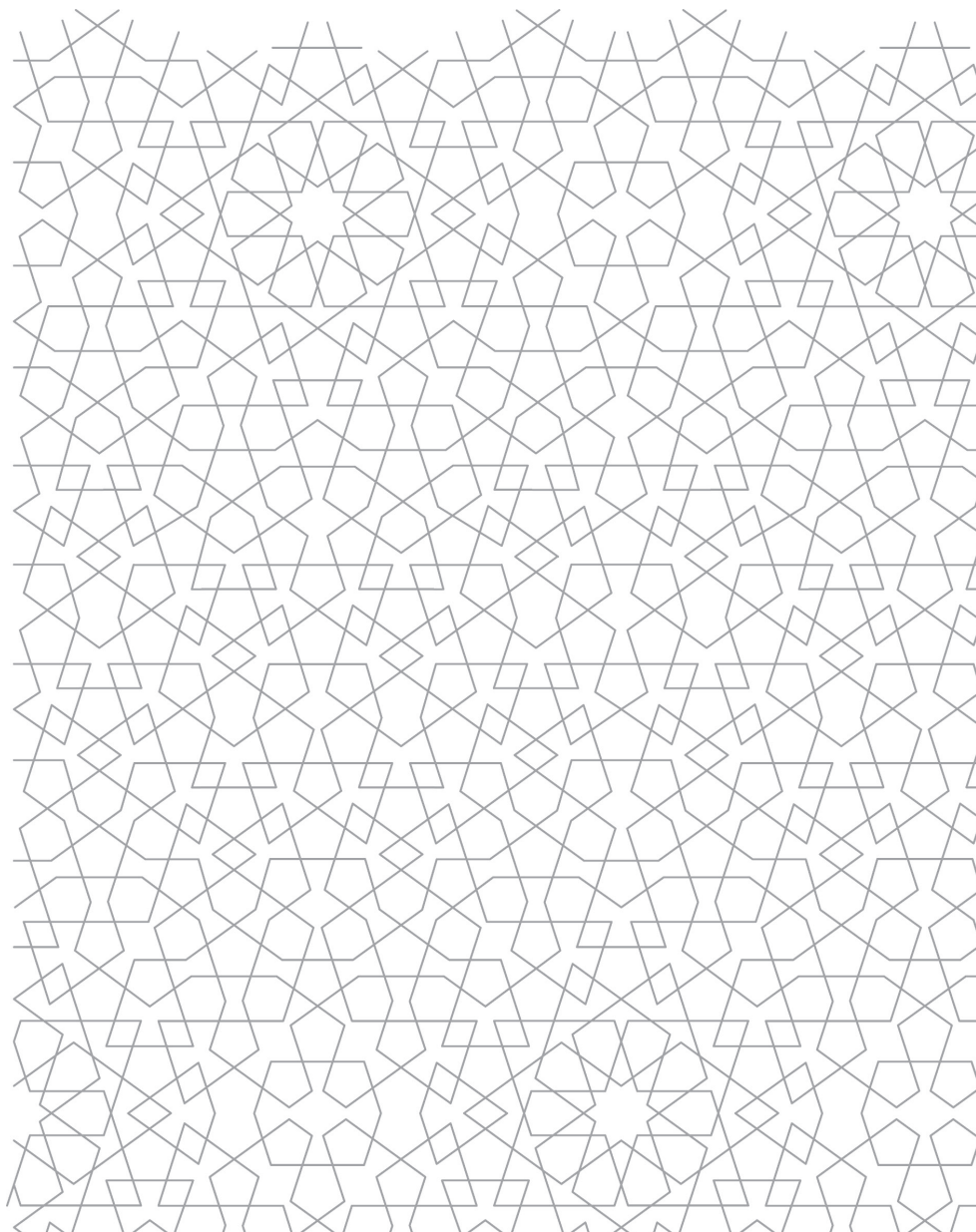
212 *Futūḥāt*, vol. II, p. 27.

213 *Futūḥāt*, vol. III, pp. 345-350.

.....

Allah lo tomó a su lado y lo transportó en el *burāq* de su poder. No le acompañaron ninguno de los cuatro elementos: ni la tierra, ni el agua, ni el aire, ni el fuego. Así pues, alcanzó el primer cielo sin ningún elemento de su constitución terrestre. Yo misma he estudiado la ascensión sufí en la introducción a una obra de Ibn ‘Arabī que edité bajo el título *Al-Isrā’ ilā l-maqām al-asrā* (*El viaje nocturno hacia la más alta estación*).

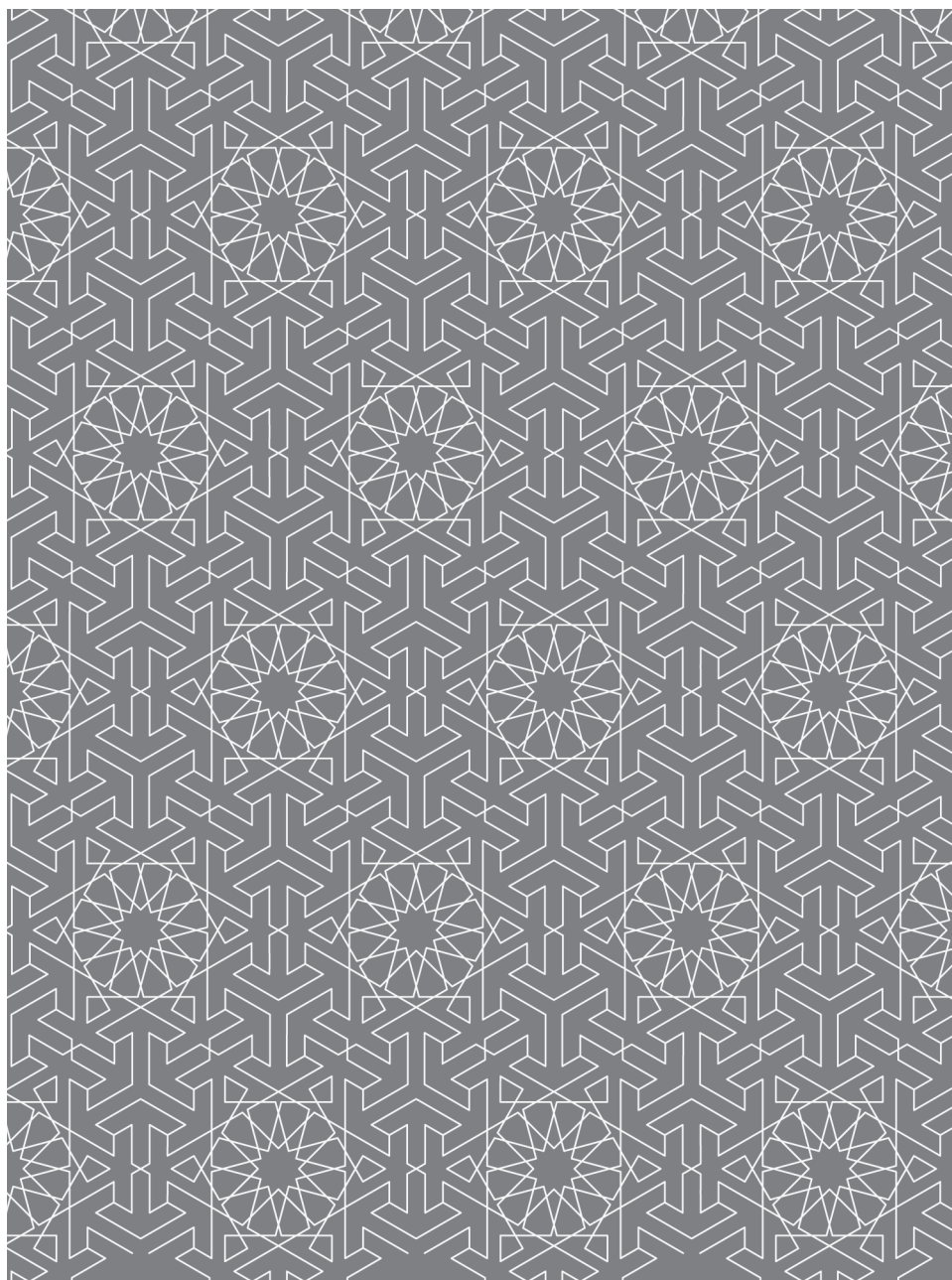
(Traducción de José Luis Díez Lerma)





**DA IMITAÇÃO DO PROFETA**

**Emir ‘Abd al-Qādir**



.....

**Apresentação: Sobre o Emir ‘Abd al-Qādir da Argélia**<sup>214</sup>

Ibn ‘Arabī -o Ṣayḥ al-Akbar (“o Maior dos mestres”), como é conhecido entre seus discípulos- não fundou propriamente uma *ṭarīqa*. No entanto, sua *baraka* (influência espiritual) permaneceu sendo transmitida tanto por meio de sua *rūḥāniyya* (presença o entidade espiritual) quanto por meio da transmissão ininterrupta ao longo dos séculos da *ḥirqa* (manto) akbari (nome derivado da expressão al-Ṣayḥ al-Akbar) entre seus discípulos. Dentre estes, um dos mais notáveis foi ‘Abd al-Qādir.

Emir da Argélia durante a guerra que antecedeu a ocupação francesa da região, no séc. XIX, ‘Abd al-Qādir resistiu durante 15 anos ao exército invasor. Enganado por um general inescrupuloso para assinar de boa fé um acordo que não seria cumprido, o Emir foi em seguida mantido preso por 5 anos, apesar de lhe terem sido feitas promessas de que seria libertado.

Depois disso, foi exilado em Damasco, onde viveu por 27 anos e foi enterrado na tumba de Ibn ‘Arabī, ao seu lado. Somente este dado é suficiente para nos dar uma ideia de sua importância.

Filho e neto de sufis, sua filiação à *silsila akbariyya* deu-se já em sua juventude, sendo, desse modo, dirigido e ensinado diretamente pela *rūḥāniyya* de Ibn ‘Arabī.

Não obstante ele, como é comum entre “as gentes da Via”, teve mestres vivos, dentre eles seu próprio pai. Aos vinte anos, tornou-se discípulo do ṣayḥ Ḥālīd al-Naqṣbandī e, mais tarde, filiou-se também à *ṭarīqa ṣādiliyya*.

Seu nome encontra-se no centro do chamado “renascimento akbari”, tendo realizado a primeira edição das *Futūḥāt makkīyya*, obra maior de Ibn ‘Arabī.

O capítulo aqui traduzido foi extraído da tradução francesa feita por M. Chodkiewicz de trechos do *Kitāb al-Mawāqif* (*Livro das Paradis*), em que o Emir comenta versos do Corão.

---

<sup>214</sup> Apresentação de Bia Machado a partir de dados extraídos da introdução de M. Chodkiewicz in Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, Ed. du Seuil, Paris, 1982.

### Tradução do texto: “Da imitação do Profeta”

“Certamente, há para vós, no Enviado de Allah, um modelo excelente”  
(Corão 33: 21).

Recebi este precioso verso segundo uma modalidade espiritual secreta: Allah, de fato, quando quer me comunicar uma ordem ou uma interdição, anunciar-me uma boa nova ou me por em guarda, ensinar-me uma ciência ou responder a uma questão que eu Lhe tenha colocado, tem por costume arrancar-me de mim mesmo -sem que minha forma exterior seja por isso afetada- e depois projetar sobre mim o que Ele deseja por meio de uma alusão sutil (*išāra*) contida num verso do Corão. Em seguida, Ele me restitui a mim mesmo, munido deste verso, consolado e satisfeito. Ele me envia a seguir uma inspiração sobre o que Ele quis me dizer pelo verso em questão. A comunicação deste verso opera-se sem som nem letra e não pode ser atribuída a nenhuma direção do espaço<sup>215</sup>.

Recebi desta maneira -e é a Allah que se deve a graça por isso- quase a metade do Corão e espero não morrer antes de possuir assim o Corão por inteiro. Sou, pelo favor de Allah, protegido nas minhas inspirações, assegurado de suas origens e de seus fins e Satã não tem poder sobre mim, pois nenhum demônio pode carregar a Palavra de Allah: eles não podem transmitir a Revelação, esta lhes é totalmente impossível.

Todos os versos sobre os quais falo aqui [=nesta obra], eu os recebi segundo esta modalidade, com algumas raras exceções. As Gentes de nossa Via -que Allah esteja satisfeito com elas!- jamais pretenderam trazer o que quer que seja de novo em matéria espiritual, mas somente descobrir na Tradição imemorial novas significações. A legitimidade desta atitude é confirmada pela palavra do Profeta segundo a qual a inteligência de um homem não é perfeita até que ele descubra no Corão múltiplas significações, ou como neste outro hadith relatado por Ibn Ḥibbān no seu *Ṣaḥīḥ*<sup>216</sup>, segundo o qual o Corão tem “um exterior e um interior [literalmente: um dorso, *zahr*, e um ventre, *batn*], um limite e um ponto de ascensão”.

Ou ainda por estas palavras de Ibn ‘Abbās<sup>217</sup>: “Nenhum pássaro agita suas asas no céu sem que encontremos isto inscrito no Livro de Allah.” E também por este pedido (*du‘ā*) que o Profeta dirige a Allah em favor de Ibn ‘Abbās: “Dá-lhe perspicácia em matéria de religião e ensina-lhe a ciência da interpretação (*ta‘wīl*).” Do mesmo modo, no *Ṣaḥīḥ* é mencionado

<sup>215</sup> A “descida do Corão sobre os santos” é um privilégio vinculado à qualidade de “herdeiro” (*wirāta*) do Profeta. Ibn ‘Arabī trata disso em várias passagens de sua obra.

<sup>216</sup> O *Ṣaḥīḥ* de Ibn Ḥibbān, morto em 354/965, é uma das últimas compilações originais de *ḥadīṭ*-s. A cadeia de transmissão do *ḥadīṭ* citado remonta a Ibn Mas‘ūd.

<sup>217</sup> Ibn ‘Abbās, nascido três anos antes da hégira e morto em 68/686, é considerado como o *Tarḡumān al-qur‘ān*, o intérprete por excelência do Corão. Deve-se a ele a transmissão de numerosos *ḥadīṭ*-s.

que perguntaram a ‘Alī218: “O Enviado de Allah privilegiou-vos, a vós Gentes da Casa (*ahl al-bayt*), por uma ciência particular que não foi dada aos outros?” Ele respondeu: “Não -por Aquele que fende o germe e cria todo ser vivo!- a menos que queiras falar de uma penetração particular das significações do Livro de Allah.”

Tudo o que se encontra nesta página e tudo o que se encontra neste *Mawāqif*, é desta natureza. “É Allah que diz a Verdade e é Ele que guia sobre o caminho reto!”

Quanto àquele que quer verificar a veracidade das Gentes da Via, que ele as siga! As Gentes da Via não anulam o sentido literal [do Livro sagrado]. Eles também não dizem: “O sentido deste verso resume-se ao que nós compreendemos, à exclusão de qualquer outra significação.” Muito ao contrário, eles afirmam a validade do sentido exotérico conforme à literalidade do texto e limitam-se a dizer: “Nós percebemos uma significação que se soma ao sentido literal.” É evidente que a palavra de Allah é proporcional à Sua ciência. Ora, Sua ciência abrange igualmente as coisas necessárias, as coisas possíveis e as coisas impossíveis. Pode-se chegar até a sustentar, por conseguinte, que Allah quis dizer por um verso dado, tudo o que compreenderam tanto os exoteristas quanto os esoteristas e, além disso, tudo aquilo que escapou tanto aos primeiros quanto aos segundos. É por isso que cada vez que surge um ser a quem Allah abriu o olhar interior (*baṣīra*) e iluminou o coração, nós o vemos tirar de um verso ou de um *ḥadīth* um sentido que ninguém antes dele foi levado a descobrir. E assim será até o levantar da Hora! Pois tudo isso é devido ao caráter infinito da Ciência de Allah, que é seu Mestre e seu Guia.

[Voltando ao verso introdutório deste capítulo] diremos que ele apresenta -a despeito de sua brevidade- um tal caráter de milagre inimitável (*i‘jāz*) que dele não é possível dar-se conta, nem de maneira direta nem por alusão simbólica. É um mar imenso, sem começo nem fim. Tudo aquilo que pudemos escrever sobre as ciências deste baixo-mundo ou do outro, está contido nesta alusão sem igual.

“Certamente, há para vós no Enviado de Allah um modelo excelente”: isto refere-se, em primeiro lugar, à maneira pela qual Deus trata Seu Enviado: ora Ele o supre, ora Ele o priva; ora Ele o põe a prova, ora o assiste; algumas vezes Ele o submete a seus inimigos; o combate, alternativamente, conclui-se por sua vitória ou por sua derrota. Às vezes, Ele o contrai e às vezes Ele o dilata219. Ora concede-lhe o que pede, ora recusa. Ora Ele lhe diz:

218 ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, quarto califa, morto em 40/660. Primo do Profeta, ‘Alī tornou-se seu genro ao se casar com Fátima. A expressão “Gentes da Casa”, empregada na frase seguinte e que é de origem corânica, designa tradicionalmente a família do Profeta, compreendida de maneira mais ou menos ampla.

219 A “contração” (*qabd*) e a “dilatação” (*bast*) são termos técnicos empregados frequentemente na literatura do sufismo. Segundo Ġurġānī, “são dois estados que sobrevêm [alternativamente] quando o servidor ultrapassou o estado do temor (*hawf*) e da esperança (*raġā*). A “contração” é para o gnóstico (‘ārif) o que o temor é para o noviço. A diferença entre eles é que o temor e a esperança estão

“Certamente, aqueles que fazem o pacto contigo, é, na verdade, com Allah que fazem o pacto” (C. 18: 10); “Aquele que obedece ao Enviado, é a Allah que ele obedece” (C. 4: 80); “Diz: se vós amais Allah, segui-me e Allah vos amará” (C. 3: 31); “Não foste tu que lançaste [a lança], quando tu [a] lançaste, mas foi Allah quem [a] lançou” (C. 8: 17). A força da expressão mostra que esta significa: “Tu não és tu quando tu és tu, mas tu és Allah!”<sup>220</sup>

E ora Ele lhe diz: “Certamente, tu não guias aqueles a quem amas [mas é Allah quem guia quem Ele quer]” (C. 28: 16); “Tu não tens poder sobre este assunto: ou bem Ele os perdoará, ou bem Ele os punirá” (C. 3: 128); “Não podes fazer ouvir aos mortos, nem fazer ouvir o apelo aos surdos quando eles viram as costas” (C. 27: 80); “E não és Tu que podes conduzir os cegos para fora de seu extravio” (C. 27: 81; 30: 53); “És tu que salvarás aquele que está no fogo?” (C. 30: 19); “E não és tu que está sobre eles onnipotente!” (C. 50: 45).

Assim, Deus coloca às vezes o Enviado em Sua própria categoria sublime e às vezes na condição de um servidor ínfimo. Deste ponto de vista, o verso introdutivo encerra ciências infinitas e fora de alcance acerca de Allah, de Seus atributos, de Sua independência com respeito a Suas criaturas e de sua dependência em relação a Ele, dos Enviados, daquilo que se impõe a eles, daquilo que lhes é permitido e daquilo que lhes é proibido, da Sabedoria divina na criação, da sucessão do mundo daqui de baixo e do outro mundo.

“Certamente, há para vós no Enviado de Allah um modelo excelente”: este modelo, de um outro ponto de vista, consiste no comportamento do Enviado em relação a seu Senhor, na Realização perfeita daquilo que implica a servidão e o cumprimento de tudo o que a Senhoridade exige, na sua dependência total com respeito a Deus (*al-faqr ilay-hi*) e seu abandono total a Ele em todas as coisas, na sua submissão a Seu poder e sua satisfação de tudo o que Ele decreta, seu reconhecimento pelas graças que Ele concede e sua paciência nas provações que Ele lhe infringe. A este aspecto do verso conectam-se ciências sem número e sem limites relativas à Lei sagrada e concernentes tanto às obras de adoração quanto aos atos ordinários da existência, às práticas salvadoras e àquelas que conduzem o homem a sua perda.

“Certamente, há para vós no Enviado de Allah um modelo excelente”: isto refere-se, por outra parte, ao comportamento dos homens em relação ao Profeta. Uns professaram que ele era verídico e outros o acusaram de falsidade.

---

ligados a um acontecimento futuro, desejado ou temido, enquanto que contração e dilatação estão ligadas a uma coisa imediatamente presente procedente de uma inspiração sobrenatural que domina o coração do gnóstico”.

<sup>220</sup> *Wā-mā ramayta*... alusão a um episódio da batalha de Badr. Ibn ‘Arabī comenta com frequência este verso que afirma a realidade individual da pessoa do Profeta ao atribuir-lhe este ato e ao mesmo tempo a nega ao identificá-lo à Realidade divina ela mesma.



Uns o amaram, outros o odiaram, fizeram-no sofrer por suas palavras e por seus atos, fizeram-no suportar, afóra a morte, todos os tormentos. Golpearam sua nobre face e quebraram seus dentes. Coalizões formaram-se contra ele. Seus próximos o abandonaram. Mas, tudo isso não teve outro efeito senão tornar mais clara sua visão do que lhe foi incumbido e mais firme ainda seu estado espiritual. A esta categoria de interpretação do verso está ligado o conhecimento inesgotável das virtudes do Profeta, de seus ensinamentos, dos ensinamentos dos outros profetas e gnósticos, das provações a que foram submetidos por aqueles que os tratavam como impostores.

“Certamente, há para vós no Enviado de Allah um modelo excelente”: isto pode ser compreendido também como o comportamento do Profeta para com as criaturas, do amor que ele tem por elas, do bem que ele quis para elas -e isto a ponto de seu Senhor lhe ter dito: “Talvez te consumas de pesar porque eles não crêem” (C. 26: 3)- de sua paciência para com elas. Ele via nelas a face de Deus. Os homens o trataram injustamente e ele os perdoou. Eles lhe recusaram e ele lhes deu. Eles o desprezaram e ele suportou sua ignorância, eles o excluíram e ele os reuniu. Ele disse: “Ó meu Deus, perdoa meu povo pois eles não sabem o que fazem”. Ao mal ele respondeu com o bem, às ofensas com a bondade, revestindo-se dos caracteres divinos (*taḥalluqan bi-l-aḥlāq al-ilāhiyya*) e realizando os Nomes divinos de Misericórdia (*taḥaqqan bi-l-asmā' al-raḥmāniyya*) -pois nada é mais paciente do que Deus frente ao insulto. A este aspecto do verso está ligado o conhecimento -que as plumas não podem transcrever, nem os espíritos encerrar- dos nobres caracteres e das virtudes perfeitas, a ciência da regência dos homens nos assuntos da religião e nos assuntos do século em vista da boa ordem e da prosperidade do universo e da felicidade dos eleitos.

Cabe ao discípulo -que digo eu? Ao gnóstico mesmo- fazer deste verso o ponto cardinal de sua orientação (*qiblatu-hu*) em todo lugar, o alvo de sua contemplação a todo instante. Todos os estados espirituais que ele pode conhecer estão ligados, com efeito, a um dos quatro aspectos de que falamos. Este verso pode representar a via reta sobre a qual Satã arma-se em emboscada para assaltar pelos quatro cantos os filhos de Adão, pois ele fez este juramento:

“Seguramente, eu me porei contra eles em emboscada sobre Teu caminho reto, depois eu os atacarei pela frente, por trás, pela sua direita e pela sua esquerda. E descobrirás que a maior parte deles não é, de modo algum, agradecida com respeito a Ti” (C. 7: 16-17).

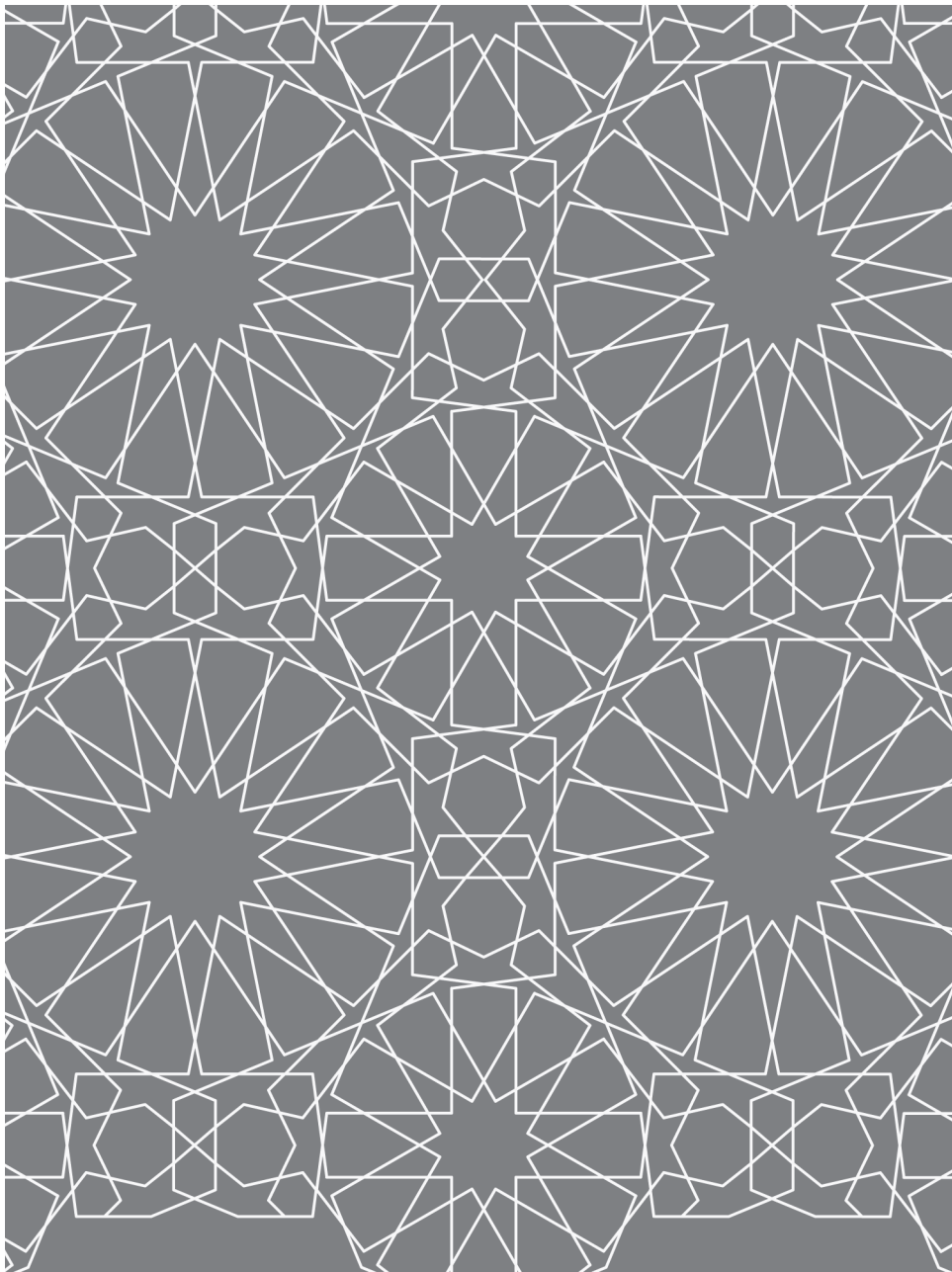
Aquele que se conforma ao que indica este verso pertence ao número dos agradecidos (*al-ṣākirūn*); e, sobre este, os demônios não têm poder.

(Tradução de Laura Di Pietro a partir da tradução francesa de Michel Chodkiewicz).



**EL CÍRCULO INCLUSIVO**

**Cecilia Twinch**



.....

Cuantos hayan observado el cielo un día despejado, navegado por el ancho piélago o ascendido a una alta cumbre se habrán dado cuenta de que el horizonte es curvo. Sin duda habrán observado cómo la órbita del astro rey se eleva desde levante, alcanza su cenit y desciende por el poniente; habrán contemplado la arqueada bóveda celeste inundada de estrellas en la noche y se habrán dado cuenta de que se encuentran justo en el centro, en el único punto invisible para el observador. Esta experiencia, similar para cuantos se asoman al universo, ilustra a las mil maravillas cómo cada uno de nosotros ocupa un lugar cardinal en el curso de los acontecimientos. Así, cada uno de nosotros mantiene con lo real una conexión directa que pudiéramos comparar al modo en que la trayectoria solar nos toca tras atravesar las aguas. Si, en ese preciso instante, nos volcamos hacia el interior -hacia el inasible centro de nuestro ser que es el corazón- y observamos lo que en él sucede, sólo entonces podremos trabar contacto con la fuente de nuestro ser, que constituye a la vez el omnipresente y adimensional punto de retorno.

En su *Teofanía de la perfección* Ibn ‘Arabī escribe:

«Escuchad, ¡oh amados míos!  
Yo soy la esencia (*‘ayn*) que se busca en la creación,  
el centro del círculo y su circunferencia,  
su complejidad y su simplicidad.  
Soy el orden revelado entre cielo y tierra... »<sup>221</sup>.

En Córdoba, año 1190, 814 años atrás, Ibn ‘Arabī experimentó una visión en la que se encontraba con todos los profetas, desde Adán a Muhammad. En esta ocasión, es únicamente el profeta Hūd, cuya sabiduría en las *Fuṣūṣ al-ḥikam* radica en la unicidad (*aḥadiyya*), quien a él se dirige. Ibn ‘Arabī nos dice:

«Sabed que cuando la Verdad me fue revelada y me hizo experimentar las realidades fundamentales de todos Sus mensajeros y profetas, que son seres humanos, desde Adán a Muhammad (la bendición de Dios y la paz sean con ellos) en una visión de la cual fui testigo en Córdoba en el año 586 H., el único que se dirigió a mí fue Hūd, quien me comunicó la razón de tal congregación<sup>222</sup>. Vi en él a un hombre alto, de bello semblante, conversación

221 Ibn ‘Arabī, *al-Taḡalliyāt al-ilāhiyya*, ed. O.Yahia, Teherán, 1988, Teofanía 81, p. 460.

Este artículo de C. Twinch se presentó como conferencia en el congreso internacional *Entre oriente y occidente: la actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī*, Biblioteca Viva de al-Andalus, Córdoba, 2004, dirigido por P. Beneito.

222 En su *Rūḥ al-quḍs*, Ibn ‘Arabī da una razón para su congregación: Hūd le comunicó que todos los mensajeros y profetas habían acudido a visitar a Abū Muḥammad Maḥlūf al-Qabā’ili que se encontraba enfermo en su lecho de muerte. Véase Ibn ‘Arabī, *Sufis of Andalusia*, trad. R. Austin, Londres, 1971, p.124 [Traducción al español de David García Valverde, Málaga, Sirio, 1990]. Sin embargo, Ġandī, discípulo del heredero espiritual de Ibn ‘Arabī, Ṣadr al-Dīn Qūnawī, da otra razón: la de felicitar a

agradable y tranquila, amplio conocedor de todas las cosas. La prueba de tal conocimiento la encontré en sus palabras: “¡No hay ser que no dependa que de Él! Mi Señor está en la vía recta”<sup>223, 224</sup>. ¿Qué mejor buena nueva (*bišāra*) para la creación?»<sup>225</sup>

Queda patente de forma inmediata la universalidad de Ibn ‘Arabī en el hecho de que todos los profetas, desde Adán a Muhammad, se aparecieran ante él aquí, en Córdoba. «La razón por la cual es precisamente Hūd quien le habla» -colige el estudioso otomano acerca de *Fuṣūṣ al-ḥikam*- «reside en el hecho de que las formas y gustos de Hūd eran los más acordes con las formas del *tawḥīd*, Unidad en la pluralidad»<sup>226</sup>; y la gran buena nueva a la que se refiere es que “La Verdad, Dios, es la reminiscencia de la Ipseidad<sup>227</sup> en todas las cosas.”<sup>228</sup> Dios acoge a todo ser, independientemente del camino que cada cual tome, pues siempre permanece en la vía recta de su Señor. En última instancia, Dios es el único que se mueve en todo lo móvil, puesto que Él es el único que existe, el único que actúa y de quien toda actuación proviene. En este sentido, ningún ser puede desviarse de la vía recta, dado que todo está incluido en la infinita Bondad de Dios<sup>229</sup>, que se superpone a la furia divina.

En el poema que abre el capítulo sobre Hūd, Ibn ‘Arabī declara:

«La Vía Recta pertenece a Dios (Allāh).  
Se manifiesta en todo, no se oculta.  
Está presente en lo grandioso y en lo nimio,  
En aquellos que son ignorantes y en los Versados.  
Por todo ello, Su bondad lo abarca todo,  
Lo magnificente y lo común.»<sup>230</sup>

---

Ibn ‘Arabī por convertirse en Sello de los Santos y heredero del Sello de los Profetas. Acerca de la gran visión que tuvo en Córdoba y de la cuestión del Sello de la Santidad muhammadí, véase C. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Cambridge, 1993, pp. 74-81 [o la traducción del francés al español de Alfonso Carmona González, Editorial Regional de Murcia, 1997]; S. Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier*, Oxford, 1999, pp. 85-6; C.-A. Gilis, *Le livre des chatons des sageses*, Beirut, 1997, vol. I, pp. 282-3.

223 C. 11: 56.

224 (N. del T.) Las referencias coránicas reproducen la traducción de Julio Cortés, *El Corán*, Barcelona: Herder, 1999.

225 Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. ‘A. ‘Afifī, Beirut, 1946, p.110. Véase también Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom*, trad. R. W. J. Austin, Nueva York, 1980, pp. 133-4.

226 *Ismail Hakki Bursevi’s translation of and commentary on Fuṣūṣ al-ḥikam by Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī*, traducción inglesa de B. Rauf, 4 vols., Oxford, 1986-91, p. 570. Este comentario otomano a *Fuṣūṣ al-ḥikam* se ha atribuido a ‘Abd Allāh Busnavī. Para evitar confusión, se ha hecho referencia a un “estudioso otomano”.

227 Identidad, reminiscencia de sí - *huviyya*.

228 *Id.*, p. 564.

229 Cf. C. 7: 156, aleya a menudo citada por Ibn ‘Arabī.

230 *Fuṣūṣ ‘Afifī*, p. 106. Véase *Bezels*, pp. 129-30.

Estos versos enfatizan la universalidad de la vía recta de Dios, sobre la cual caminan todos los seres, vehículo que los conduce a su retorno a Dios<sup>231</sup>. En este capítulo, Ibn ‘Arabī insiste en la cercanía del hombre a Dios, a quien le unen lazos más estrechos que a la propia vida y que a la yugular<sup>232</sup>. No se especifica un tipo de persona en particular, sabia o ignorante, bendita o condenada, para dicha cercanía; el contenido del mensaje consiste precisamente en que la gran bendición reside en la consciencia de tal sentimiento de cercanía, y la tristeza de la distancia radica en la inconsciencia de ello.<sup>233</sup> Todo está incluido en la gracia y el favor divinos, la cuestión reside en la elección personal de ser o no consciente de este hecho.

La vía en la que todos los seres caminan es denominada “recta”, incluso si en su curso aparecen desviaciones, ya que, como Ibn ‘Arabī manifiesta en *al-Futūḥāt al-makkiyya* «la curvatura es recta en realidad, como la curvatura de un arco, que mediante dicha inflexión pretende alcanzar la rectitud... y todo movimiento y descanso de lo existente son divinos, pues están en manos de la Verdad».<sup>234</sup> Todo proviene de Dios y todo a Él regresa, pero las entidades no retornan por el sendero del que emergieron, sino que siguen un sentido circular; he aquí la razón por la cual Ibn ‘Arabī sostiene que «todo suceso y todo ser es un círculo que regresa a aquello de lo que procede».<sup>235</sup>

Si, como se ha dicho, todo lo existente discurre sobre la vía recta en todo momento, ¿qué sentido tiene la existencia de profetas y mensajeros que pretendan el acercamiento del pueblo a Dios? El comentarista otomano de *Fuṣūṣ*, quien plantea esta cuestión, la responde a continuación afirmando: «Es errónea tal afirmación, pues tal es la invitación del Nombre Engañoso (*muḍīll*) al nombre Guía (*hādī*) a la Verdad, y la invitación del Nombre Imponedor (*ḡabbār*) al Nombre Justo (*‘adl*).»<sup>236</sup>

Nuestra felicidad descansa en la vía que nos conduce a la bendición y a la gracia, no en la que nos conduce a la miseria, la contradicción y la furia. Si bien, del mismo modo que toda acción corresponde a Dios, también todos los nombres y cualidades a él pertenecen. ¿Para reconocer al Guía necesitamos Véase cómo éste se manifiesta en cada uno de nosotros y preguntar quién es guiado? Igualmente sucede con el Nombre Justo y con todos los demás nombres y cualidades, lo cual supone el conocimiento del ser en el descubrimiento de

231 Véase *al-Futūḥāt al-makkiyya*, El Cairo, 1911; reimpresión Beirut, s. a., vol. III, p. 410, línea 24. Véase también W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, Nueva York, 1989, pp. 301-3.

232 Cf. *Fuṣūṣ*, ‘Aḥfī, p. 108. Véase *Bezels*, p. 132.

233 Véase la ‘Oración diurna del martes’: “En tu mano está el poder del que todos los corazones dependen. ‘Y todo a Ti será devuelto’, independientemente de la obediencia o la desobediencia.” Ibn ‘Arabī, *Wird*, Londres, 1979, p. 39; véase también, *id.*, *The Seven Days of the Heart*, trad. P. Beneito y S. Hirtenstein, p. 104.

234 *Fut.* II, p. 563.23.

235 *Fut.* I, p. 255.18. Véase también W. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, Nueva York, 1998, p. 224.

236 *Bursevi Fuṣūṣ*, p. 564. Véase también *Sufi Path*, pp. 297 y 300.

nuestra propia identidad.<sup>237</sup> En cierto modo todos nos encontramos bajo la influencia del impulso divino, ahora bien, Dios no es injusto con sus siervos obligándolos a comportarse de una determinada forma, sino que, sencillamente, les permite desarrollar sus propias pautas de comportamiento. Así lo manifiesta Ibn ‘Arabī: «Dios no es injusto con Sus siervos<sup>238</sup>, Él tan solo aprehende lo que los objetos del conocimiento le proporcionan, dado que el conocimiento persigue el objeto de conocimiento.»<sup>239</sup>

Se planteaba de esta forma un conflicto aparente para los profetas entre el intento de acercamiento del pueblo a Dios mediante un orden prescriptivo y el hecho de que todo ser humano discurre, en todo momento, sobre la vía de Dios. Ibn ‘Arabī escribe:

«El Mensajero de Dios dijo, “Hūd y sus hermanas han hecho que mis cabellos se vuelvan blancos” esto es (la azora de) Hūd y todas las aleyas que mencionan la rectitud».<sup>240</sup>

Sin embargo, el conocimiento eterno que Dios posee de cada ser humano no determina el comportamiento individual, dado que todo conocimiento depende del objeto conocido y Su conocimiento parte de aquello que cada ser le muestra, al ser, en última instancia, conceder, conocimiento y conocido uno solo.

Tiene lugar, por lo tanto, una invitación al conocimiento, a la eliminación de las constricciones que nuestra limitada creencia impone, tanto a nosotros mismos como a la Verdad. Se trata de una invitación a la discriminación entre una visión seccionada de la realidad y otra de mayor amplitud, al abandono de un punto de vista parcial en favor de otro más abarcador y completo, al progreso a través de nuestro señor personal hasta el señor de señores, Dios, que todo lo engloba, que abarca todos los nombres y cualidades y donde los contrarios se encuentran.

La humanidad en su totalidad está invitada a compartir esta perspectiva universal. Si, desde la infinidad de posibilidades existentes, hemos seleccionado una estructura limitada de creencias a la que hemos decidido servir, nos encontramos presos entre muros erigidos con nuestras propias manos y quedamos excluidos de la ilimitada generosidad de la existencia. Ibn ‘Arabī añade:

<sup>237</sup> Véase *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 109; *Bezels*, p. 132.

<sup>238</sup> C. 3: 182.

<sup>239</sup> *Fut.* IV, p. 182.12.

<sup>240</sup> *Fut.* IV, p. 182.11. Hūd es el título de la azora en la que la figura la aleya: “Sé recto como se te ha ordenado” (C. 11: 112). Véase también *Sufi Path*, p. 300. En el epílogo a *Mašāhid al-asrār*, Ibn ‘Arabī afirma que “la vía recta es más estrecha que un cabello y más afilada que una espada; nadie, excepto aquel que cuenta con el cuidado especial de Dios, puede mantenerse en ella.” Véase Ibn ‘Arabī, *Contemplation of the Holy Mysteries*, trad. C. Twinch y P. Beneito, Oxford, 2001, p. 120.



«El pueblo de Dios afirma: “Existen tantos caminos que conduzcan a Dios como alientos en los seres” y cada aliento surge del corazón, según la creencia de Dios que cada corazón posee».<sup>241</sup>

Dios se mostrará a cada persona según la percepción que ésta tenga de Él.<sup>242</sup> Aquel que mantiene una creencia en particular limita a Dios a una forma concreta, y se limita de igual modo a sí mismo. En el capítulo del profeta Hūd, en las *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn ‘Arabī advierte:

«Vélad por no estar atados a una creencia concreta (*‘aqd*) que niegue las demás, pues os Veréis privados de grandes beneficios, es más, el conocimiento de la naturaleza de las cosas escapará a vuestro entendimiento. Que sea pues en todos la “sustancia” de toda forma de conocimiento; a los ojos del Señor, lo Alto es demasiado vasto y magno para Verse confinado a una creencia, en detrimento de otra. Él [Dios] ha dicho, “Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios”<sup>243</sup>, sin por ello hacer mención a una creencia en particular.”<sup>244</sup>

La aleya completa a la que el místico andalusí hace referencia es la siguiente: “De Dios son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios. Dios es inmenso, omnisciente”<sup>245</sup> (C. 2: 115). Si Oriente y Occidente son entendidos como dos partes diferenciadas del globo, que representan valores culturales diferentes, o si son entendidos como los lugares por los que el sol se eleva y desaparece, y por lo tanto, como los mundos visibles e invisibles, Dios está en toda dirección a la que nos dirijamos, tanto en el mundo exterior como en el interior. Con el reconocimiento de que Dios es alabado en todo lo laudable<sup>246</sup> y que no puede estar limitado a ninguna manifestación en particular, somos exhortados a aprehender que la “faz” de Dios, es decir, Su Esencia, se encuentra en toda dirección y orientación. Es esta la idea central que debemos retener en nuestro interior en todo momento, el aspecto sagrado al que nos adherimos y ante el que nos postramos para orar.<sup>247</sup>

La insistencia de Ibn ‘Arabī en la inclusión de toda creencia es hoy día de especial relevancia. En tanto que Dios se manifiesta en toda forma, sin estar limitado a ninguna en concreto, puede ser hallado en cualquier forma de reverencia y en cualquier creencia. Sin embargo, la capacidad de aceptar toda creencia sin por ello estar atado a ninguna en concreto requiere la renuncia a todas las formas preconcebidas de realidad con las que

241 *Fut.* III, p. 411. 22.

242 “A quienquiera que crea que (Dios) es de determinada forma, Él se le aparecerá según la forma de su creencia.” *Fut.* III, p. 411.26. Cf. también *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 124; *Bezels*, p. 152; *Sufi Path*, pp. 302-3.

243 C. 2: 115.

244 *Fuṣūṣ*, ed. ‘Afīfī, p. 113.

245 C. 2: 115.

246 *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 72; *Bezels*, p. 78.

247 *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 114; *Bezels*, p. 138.

contamos. Cuando Ibn ‘Arabī nos impulsa a ser la “sustancia” de toda creencia, no es para que adoptemos otra más inclusiva, sino para que adquiramos otra visión que nos permita aprehender que Él, Dios, es la esencia de todo, incluidos nosotros mismos, y que Él es Aquel que aparece en toda la creación, que adopta la forma de todos los credos y que puede ser reconocido en ellos.

En lo que a visión interior se refiere, Ibn ‘Arabī adopta el discurso del Profeta Muhammad, en la medida en que hereda la circunscripción universal del profeta y hace aflorar el significado oculto de su profecía. Muhammad se dirige a Dios mediante la visión interior por la cual la Realidad es atestiguada, y no simplemente conjeturada, cuando afirma: “Éste es mi camino. Basado en una prueba visible (*baṣīra*), llamo a Dios y los que me siguen también. ¡Gloria a Dios! Yo no soy de los asociadores (de cualquier cosa con Dios)”<sup>248</sup>. Se trata de una llamada a todos aquellos que posean un corazón receptivo, puesto que la Verdad que es percibida directamente mediante la visión interior constituye un conocimiento directo que no puede ser alcanzado mediante la razón.

El conocimiento divino, al igual que la piedad divina, todo lo abarca.<sup>249</sup> Para Ibn ‘Arabī, el lugar en el que este tipo de conocimiento directo tiene lugar es el corazón, único vehículo que puede llevarnos a la comprensión de que el Ser Divino constituye la identidad tanto de todo aquello que es revelado como de todo aquel que recibe la revelación. En el capítulo que Versa sobre Šu‘ayb en las *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn ‘Arabī señala:

«“Hay en ello, sí, una amonestación para quien tiene entendimiento”<sup>250</sup>, dada la capacidad (del entendimiento) para adaptarse a las diferentes imágenes y cualidades. Él (Dios) posee la capacidad de transformarse en función de los diferentes tipos de imágenes y cualidades. Así, Él (Dios) no hace referencia a la inteligencia u otra cualidad concreta pues la Realidad rechaza tal limitación. No se trata de una reseña a aquellos que cuentan con la inteligencia, que poseen creencias formales, que se acusan mutuamente de incredulidad y se condenan unos a otros.»<sup>251</sup>

En este extracto, Ibn ‘Arabī hace referencia a aquellos que interpretan la revelación dada de la Realidad de acuerdo con su propio conocimiento limitado, en lugar de percibirla directamente y aprehenderla mediante el entendimiento.

---

248 C. 12: 108

249 Cf. C. 40: 7 a menudo citado por Ibn ‘Arabī. V., por ejemplo, *Self-Disclosure*, p. 329.

250 C. 50: 37.

251 *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 122; *Bezels*, p. 150; *Bursevi Fuṣūṣ*, p. 607.



.....

Dado que Dios se manifiesta bajo diferentes formas en todo momento, el ser humano se enfrenta a la necesidad de desarrollar una capacidad tal que le permita adaptarse y responder apropiada y sabiamente, lo cual tan solo puede ser logrado actuando como un espejo de la Verdad. Dicho acto no puede Verse condicionado por ninguna ambición humana, ni siquiera por la búsqueda de la felicidad, aunque la Verdadera felicidad puede ser la consecuencia de tal acto.

Ibn ‘Arabī llama muhammadíes a aquellos que reflejan lo Real de la forma más perfecta. Éstos no poseen nada de su propiedad y no vienen definidos por ningún Nombre o atributo divinos en particular. Conjugan todos los puntos o estaciones del camino espiritual y van más allá, hacia la “no-estación”<sup>252</sup>. Ibn ‘Arabī escribe:

«Las propiedades divinas están expuestas a un constante cambio y (el muhammadí) se acomoda a dichos cambios, dado que Dios, al igual que el muhammadí, está “Cada día afanado en alguna tarea”. Dios dijo: “Hay en ello, sí, una amonestación para quien tiene entendimiento” y no dijo “inteligencia” pues tal elemento lo hubiera limitado. El entendimiento (*qalb* –cuyo significado literal es variación o cambio) es definido como tal dada su variación de estados y eventos que se renuevan en cada aliento.»<sup>253</sup>

Aquel cuyo entendimiento es puro no obliga a la Realidad a adaptarse a su imagen preconcebida de ésta, sino que posee un corazón capaz de recibir y conformarse a la Realidad tal y como se presenta en un momento determinado. Ibn ‘Arabī escribe:

«“Quien tiene entendimiento” conoce la variación de la Verdad en imágenes, en virtud de la variabilidad de modos (del entendimiento), pues conoce al Ser (Real) por sí mismo y cuenta con un entendimiento que no es más que la reminiscencia del ser (*huwiyya*) en lo Real. No existe elemento en este mundo que sea más que la Identidad (*huwiyya*) de la Verdad –que es en realidad la Identidad en sí.»<sup>254</sup>

He aquí el gran dilema del misterio de Dios: comprender que Él posee todas las formas sin estar confinado en ninguna de ellas. Ibn ‘Arabī señala:

«El evento conforma un círculo. No posee límite que pueda Verse y ante el que uno pueda detenerse. Por esto se dice de los muhammadíes, que han aprehendido tal conocimiento, que “carecen de estación”, y en tanto que el evento es una esfera, “¡regresa!”»<sup>255</sup>.

252 Cf. *Fut.* III, p. 506.30. Véase *Sufi Path*, pp. 375-381.

253 *Fut.* IV, p. 76.35.

254 *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 122. Véase *Bezels*, p. 151.

255 *Fut.* IV, p. 14.13. Véase también *Self-Disclosure*, p. 226.

Como consecuencia de este continuo cambio que inunda toda la creación, cada persona experimenta un cambio en cada aliento. Lo que distingue al que conoce a Dios es su comprensión de dicha variación.<sup>256</sup>

Como se ha visto, cada uno se encuentra ya, por su propia existencia, completo en sí mismo, rodeado por la piedad divina, y por lo tanto discurre sobre la vía recta, siendo sin embargo llamado al mismo tiempo a la perfección que reta a la limitación. Ibn ‘Arabī afirma:

«Dios “otorga la creación a todo”, acto por el cual la completa, “es entonces cuando nos guía” hacia la adquisición de la perfección. Así pues, todo aquel que se encuentre en buena guía alcanza la perfección, mas todo aquel que se ha detenido antes de su conclusión ha sido privado de ella.»<sup>257</sup>

Este llamamiento a la perfección es un llamamiento a la totalidad y a la paz en las cuales todas las cualidades están integradas en completo equilibrio.

Todo ser humano nace con un potencial ilimitado para la perfección, en el cual las realidades cósmicas y espirituales pueden verse claramente reflejadas, para que se conviertan en el lugar de manifestación de la totalidad de los atributos divinos. Esta posibilidad de alcanzar una mayor perfección mediante el amor a la belleza, ensalza el valor y el significado de la vida humana. Quien se aferre a Dios, será dirigido a una vía recta<sup>258</sup>. Dios responde a las peticiones, y no hay petición más bella que la de que Él nos imprima la aptitud para la perfección.

Una vez que somos conscientes de que no tenemos existencia propia, sino que tan sólo lo Real existe, la revelación de belleza que se pretendía puede tener lugar. Ibn ‘Arabī escribe:

«“Dios es bello y ama la belleza”. Ciertamente, Dios viste el interior de (su) siervo con la belleza en la medida en que únicamente se revela sin amor cuando Él manifiesta en su siervo la belleza especial a la que éste se encuentra ligado y que tan solo puede florecer en ese lugar determinado. Todo lugar (de manifestación) posee una belleza que es especial para aquello que no pertenece a nada más. Dios no mira al mundo hasta que no ha impreso en él la belleza y lo ha dispuesto de una forma armoniosa, de modo que el mundo recibe lo que Él le otorga en Su revelación según la belleza de su aptitud. Dios recubre tal revelación imponiendo lo bello sobre lo anteriormente bello, de forma que siempre existe una nueva belleza en cada revelación, tal y como si se tratase de una nueva creación en sí misma. (La revelación) atraviesa una continua transformación en el interior y el exterior de la persona de cuya visión (*baṣīra*) Dios ha eliminado la capa de ceguera.»<sup>259</sup>

256 Cf. *Fut.* IV, p. 77.3.

257 *Fut.* III, p. 405.4. Cf. *C.* 20: 50 y *Sufi Path*, p. 297.

258 Cf. *C.* 3: 101. V. ‘Oración diurna del Sábado, *Wird*, p. 52; *Seven Days*, p. 135.

259 *Fut.* IV, p. 146.5. En lo referente a la “decisión (*hukm*) que vuelve cano el cabello de un joven” en este contexto, véase también *Self-Disclosure*, p. 80.

Para la mayoría de las personas, pocas son las imágenes bellas, pero contamos con múltiples ejemplos que nos muestran la capacidad del espíritu humano de trascender los más abominables sufrimientos y adversidades para mantener la fe en la realidad de la visión experimentada; se trata de una visión basada en la certeza interior de la unicidad esencial y de la generosidad de la existencia.

Resumiendo, el punto de vista muhammadí que Ibn ‘Arabī nos presenta constituye una visión que no está ligada a una creencia, propiedad o atributo concretos. Esencialmente, el ser carece de ataduras. Si imponemos nuestras propias limitaciones y restricciones, no podremos recibir de forma completa cada nueva revelación. Necesitamos eliminar limitaciones autoimpuestas, de forma que nos convirtamos en seres aptos para responder según las necesidades de cada momento, liberados de la carga que supondría una creencia fija, ya que, como Ibn ‘Arabī afirma: “La Esencia es desconocida y no está ligada a ningún atributo determinado”<sup>260</sup>.

La importancia de Ibn ‘Arabī en nuestros días reside en la atemporalidad de sus obras. En estos momentos, “ahora”, es la puerta hacia lo que se encuentra más allá de las consideraciones espaciales y temporales. Incluye aquello que es atemporal y universal, así como todas las ramificaciones concretas que están configuradas según factores temporales y espaciales. En nuestra era es mayor la accesibilidad al conocimiento espiritual, dado que existe una mayor urgencia por reconocer el Verdadero valor y potencial del ser humano. A pesar del ingente número de nuevas vidas humanas que aparecen continuamente sobre el planeta, la humanidad no se encuentra dividida en ningún momento, sino que prevalece como una única realidad, que se expresa de innumerables formas diferentes, cada una de ellas como individualización del Único Ser Verdadero. Nadie está excluido de la posibilidad de llegar a conocerse a sí mismo y, consecuentemente, de conocer al Dios Verdadero.

La obra de Ibn ‘Arabī nos ilustra acerca de los diferentes modos de reconciliar la realidad interior y la realidad exterior, Dios y creación, el mundo visible y el invisible. Hace referencia constantemente a la fuente de las palabras reveladas del Corán, en lugar de confiar en las posteriores interpretaciones del Islam. De este modo, extrae el Verdadero significado de la religión, enfatizando la universalidad del Sendero muhammadí que muestra la singularidad de la única realidad del Ser y sus infinitas posibilidades, expresadas en formas e imágenes que cambian incesantemente. Dios, que todo lo abarca, aparece en la creación entera sin por ello permanecer confinado por limitación alguna. Ibn ‘Arabī a menudo cita la siguiente aleya: «Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad».<sup>261</sup>

<sup>260</sup> *Fut.* IV, p. 40.1.

<sup>261</sup> C. 41: 53.

A lo largo de su obra, Ibn ‘Arabī resalta la necesidad de avivar la conciencia ante aquellos aspectos de la realidad que trascienden las circunstancias particulares, a la vez que la necesidad de prestar atención a la forma en que la realidad se manifiesta en el mundo, en tanto que mantiene que el conocimiento del mundo desde la no-existencia a la existencia es un movimiento de amor.<sup>262</sup> El mundo en sí no es más que el Uno y la Única Realidad que se manifiestan de una infinidad de formas y estados diferentes, anteriormente presentes en su potencial. Desde esta perspectiva, las señales que se manifiestan en el mundo no deberían ser ignoradas o rechazadas, especialmente por aquellos que están embarcados en un viaje espiritual cuyo fin es la unión, la integración y la realización.

¿Qué es entonces lo que las palabras de Ibn ‘Arabī nos dicen con una voz que va más allá de su contexto concreto, evocando una respuesta que puede ser universalmente reconocida? Ésta, en mi opinión, es la razón que inspira esta conferencia: no reparar en los factores determinantes que diferencian a unas personas de otras, sino centrarnos en la unidad que subyace a dichos factores; no reparar en aquello que hace de las enseñanzas de Ibn ‘Arabī algo distante e inaccesible para nosotros, sino centrarnos en lo que las convierten en cercanas, abriendo una puerta a una amplia perspectiva espiritual. Dicha perspectiva universal necesariamente debe contener dentro de sí a toda otra perspectiva, sin centrarse en los detalles de cada una de ellas, antes bien, concentrándose en el punto de partida de toda perspectiva.

Es éste el punto fijo del centro del círculo, aquél sobre el cual el universo gira.

(Traducción de Belén Cuadra Mora)

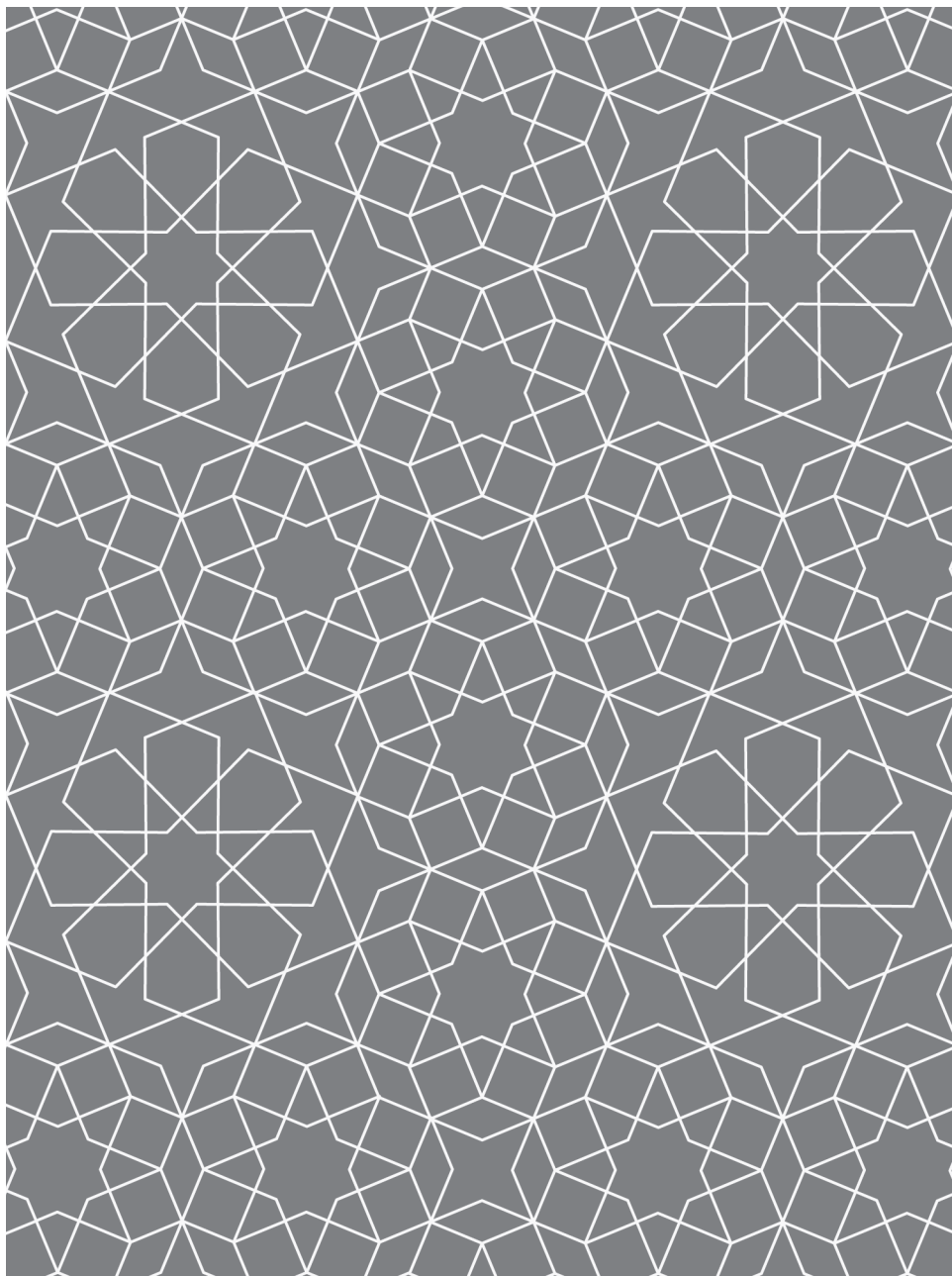
---

262 *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 203. Véase también el cap. sobre la sabiduría de Moisés en *Bezels*, p. 257.



**LA AUDICIÓN MÍSTICA O SAMĀ'EN IBN 'ARABĪ  
Y OTROS AUTORES SUFÍES**

Jordi Delclòs Casas



## LA AUDICIÓN MÍSTICA O *SAMĀ'*

El término *samā'* significa literalmente 'audición'. Su significación primera debe entenderse sin embargo en términos de una audición absoluta (*samā' mutlag*) no conectada todavía con ninguna idea de música, pues la audición mística propiamente musical es, según los autores sufíes, una subclase de esta especie más amplia de audición. Ibn 'Arabī hace remontar este sentido de escucha del término *samā'* a la escucha original que el mundo hace ante el verbo divino; así, el *samā'* es la "acción del cálamo divino escribiendo sobre el libro de la existencia"<sup>263</sup>. La cosmogonía del Islam perpetúa, por tanto, la tradición abrahámica de la creación por el Verbo. Una aleya ampliamente citada establece esta relación entre la orden existenciadora y la escucha por parte del mundo: "Su orden, cuando quiere algo, es decirle tan sólo: '¡Sé!' Y es"<sup>264</sup>. El creativo "Sé" (*Kun*) de Dios deviene así el "decir" en la forma cósmica, mientras que el mundo es el que "escucha" (*wa-l-samā' min al-'ālam*). Esto también es nombrado como *al-samā' al-kawnī*, queriendo decir *al-kawnī* "perteneciente a la existencia", o bien, "perteneciente al mundo o universo". Este *al-samā' al-kawnī* contrasta con *al-qawl al-ilāhī*, o el Habla (Verbo) divina<sup>265</sup>. Y es función del ser humano actuar de hermeneuta de los signos divinos leyendo-escuchando el verbo divino en "los horizontes y en sus propias personas", es decir, en los lugares donde se manifiestan los signos, que son el mundo natural, las propias personas y el Corán o los libros revelados. Esta función se enmarca, pues, dentro de este esquema cósmico más amplio, donde el mundo creado es el mensaje de Dios a nosotros, y nosotros somos oyentes de Su decir existencial.

La idea de la creación del universo mediante un sonido inicial es también común a otras cosmogonías. Por ejemplo, los egipcios creían que el dios Thot había creado el mundo con la voz<sup>266</sup>. Y los persas y los hindúes, afirma el musicólogo Marius Schneider, "creían que el mundo había sido creado por un sonido inicial que, al emerger del abismo, primero se hizo luz y poco a poco parte de esta luz se hizo materia. Pero esta materialización nunca fue totalmente completa, pues cada cosa material continuaba conservando más o menos sustancia sonora de la cual fue creada"<sup>267</sup>.

Según esto, existe en toda la creación una música inaudible que lo impregna todo. Toda materia se encue<sup>n</sup>tra perpetuamente en estado de vibración.

263 Cf. J. During, *Musique et extase: L'audition mystique dans la tradition soufie*, Albin Michel, París, 1988, p. 32.

264 C. 36: 82 (traducción de J. Cortés).

265 Cf. F. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 1995, p. 160. Shehadi cita la fuente: Ibn al-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, El Cairo, 1974, p. 366.

266 Cf. J. Combarieu, *La Musique et la Magie*, A. Picard et fils, París, 1909, p. 126.

267 M. Schneider, *Les Fondaments intellectuels et psychologiques du Chant Magique*, Colloques de Wegimont, Elsevier, Bruselas, 1956, p. 61.

La audición absoluta, pues, implica que incluso los sonidos del mundo natural pueden llevar un mensaje escondido. Ruzbihān de Shiraz evoca una estación espiritual (*maqām*) donde Dios habla por boca del sonido de los pájaros y otros animales e incluso del sonido del viento. Sin embargo este alto grado sólo es concedido a los santos o amigos de Dios (*walī*), pues cuando estos se encuentran en el estado de unificación, Dios les habla por medio de todas Sus creaturas<sup>268</sup>. Así pues, el *samāʿ* no se limita a las melodías humanas, sino que se extiende al lenguaje de todos los átomos del universo. En el Corán aparecen algunas aleyas muy significativas al respecto: “Le alaban los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no Le glorifique, pero no comprendéis su alabanza. Él es benigno, indulgente”<sup>269</sup>; “Lo que está en los cielos y en la tierra glorifica a Dios. Él es el Poderoso, el Sabio”<sup>270</sup>. Es decir, toda la existencia emite sonidos de alabanza que por su sutilidad no pueden ser percibidos más que por unos pocos. Por eso Gazālī dice que toda la existencia está ocupada en decir *lā ilāha illa Allāh*<sup>271</sup>. Valga también la siguiente aleya sobre el profeta David: “Sujetamos, junto con David, las montañas y las aves para que glorificaran”<sup>272</sup>. Esta vibración, pues, inherente a todo lo existente, que según el Corán es en realidad una oración o *dīkr* constante, puede ser percibida como una música. En la literatura sufi encontramos multitud de ejemplos en los cuales los místicos percibieron el mensaje oculto en los sonidos naturales. Y es a través de la Imaginación activa que se establece una red paralela y trascendente de significaciones, que transmutan en signos los datos sensibles.

En este esquema general se enmarca otro tipo de audición que, en contraste con la absoluta, es limitada o restringida (*al-samāʿ al-muqayyad*), y esta es la que tiene relación con la música. En el sufismo el término *samāʿ* se usa generalmente en referencia a la audición musical con fines espirituales. Según Ibn ʿArabī hay cinco formas de oración: la oración litúrgica (*ṣalāt*), la lectura meditativa del Corán (*tilāwa*), la meditación propiamente dicha (*tafakkur*), la contemplación adquirida mediante el ejercicio de la soledad (*ḥalwa*), y el canto religioso y audición de música sagrada (*samāʿ*)<sup>273</sup>.

Así, esta audición ‘limitada’ de música con fines espirituales deviene un medio o camino para realizar aquella audición mayor o absoluta. Y es que este verbo creativo o existencial que resuena siempre en el fondo de toda creatura es también la vibración responsable del amor. Corbin lo explica así: “el amor que estos seres experimentan por él, incluso antes de saberlo, no es otro que la vibración del ser de él en el de ellos, activada por el amor de él cuando los emancipó de su espera poniendo su ser en el imperativo (*kun*, “sé [esto]”).

268 Cf. J. During, *Musique et extase*, p. 52. (During cita la fuente original: Purjavadi, 1358: 248).

269 C. 17: 44 (traducción de J. Cortés).

270 C. 57: 1 (traducción de J. Cortés). Véanse otras aleyas similares: 61: 1, 62: 1, 64: 1.

271 Cf. J. During, *Musique et extase*, p. 54. (During cita la fuente original: *al-Taḡrīd*, cap. 11).

272 C. 21: 79 (traducción de J. Cortés).

273 Cf. M. Asín Palacios, *El islam cristianizado*, Plutarco, Madrid, 1931, p. 176.

Es ahí donde Ibn ‘Arabī descubre la causa de la emoción que nos estremece durante la audición musical, pues hay *simpatía* entre la respuesta de nuestra virtualidad eterna al Imperativo que la despertó al ser y nuestro presentimiento de las virtualidades que el encantamiento sonoro nos parece evocar y liberar<sup>274</sup>. Recuérdese aquí también otro mito de la creación, el del pacto pre-eterno de Dios con los descendientes de Adán en el Día de *alast*, según el cual el ser humano está llamado a la toma de conciencia de su origen. Daring explica que existe un mecanismo misterioso entre la música, el verbo que hace ser y el éxtasis (*wağd*) provocado por la pura conciencia del hecho de existir. Durante la experiencia mística el sujeto descubre su pura realidad existencial, despojada de los accidentes y los atributos de la condición humana. El punto destacado es que la toma de conciencia de nuestros fundamentos existenciales, inseparables de un cierto estado de gracia, se hace precisamente a través de la audición musical. Descubrir su sí mismo y su origen sitúa al sujeto dentro de un estado de éxtasis. Sin embargo, el *samā‘* no es un simple medio artificial para provocar el éxtasis, sino un rito que permite re-actualizar un estado anterior al tiempo. La importancia de este mito de *alast* que completa este otro de *kun* reside en el hecho que funda una relación de amor entre la divinidad y el sujeto, relación que es una de las claves del misterio del concierto espiritual<sup>275</sup>.

Esta relación de amor es la razón de la gran aceptación que obtuvo el *samā‘* en el mundo islámico, hasta el punto de llegar a ser la piedra de toque del misticismo a pesar de la oposición de los doctores de la Ley, pues la experiencia de la audición musical se oponía al exceso de intelectualismo por parte de estos doctores así como a las laceraciones de los ascetas<sup>276</sup>. Por ello el músico sufi Hazrat Inayat Khan dice que este tipo de experiencia es mucho más profunda que la simple creencia intelectual en Dios, y otorga también a la música el papel de mediadora para llegar a dicho estado: “Para un músico, la música es la mejor manera de unirse con Dios.

Un músico con una creencia en Dios le ofrece a él la belleza, el perfume y el color de su alma<sup>277</sup>. “La música es el principal medio para despertar el alma, no existe nada mejor. La música es el camino más corto y más directo hacia Dios<sup>278</sup>”.

Otros sufíes han hecho referencias a la dimensión terapéutica y al poder e influencia espiritual de la audición musical. Fue Sarrāğ uno de los primeros en hablar de las virtudes propiamente terapéuticas del *samā‘*: “Muchas enfermedades son sanadas por la *samā‘*”<sup>279</sup>.

274 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Destino, Barcelona, 1993, pp. 180-181.

275 Cf. J. Daring, *Musique et extase*, pp. 33-35.

276 Cf. J. Daring, *Musique et extase*, p. 24.

277 Hazrat Inayat Khan, *La música de la Vida*, Mandala, Madrid, 1995, pp. 39-40.

278 *Idem*, p. 59.

279 *Idem*. Daring cita la fuente: Sarrāğ, Abū Naşr, *Kitāb al-Luma‘ fī l-taşawwuf*, Gibb Memorial Series XXII, ed. R. A. Nicholson, Leiden-Londres, 1914, p. 269.



Y Buḥārī, con una fórmula análoga, señala que “muchas enfermedades mentales (*divānegān*) han sido sanadas por el *samā*”<sup>280</sup>.

### **MÚSICA DEL OTRO MUNDO: ARMONÍA DE LAS ESFERAS Y MÚSICA DEL PARAÍSO**

Una premisa común a los sufíes que utilizaron y utilizan la música en su función espiritual así como a los filósofos del Islam de línea pitagórica, es que la música de este mundo tiene su origen en la música del otro mundo. Dos ideas están a la base de dicha premisa: una es la idea de la armonía de las esferas, iniciada ya por Pitágoras y desarrollada por aquellos filósofos, y la otra es la idea de la música del paraíso. Estas dos ideas son las que permiten entender el papel intermediario o mediador atribuido a la música.

La idea pitagórica de la armonía de las esferas, según la cual los astros producen una armonía celeste que es posible de percibir en ciertas condiciones, fue retomada por filósofos como al-Kindī, los Iḥwān al-Ṣafā’ o al-Kātib entre otros, y por varios sufíes o gnósticos chiís. Así, los Iḥwān dicen que “la música es de naturaleza divina, pues el mundo de las esferas representa evidentemente una realidad superior, un plano más sutil: los ángeles se regocijan del canto de las esferas como los hombres de las armonías musicales. Y ellos son al mismo tiempo músicos y “salmodian y cantan los himnos noche y día a Dios, sin cansarse”<sup>281</sup>. El destino de los justos es revestirse después de la muerte de una forma angélica y de unir su voz al concierto de los ángeles y de las almas”<sup>282</sup>.

Algunos de los grandes pensadores de la filosofía islámica como al-Fārābī o Ibn Sīnā rehusaron especular sobre estas vibraciones planetarias y su relación con las leyes musicales. Al-Fārābī refuta la música de las esferas diciendo que “la opinión de los pitagóricos de que los planetas y las estrellas en su curso hacen nacer sonidos que se combinan armoniosamente es errónea”<sup>283</sup>. En cuanto a Ibn Sīnā, declara más prudentemente: “Nosotros no buscamos establecer una relación entre los estados del cielo, los caracteres del alma y los intervalos musicales. Ambos autores se distanciaron así del planteamiento que los Iḥwān al-Ṣafā’ habían defendido arduamente dentro de su enciclopedia sobre la teoría de los sonidos celestes”<sup>284</sup>.

Quizás la solución a esta disparidad de opiniones se deba a que aquellos autores, cuando hablaban del sonido de las esferas, se referían a menudo a la Forma imaginal del sonido,

280 *Idem*. During cita la fuente: Buḥārī, *Kholāse-ye Sharh-e Ta’arof*, ed. Aḥ. ‘A. Raḡā’ī, Teherán, 1349/1970, V, p. 198.

281 Referencia a C. 21: 20.

282 Cf. J. During, *Musique et extase*, p. 39.

283 Cf. *Idem*, p. 38. During cita la fuente: *Kitāb al-Mūsīqā l-kabīr*, trad. Erlanger, 1930 I: 28.

284 Cf. *Idem*, pp. 38-39.

que se halla en el mundo intermedio y que no tiene que ver por tanto con las vibraciones del aire. Entre los místicos del Islam, Suhrawardī, por ejemplo, en su comentario sobre el *mundus imaginālis*, recuerda que Pitágoras estableció las leyes de la música en base a la música del mundo superior, al cual había ascendido en un trance visionario. Véanse las palabras de Šīrāzī, comentador de la obra de Suhrawardī: “todos los Espirituales de los distintos pueblos han afirmado la existencia de dichas sonoridades, no en el nivel de Ğābalqā y Ğābaršā, que son las ciudades del mundo de los Elementos en el *mundus imaginālis*, sino en el nivel de Hūrqaḷyā, la tercera ciudad, de infinitas maravillas, la que está en el mundo de las Esferas celestes del *mundus imaginālis*. A aquel que llega hasta ella se le manifiestan las entidades espirituales que éstas encierran. Pitágoras contó que su alma se había elevado hasta el mundo superior. Gracias a la pureza de su ser y a la adivinación de su corazón, había escuchado las melodías de las Esferas y las sonoridades producidas por los movimientos de los astros, al mismo tiempo que percibía la discreta resonancia de las voces de sus Ángeles. Volvió después a su cuerpo material, y lo que había escuchado determinó las relaciones musicales y perfeccionó la ciencia de la música”<sup>285</sup>. Por otra parte, Suhrawardī dice que él mismo realizó un viaje místico dentro del mundo *imaginal* donde escuchó con gran deleite estas melodías celestes<sup>286</sup>.

Rūmī, aunque también se hace eco de la idea de la armonía de las esferas, fundamenta sin embargo el origen de la música en la música del paraíso, cuyas melodías ha escuchado toda alma antes de su existencia terrena: “Pero su intención (al escuchar) el sonido de la cítara era, como los amantes ardientes (de Dios), imaginar esa alocución (divina); pues el agudo sonido del clarín y la amenaza del tambor se asemejan a esa trompa universal. Por ello han dicho los filósofos que recibimos estas armonías de la revolución de la esfera (celestial), y que lo que la gente canta con voz y panderetas es el sonido de los giros de la esfera; (pero) los auténticos creyentes dicen que la influencia del paraíso convirtió los sonidos desagradables en bellos. Todos hemos sido partes de Adán, hemos escuchado esas melodías en el paraíso. Aunque el agua y la tierra (de nuestros cuerpos) nos han hecho dudar, recordamos parte (de esas melodías); mas como están mezcladas con el polvo del dolor, ¿cómo iban a proporcionarnos esos agudos y bajos el mismo deleite? [...]. Por ello el *samā‘* es el alimento de los amantes (de Dios), pues contiene la ilusión de la compostura (tranquilidad mental). Con los sonidos y los trinos de la flauta las fantasías mentales cobran (gran) fuerza; incluso se convierten en formas. El fuego del amor se aviva con las melodías”<sup>287</sup>.

285 H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, p. 157.

286 Cf. J. During, *Musique et extase*, p. 41.

287 Rūmī, *Mathnawī*, vol. IV: 732 y ss., SUFI, pp. 71-72.

Otro mito importante, relacionado también con Adán y con la música del paraíso, es el del éxtasis de Adán, según el cual cuando el alma de Adán fue creada rehusó entrar en el cuerpo. Entonces los ángeles empezaron a ejecutar un concierto místico (*samāʿ*). El alma de Adán cayó enamorada de esta música, siguió a los ángeles y fue aprisionada en el cuerpo. Este mito implica que la música tiene el poder de hacer que el alma deje el cuerpo, por el estado extático que la música produce<sup>288</sup>.

Esta concepción sobre la música del otro mundo, constituida por la Forma imaginal del sonido, tiene también profundas implicaciones a nivel terapéutico. Por ejemplo es bien conocida la posibilidad de que durante determinados sueños se puedan escuchar músicas que curan una enfermedad. Recuérdese aquí que según el esquema sufí durante los sueños el alma se transfiere al mundo *imaginal*, aunque no de forma completa. La músico-terapeuta Juliette Alvin dice lo siguiente al respecto: “La música para curar le fue revelada al hombre muchas veces en sueños, y la música ha sido una parte de las curas oníricas de las enfermedades”<sup>289</sup>. Y la psicóloga y musicóloga berlinesa Hildemarie Streich, después de reunir cientos de sueños musicales de personas de todo tipo, concluyó que el inconsciente puede activar la música durante los sueños como parte de los procesos de cura e individuación<sup>290</sup>.

### EL PAPEL MEDIADOR DE LA MÚSICA

El patrón de la octava musical es un símbolo que apunta al *taʿwīl* o hermenéutica espiritual. Según autores como Ibn ʿArabī, la estructura ontológica del ser está organizada jerárquicamente, de modo que todo lo de los mundos inferiores se vuelve a encontrar en los mundos superiores, pero a una altura distinta, a modo de octavas, es decir, en un modo de ser superior. Esta metáfora musical descubre la idea de que la música humana y los instrumentos musicales actúan de intermediarios entre el mundo humano y el mundo celestial. Así, un orden de cosas más elevado se transmite a través del sonido. Y dicha función la puede desempeñar precisamente la música porque como se ha comentado es de naturaleza divina y de origen celeste o paradisíaco. Según esto, nuestra música, la música terrestre, no es sino el reflejo imperfecto de la celeste, pero su audición evoca en las almas el recuerdo de su origen primero y despierta el amor por ese elevado lugar. La música elevada puede despertar así reacciones de un orden espiritual que ya existían pero esperaban ser suscitadas. Entre los filósofos, al-Kindī y los Iḥwān al-Ṣafāʾ sostienen este punto de vista, pero mientras el primero enfatiza el aspecto terapéutico de la música, los segundos ponen el acento en el uso espiritual como fin último de la música.

288 Cf. J. During, *The Art of Persian Music*, Washington, 1991, p. 169.

289 J. Alvin, *Musicoterapia*, Paidós, Barcelona, 1967, pp. 117-118.

290 Cf. J. Godwin, *Armonías del cielo y de la tierra*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 53. Godwin cita la fuente: H. Streich, *Musik im Traum*, en *Musiktherapeutische Umschau*, vol. I, 1980, pp. 9-10.

De hecho, para los Iḥwān al-Ṣafā' todas las ciencias, incluyendo las matemáticas y la música, tienen su fin en servir a un último objetivo religioso: glorificar a Dios y ayudar a los humanos a acercarse a Él<sup>291</sup>. Los Iḥwān al-Ṣafā' hablan de la música como significado en el sonido, teniendo la misma relación que existe entre el alma y el cuerpo. Se asume también que nuestra música imita la música celeste. De esta forma el significado de nuestra música terrestre comunica el gusto por su correspondiente celeste. Este sabor mediador de la música celeste inflama en el alma humana el deseo de ascender a la alta esfera. Se convierte en la puerta al mundo del espíritu. También para ellos, pues, el destino de los humanos reside en el alto mundo de realidad espiritual: "La esencia de tu alma es de la esfera celestial, y hacia los cielos es su retorno después de la muerte, justo como tu cuerpo es de la tierra, y hacia la tierra retornará después de la muerte"<sup>292</sup>. La música puede entretener y servir a distintas funciones sociales, pero tiene al fin una alta llamada: funcionar como una escalera que vincula lo humano con el mundo celestial, es decir, ayudar al reino humano a ascender al mundo del espíritu. Pero dicha ascensión no es posible sin desarrollar los elevados rasgos de carácter, y a este fin también sirve la música según los Iḥwān al-Ṣafā'. Así, las leyes de la música se dice que fueron hechas descender por los antiguos Sabios, porque ellos querían aumentar los valores morales-religiosos de humildad y pureza de corazón. Esto es naturalmente parte del reconocimiento del poder de la música para afectar al alma de diferentes maneras. Para asegurar el adecuado logro de esas cualidades moral-religiosas, esos Sabios -y aquí hay una referencia específica a Pitágoras- que habían escuchado la música celestial, derivaron las leyes para la música humana de esa audición celestial<sup>293</sup>.

La misma concepción ha sido sostenida por los sufíes que han usado tradicionalmente la música con fines espirituales. Gazālī, dice que el corazón del hombre contiene un fuego escondido que es evocado por la música y la armonía, y transporta al hombre más allá de sí mismo en éxtasis. Estas armonías son el eco de aquel alto mundo de belleza que nombra- mos el mundo de los espíritus; ellas le recuerdan al hombre su relación con aquel mundo y le producen una emoción tan profunda y extraña que le es difícil explicarla. El efecto de la música y la danza es más profundo en proporción a las naturalezas en las que actúan. Ellos inflaman cualquier amor que pueda estar dormido en el corazón, ya sea terrenal y sensual, o divino y espiritual<sup>294</sup>. Según Dering esto explica porque la música persa ha sido calificada de triste, pues al evocar al otro mundo hace consciente al oyente de su extrañamiento<sup>295</sup>. Sin embargo experimentar esta nostalgia es en sí mismo catártico, pues si mediante la música no se expresara quedaría dentro del alma. Sentir el dolor de la separación es así el primer paso en el camino de la unión.

291 Cf. F. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, p. 35.

292 Cf. *Idem*, p. 47. Shehadi cita la fuente: Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*I, Beirut, 1957, p. 226.

293 Cf. *Idem*, p. 47. Shehadi cita la fuente: Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*I, Beirut, 1957, p. 208.

294 Cf. Gazālī, *The Alchemy of happiness*, Londres, 1983, p. 66.

295 Cf. J. Dering, *The Art of Persian Music*, p. 172.

Los maestros del sufismo oponen la forma aparente (*zāhir*) de las cosas a su cara escondida o dimensión interior (*bāṭin*). El mundo de *bāṭin* que ellos perciben constituye una dimensión paralela a la cual los no iniciados no tienen acceso más que en momentos raros y fugitivos. Así, los maestros sufíes que se consagraron a la audición mística saborearon, en sus experiencias extáticas, el conocimiento de este mundo escondido (*al-gayb*). Sobre las alas de la música realizaron dentro del mundo invisible verdaderos viajes en los cuales les fueron mostrados la totalidad de las estaciones místicas, experiencia que es comparable a la ascensión misma del Profeta (*mi'āğ*). Entre los maestros que abordaron el *samā'* de esta forma, destacan el *Šayḥ al-Isrāq* Suhrawardī, Mawlānā Rūmī, Abū Sa'īd y Ruzbihān Baqlī. Todos ellos entendieron la música como una vía de acceso a este universo, una manera rápida de pasar de un plano de realidad al otro<sup>296</sup>.

Vemos por tanto que la audición externa no es más que un medio para despertar la audición interna. El *samā'* favorece así el acceso al mundo imaginal (*'ālam al-mūtāl*), que como se expuso es el plano intermedio y sutil entre la realidad sensible y la inteligible, eso es, el plano mediador donde la realidad sensible se transmuta en su significado oculto y espiritual. Es la escucha por el corazón del discurso del mundo invisible. Los sonidos concretos llevan así un mensaje escondido, y el místico puede llegar a percibir en cada melodía la voz del Amado.

### LA RECITACIÓN TERAPÉUTICA DEL CORÁN Y DE LOS NOMBRES DIVINOS

El Corán (*al-qur'ān*), cuya raíz QR' significa 'recitación' de un texto, fue transmitido oralmente antes de ser escrito, y esto pone ya de relieve la preeminencia que según los pensadores musulmanes tiene la facultad de la audición por encima de todas las otras facultades, incluida la visión. Pero el hecho clave relacionado con la música que aquí nos concierne es que sólo la forma recitada, y por lo tanto sonora, del Corán es capaz de activar los significados en el oyente a un nivel más profundo que el simplemente intelectual. Es por ello que la recitación del texto acompaña casi siempre a su lectura. El mismo Corán señala en varias aleyas que se trata de una Recitación y que ésta implica un recuerdo: "No le hemos enseñado poesía ni es propio de él; no es sino un Recuerdo y una Recitación clara"<sup>297</sup>; "¡Por el Corán que contiene el Recuerdo!"<sup>298</sup>.

296 Cf. J. Dering, *Musique et extase*, p. 30.

297 C. 36: 69 (traducción de A. G. Melara Navío).

298 C. 38: 1 (traducción de A. G. Melara Navío).

Así, esta enunciación sonora hace renacer en el hombre algo que había olvidado, y a su vez tiene propiedades terapéuticas según también varias aleyas: “Y con el Corán hacemos descender una cura y una misericordia para los creyentes”<sup>299</sup>; “(el Corán) es dirección y curación para quienes creen”<sup>300</sup>.

Esta recitación, asociada a una cierta cadencia musical de la voz, actúa pues de intermedia entre los planos superiores y los inferiores del ser. Que este hecho espiritual tiene también propiedades terapéuticas lo ejemplifica un episodio de los primeros años de vida de Ibn ‘Arabī, que Corbin relata con precisión: “Se manifiestan ya en esta época las aptitudes visionarias de Ibn ‘Arabī. Cae gravemente enfermo y la fiebre le sume en un profundo letargo. Se le da por muerto, mientras él, en su universo interior, se ve asediado por un grupo de personajes amenazadores de aspecto infernal. Pero he aquí que surge un ser de belleza maravillosa, suavemente perfumado, que repele con fuerza invencible a las figuras demoníacas. “¿Quién eres?” le pregunta Ibn ‘Arabī. “Soy la sura *Yā-sīn*”. Su desdichado padre, angustiado junto a su lecho, recitaba en aquel momento esa sura (la 36 del Corán) que se salmodia especialmente para los agonizantes. Que la palabra proferida emita la energía suficiente para que la forma personal que le corresponde tome cuerpo en el mundo intermedio o sutil, no es en absoluto un hecho insólito para la fenomenología religiosa. Ésta fue una de las primeras ocasiones en que Ibn ‘Arabī penetró en el *‘ālam al-miṭāl*, el mundo de las imágenes reales y subsistentes, el *mundus imaginis* al que ya antes nos hemos referido”<sup>301</sup>.

La ciencia del sonido articulado, profundamente conectada con la idea misma de música, se pone de relieve también en la recitación de los nombres divinos, la cual constituye una forma de *dīkr*, técnica fundamental del método sufi comentada anteriormente. El ya citado músico sufi de la India Hazrat Inayat Khan, dice que los sabios consideraron la ciencia del sonido como la más importante ciencia en cualquier condición de la vida: a la hora de curar, de enseñar, de evolucionar, de conseguir cualquier cosa en la vida. Sobre esta base se asienta la ciencia del *dīkr*, desarrollada por los sufíes. *Dīkr* no significa aquí una frase particular, sino una ciencia de la palabra. En la palabra hablada se activan las vibraciones más sutiles. Las vibraciones del aire no son nada; pero debido a que cada palabra lleva una respiración detrás, y la respiración posee vibraciones espirituales, la acción de la respiración funciona físicamente mientras la respiración misma es una corriente eléctrica. La respiración no es aire solamente, sino una corriente eléctrica, y por tanto una vibración

299 C. 17: 82 (traducción de A. G. Melara Navío). La aleya completa dice así: “Y con el Corán hacemos descender una cura y una misericordia para los creyentes”, sin embargo los injustos no hacen sino aumentar su perdición”.

300 C. 41: 44 (traducción de J. Cortés). La aleya completa dice así: “Si hubiéramos hecho de ella un Corán no árabe, habrían dicho: “¿Por qué no se han explicado detalladamente sus aleyas? ¿No árabe y árabe?” Di: “Es dirección y curación para quienes creen. Quienes, en cambio, no creen son duros de oído y, ante él, padecen ceguera. Es como si se les llamara desde lejos”.

301 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, pp. 53-54.

interior. Mediante el poder del sonido o de la palabra se puede evolucionar espiritualmente y experimentar todos los diferentes estados de la perfección interior<sup>302</sup>.

Efectivamente, que la articulación sonora es de vital importancia se refleja en el hecho de que cada nombre divino tiene la suya particular, conectada a su propio significado. Y por su repetición se puede activar por resonancia su significado e integrarlo. La recitación sonora actuaría así de puente entre el concepto puramente abstracto e intelectual del nombre y su asimilación práctica. Sahl al-Tustarī recuerda que aunque es Dios quien concede las gracias divinas, Él ha creado sin embargo los medios para que estas sean concedidas; así, los nombres divinos son también medios para que las cualidades específicas de cada uno de ellos sean concedidas: “Así como Dios ha creado la enfermedad, también ha creado el remedio que la cura.

Asimismo, cada uno de Sus nombres tiene algo específico [una cualidad particular] por la cual se recurre a él cuando es aquello lo que se pide, de modo que por medio de ese nombre sea concedido”<sup>303</sup>.

Esta modalidad de *dīkr* consistente en la repetición de los nombres divinos se prescribe en una aleya: “Dios posee los nombres más bellos. Empléalos, pues, para invocarle”<sup>304</sup>. Y según un hadiz: “Dios tiene noventa y nueve nombres; quien los enumera entra en el Paraíso”<sup>305</sup>. Esta enumeración o invocación ejerce así una función mediadora, similar a la del papel mediador de la música. Efectivamente, los nombres divinos provienen de la palabra de Dios (*kalām Allāh*), que como afirma al-Tustarī es subsistente por sí misma, a diferencia de las palabras del discurso humano común, el cual se establece por común acuerdo y es por tanto una convención. Así, las letras (*hurūf*) que componen los nombres no son simples elementos del lenguaje ordinario sino el origen de las cosas, es decir, principios matriciales por medio de los cuales se origina el mundo<sup>306</sup>. Se recordará aquí que el corazón se compara tradicionalmente a la luna, pues las distintas fases lunares transmiten la luz del sol a la tierra igual que el corazón transmite la luz espiritual al alma. El esoterismo islámico establece una correspondencia entre las 28 mansiones de la luna y las 28 letras o sonidos de la lengua sagrada. Según Ibn ‘Arabī no son, como piensa la gente, las mansiones de la luna las que representan el modelo de las letras, sino que son los 28 sonidos los que deter-

302 Hazrat Inayat Khan, *La música de la Vida*, pp. 58-59.

303 P. Garrido, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciencia de las letras en el sufismo*, Universidad de Salamanca, p. 116.

304 C. 7: 180 (traducción de J. Cortés). La aleya completa dice: “Dios posee los nombres más bellos. Empléalos, pues, para invocarle y apártate de quienes los profanen, que serán retribuidos con arreglo a sus obras”.

305 Véase este hadiz, por ejemplo, en las compilaciones de Muslim, *Dīkr* 5 y 6, y Buḥārī, *Tawḥīd* 16, *Ṣurūf* 17 y *Da‘awāt* 69.

306 Cf. P. Garrido, *op. cit.*, pp. 95-96, nota 1.

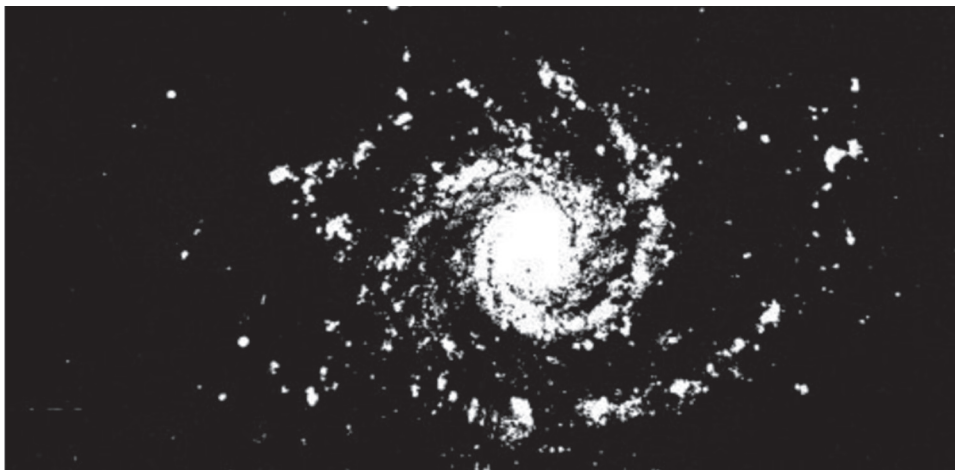
minan las mansiones lunares. Estos sonidos representan pues la expresión macrocósmica y humana de las determinaciones esenciales de la Espiración divina<sup>307</sup>. Existe así una correspondencia entre el orden de las letras y el orden del ser. Y la enumeración de los nombres, que son combinaciones de estas letras, constituye el medio para integrar sus significados.

### **MAWLĀNĀ RŪMĪ Y EL SAMĀ‘ COMO DANZA EXTÁTICA**

Aunque literalmente el término árabe *samā‘* significa ‘escucha’ o ‘audición’, designa también por extensión la práctica de la danza con finalidades espirituales. Un hadiz recuerda que quien no danza en recuerdo del Amigo no tiene amigo.

Así pues, desde los albores del sufismo, e incluso mucho antes entre los chamanes, se encuentra la práctica de la danza giratoria al son de la música sagrada. Ya un sufí egipcio del s. IX, Ḍū l-Nūn al-Miṣrī, fue además de místico contemplativo un asceta giróvago<sup>308</sup>.

El *samā‘* consiste así en una danza circular que imita el movimiento circular presente en toda la existencia. Esta es su simbología básica, y el místico giróvago busca participar de esta danza cósmica. Efectivamente, tanto el macrocosmos como el microcosmos muestran un diseño circular que se repite constantemente. Si empezamos por lo más pequeño podemos observar el movimiento espiralado del ADN, consecuencia del balance entre los azúcares, fosfatos y nitrógenos; o las huellas dactilares, también en espiral; la circulación circular de la sangre; los pliegues del cerebro; el agua cuando se arremolina o cuando cae; el humo cuando se eleva; o en las abejas o mariposas cuando con sus patas realizan un movimiento similar cuando quieren enviar un mensaje. Y si elevamos la mirada podemos observar el movimiento de los planetas alrededor del sol, o la misma forma espiral de las galaxias:



307 Cf. T. Burckhardt, *Clave espiritual de la astrología musulmana*, Palma de Mallorca, 1998, p. 39.

308 Cf. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, p. 183.



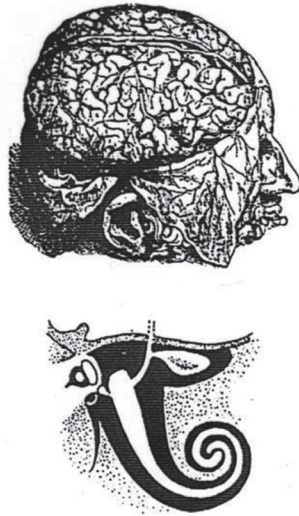


Abb. 48 Die beiden Gehirnhälften und die Ohrschnecke beim Menschen.



Abb. 47 Spiralen und Wirbel in Fingerabdrücken.

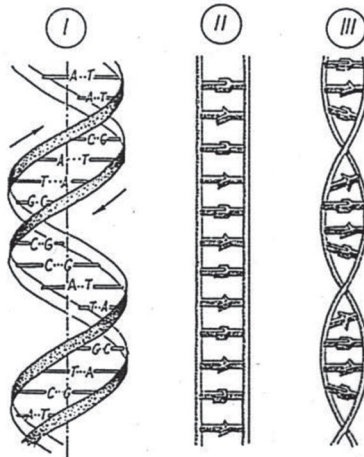


Abb. 49 DNS-Doppelhelix.



Abb. 50 Querschnitt eines Blutzellenkerns in 90.000-facher Vergrößerung.



Esta idea de la circularidad es por tanto la que inspira la danza del *samā'*. En último término el círculo simboliza la Unicidad del Ser. Recuérdese aquí también la idea del Retorno expuesta anteriormente, pues participa de la misma concepción. Todo movimiento circular lo es en relación a un centro, y en este caso el centro es el Corazón. Una vez más vemos aquí que los elementos dispersos del alma son reunidos de nuevo y transmutados en relación a la luz del corazón. De hecho, es significativo que el vestido blanco que visten los danzantes durante las ceremonias rituales, la *tannure*, tiene en su origen etimológico la noción de 'horno' o 'atanor' (*tannūr*), simbolizando así la capacidad alquímica de la danza para transformar o cocer los aspectos inmaduros del alma.

Otro de los símbolos es la posición de los brazos y las manos durante la danza. La mano derecha mira hacia arriba, simbolizando que recibe el conocimiento del infinito, de Dios, y la izquierda, girada hacia abajo simboliza que el conocimiento es transmitido a la humanidad. En efecto, la condición para poder recibir es primero vaciarse, lo que significa morir a uno mismo. Por ello el sombrero de fieltro que visten los danzantes imita las lápidas de los cementerios, queriendo así simbolizar la muerte del ego. En este vacío es donde el sufi se trasciende y encuentra su Sí mismo verdadero, donde vive de verdad. Esta muerte simbólica explica la dimensión terapéutica del *samā'*, pues recuérdese que el *nafs* es el causante de la enfermedad. Durante el giro toda la actividad pensante del *nafs* puede ser observada desde la distancia meditativa, ayudando así al proceso de desidentificación, por el cual esta 'fuga de ideas' con todas sus proyecciones es reconducida, integrada y reducida finalmente al silencio de la contemplación. La otra parte, la simbolizada por la mano izquierda es también profundamente significativa a nivel terapéutico, pues muchas enfermedades surgen de una falta de sentido. Por ejemplo es bien sabido que en el cáncer las células han dejado de realizar su función. Este símbolo, pues, establece una circulación constante entre el recibir y el dar. Si esta circulación se detiene empieza el bloqueo, el cual es sinónimo de enfermedad.

Aunque el *samā'* como danza es característico de varias órdenes sufíes, una de sus formas más desarrolladas y más conocidas en la actualidad se debe a Mawlānā Rūmī, el maestro sufi tan citado en estas líneas y que fundó en Konya la orden o *ṭarīqa* Mevlevī de los derviches giróvagos. Por ello, es necesario abordar brevemente a continuación algunos aspectos de su vida en relación a la práctica del *samā'*.

Mawlānā Ġalāl al-Dīn Rūmī nace el 1207 en Balkh, hoy Afganistán pero anteriormente perteneciente a la amplia zona del Jorasán, lugar conocido por su riqueza cultural y por ser centro de confluencia de distintas tradiciones espirituales. Es de su padre, Bahā' al-Dīn Valad, un hombre religioso y sufi de renombre, que adquiere las bases de su formación espiritual e intelectual. Motivos políticos impulsan a su familia a un largo viaje de varios años de

duración, cuando todavía es un niño, en el transcurso del cual contacta con célebres sufíes y que le lleva finalmente a Konya, en Asia Menor y actual Turquía, donde se instala. A la muerte de su padre, en 1231, Ğalāl al-Dīn es ya un doctor en ciencias religiosas, que enseña oficialmente conforme a la vía sufi. A la edad de treinta y siete años se encuentra con Šams de Tabriz, un sufi misterioso cuyo carisma cambia el destino de Rūmī, abrasando su espíritu con un fuego místico y liberando su genio. A partir de este momento reúne un gran número de discípulos y escribe una de las más grandes obras de poesía mística del Islam, el *Matnawī*. Al mismo tiempo que la poesía, Mawlānā (“nuestro maestro”, como se le conoce en Oriente) se entrega con una pasión poco común al *samā*<sup>309</sup>.

Aflākī, uno de los más importantes biógrafos de Rūmī, dejó anotado que dicha práctica constituyó al principio una innovación y que provocó cierto malestar entre los círculos ortodoxos de Konya. Sin embargo, pronto corrió la voz y se produjo un entusiasmo sin parangón. La mayoría de sus habitantes se unieron a recitar las poesías místicas y se ocuparon de la música, la danza y el amor<sup>310</sup>. Rūmī dio así al *samā* una importancia que no había tenido en toda la historia de la mística. Parece ser que, tal y como la instauró Rūmī, la danza del *samā* no tenía entonces una forma tan altamente ritualizada como se encuentra hoy en día en las ceremonias que pueden verse en Turquía. Fue más tarde, como se encuentra en los escritos de Divāne Mehmet Chelebi (siglo XVI), cuando adquirió la forma que ha llegado hasta nuestros días.

Al ambiente que creaba Mawlānā se sumaba la leyenda que se iba forjando sobre su persona, sobre todo debido a los innumrables milagros de los que fueron testimonios las gentes de su tiempo. Aflākī recoge en su obra algunos de ellos; por ejemplo cita una vez que Rūmī fue visto participando en cuarenta sesiones de *samā* a la vez, es decir, en cuarenta sitios simultáneamente, y todos los testimonios pudieron probar su asistencia en cada lugar<sup>311</sup>. También recoge Aflākī el testimonio según el cual Rūmī hizo *samā* durante tres días y tres noches sin descanso, sin dormir, comer o beber. Dice también que Rūmī repitió varias veces esta experiencia y que amplió el número de días y noches; así, sus estados de éxtasis le llevaron a hacer *samā* también durante siete, nueve, dieciséis, y cuarenta días y noches sin descanso<sup>312</sup>.

Durante las largas sesiones de *samā* los músicos tenían un lugar destacado, pues, después del maestro, ellos eran los personajes principales. Había al menos tres equipos de músicos, formados por cuatro o cinco intérpretes, que se relevaban para que la música y la poesía

309 Cf. J. During, *Musique et extase*, p. 170.

310 S. Aflākī, *Manāqib al-‘arīfīn*, Tahsin Yazıcı, Ankara, 1956-1961 (v. la traducción *Les saints des derviches tourneurs*, vol. I, Éditions Ernest Leroux, París, 1928, p. 72).

311 Cf. *Idem*, p. 364.

312 Cf. J. During, *Musique et extase*, p. 189.

continuasen sin interrupción<sup>313</sup>. Algunos de los instrumentos que utilizaban se utilizan todavía en las sesiones de *samāʿ* que se realizan en la actualidad en las distintas cofradías. Por ejemplo, es bien conocido que el instrumento rey era el *ney* o flauta de caña, instrumento mencionado en los primeros versos del *Mathnawī* expuestos en el primer punto del presente estudio. Rūmī atribuye así una doble función a este instrumento sagrado, pues por un lado le revela al hombre el dolor de su condición o estado de separación y por otro le procura la embriaguez del éxtasis: “El junco es el compañero de todo el que se haya separado de un amigo: sus compases desgarran nuestros velos. ¿Quién ha visto jamás un veneno y un antídoto como la caña? ¿Quién ha visto jamás un partidario y un esperanzado amante como el junco?”<sup>314</sup>.

El *ney* es así un instrumento altamente simbólico, y tiene actualmente la misma forma que entonces, pues igual que ahora constaba de siete agujeros, sin contar los dos orificios por donde entra y sale el aire. Para Rūmī, pues, el sonido del *ney* equivale al lamento del alma por haber sido separada de su origen, de igual forma que la caña es separada del cañaveral. Otros símbolos los señala el etnomusicólogo Rahmī Oruç Güvenç: el proceso de limar los nudos que separan los distintos tramos de la caña que se lleva a cabo cuando se construye este instrumento, simboliza el proceso espiritual por el cual el ser humano tiene que pulir su interior, proceso que ha sido ya comentado en este estudio. Por otro lado, los siete agujeros representan los siete orificios del rostro humano. El color amarillo representa el color que adquiere el rostro durante la *ḥalwa* o retiro espiritual. Y la posición en que se toca, representa también un camino hacia el corazón. Aflākī explica que todos los músicos eran simpatizantes de Mawlānā, y que algunos de ellos eran sus discípulos más próximos, como por ejemplo el neyzen Hamza, un gran maestro en su arte y al que Mawlānā reservaba grandes favores. Según nos cuenta, a su muerte, Mawlānā Rūmī lo resucita durante tres días a fin de que pueda dar su último concierto espiritual, milagro que entraña la conversión de cien infieles griegos<sup>315</sup>.

Otro instrumento importante era el *Rebāb*. Se trata de un instrumento de cuerda frotada de la familia de la viola, compuesto por tres cuerdas de crin. Aflākī dejó escrito que a la muerte de Šams de Tabriz, Mawlānā, a la edad de cuarenta años, instituyó el rito del concierto espiritual o *samāʿ*, preconizando la utilización de una viola (*rebāb*) hexagonal, pues hasta entonces había sido cuadrado. Esto introducía un nuevo simbolismo, pues los seis lados del *rebāb* representaban el misterio de las seis direcciones del mundo<sup>316</sup>. Rūmī compara asimismo la cuerda del *rebāb*, por su verticalidad ascendente, con la letra Alif, primera letra del alfabeto árabe y del nombre Allāh<sup>317</sup>. Entre sus efectos, dice Rūmī que el *Rebāb* tiene la

313 Cf. *Idem*, p. 158.

314 Rūmī, *Mathnawī*, vol. I, SUFI, pp. 11-12.

315 S. Aflākī, *Manāqib al-ʿarīfīn*, Ankara, 1956-1961; *Les saints des derviches tourneurs*, vol. I, p. 211.

316 *Idem*, p. 72.

317 Cf. J. Dering, *Musique et extase*, p. 181.

capacidad de revelar los misterios del corazón: “Oh sonido del *Rebāb*, ¿de dónde vienes? Estás lleno de fuego, de desorden y agitación. Tú eres la esperanza del corazón y el correo del desierto del amor; Todo lo que revelas no son más que los misterios del corazón”<sup>318</sup>. La importancia del *rebāb* queda patente también en el hecho que el hijo de Rūmī, Sultān Valad, escribió un libro dedicado a este instrumento.

Rūmī utilizaba siempre instrumentos que no tuvieran connotaciones mundanas, como *el ney*, pues es un instrumento sencillo y modesto. También ha quedado registrado que se utilizaban otros instrumentos, y entre los mencionados se encuentran el *tanbūr*, el arpa y el *daf* o tambor rítmico<sup>319</sup>.

### **SAMĀ‘Y ÉXTASIS: EL VINO DEL AMOR**

Rūmī tenía interés en destacar el carácter sagrado y no profano o mundanal del *samā‘*, sin embargo, no por ello debe pensarse que las reuniones tenían un carácter formal y solemne, pues nunca debe olvidarse que el contenido esencial del *samā‘* mevlevi es el éxtasis, que para Rūmī es la expresión del gozo místico, como declara él mismo: “Si nos buscas, búscanos dentro del júbilo, pues nosotros somos los habitantes del reino del júbilo”<sup>320</sup>. Por tanto, a la dimensión de ascetismo de Rūmī, ya que no hay que olvidar las múltiples prácticas ascéticas que realizaba como ayunos y demás, se le suma una dimensión de alegría y de amor fruto del camino místico.

Este amor, que lo quema todo salvo al Amado, lo experimentan los místicos como éxtasis, de ahí el simbolismo de la embriaguez causada por el vino, símbolo de la gracia de Dios, que se derrama en la copa que es el corazón del hombre, y que se sirve en la taberna, símbolo de las reuniones sufíes. Estas metáforas se encuentran frecuentemente en los textos. El *Dīwān* o las *Rubayats* de Rūmī, por ejemplo, giran alrededor de esta idea de la ebriedad mística, fruto de la unión y que es capaz de llevar al místico a auto trascenderse e ir más allá de la razón, llevándole a un estado de maravilla o perplejidad que ya no quiere cambiar por nada. Este estado de amor es el que permite un conocimiento directo de la Realidad, es el estado donde el místico ve que todo danza en alabanza al Creador, como dice Rūmī: “Los árboles, realizando sus juegos de danza suplican amorosamente”<sup>321</sup>. Ve que todo ser es el Amado, incluso él mismo: “Cuando de la cabeza a los pies tú eres Él”<sup>322</sup>. Así, expresar esta identidad es, simplemente, recordar la nostalgia del “Tesoro oculto” que aspira a ser conocido, nostalgia que es el secreto de la creación<sup>323</sup>.

318 Rūmī, *Rubayats*, p. 136.

319 *Idem*, pp. 181-182.

320 S. Aflākī, *Manāqib al-‘arīfīn*, p. 191.

321 A. Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Trotta, Madrid, 2002, p. 203.

322 Rūmī, *Rubayats*, p. 26.

323 Cf. H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, p. 180.

En relación a eso podemos entender la expresión “el vino del amor”, tan utilizada en las poemas sufíes. La embriaguez es fruto del conocimiento místico, que se otorga como gracia divina a quienes avanzan en el camino, en este caso, del método sufí. Rūmī hace múltiples referencias al éxtasis interior o embriaguez causada por este vino espiritual: “El hombre de Dios se embriaga sin vino”<sup>324</sup>. “Las ganancias de la religión son el amor y el éxtasis interior: ¡la capacidad de recibir la Luz de Dios, oh obstinado!”<sup>325</sup>; “Ese (vino puro) es la porción que les corresponde a los que carecen de ego”<sup>326</sup>; “Que muestres fortaleza en mortificar y afligir al yo, que veas de continuo la vida perpetua en el morir al yo. Tu carácter de piedra disminuirá a cada momento, la naturaleza de rubí será fortalecida en ti. Las cualidades de la existencia se irán de tu cuerpo, las cualidades de la embriaguez aumentarán en tu cabeza”<sup>327</sup>.

Volviendo al tema del amor, vemos que es uno de los puntos más importantes en la obra de sufíes como Rūmī o Ibn ‘Arabī. Es fácil deducir que fue esta calidad del amor que envolvía la figura de Rūmī la que extendió su fama por todo el orbe musulmán de su época. Su filosofía de amor y tolerancia, como también lo es la de Ibn ‘Arabī, permite acercar y hacer entendible el mensaje sufí a occidente, y por ello la obra de ambos autores es leída y estudiada actualmente en el mundo entero. Es por eso por lo que en los círculos sufíes occidentales se acepta que los futuros discípulos entren por la puerta de la belleza, el amor y la esperanza en lugar de por la puerta de la majestad, la ascesis y el temor. Luego, una vez degustado el amor y la belleza a través de prácticas como la del *samā‘*, el discípulo mismo percibe la necesidad de la ascesis y de las prácticas rituales, pues serán el camino para llegar a hacer permanente ese amor fugaz que experimentó.

324 Rūmī, *Divan de Shams de Tabriz*, p. 33.

325 Rūmī, *Mathnawi*, vol. II, p. 195.

326 *Idem*, vol. III, p. 103.

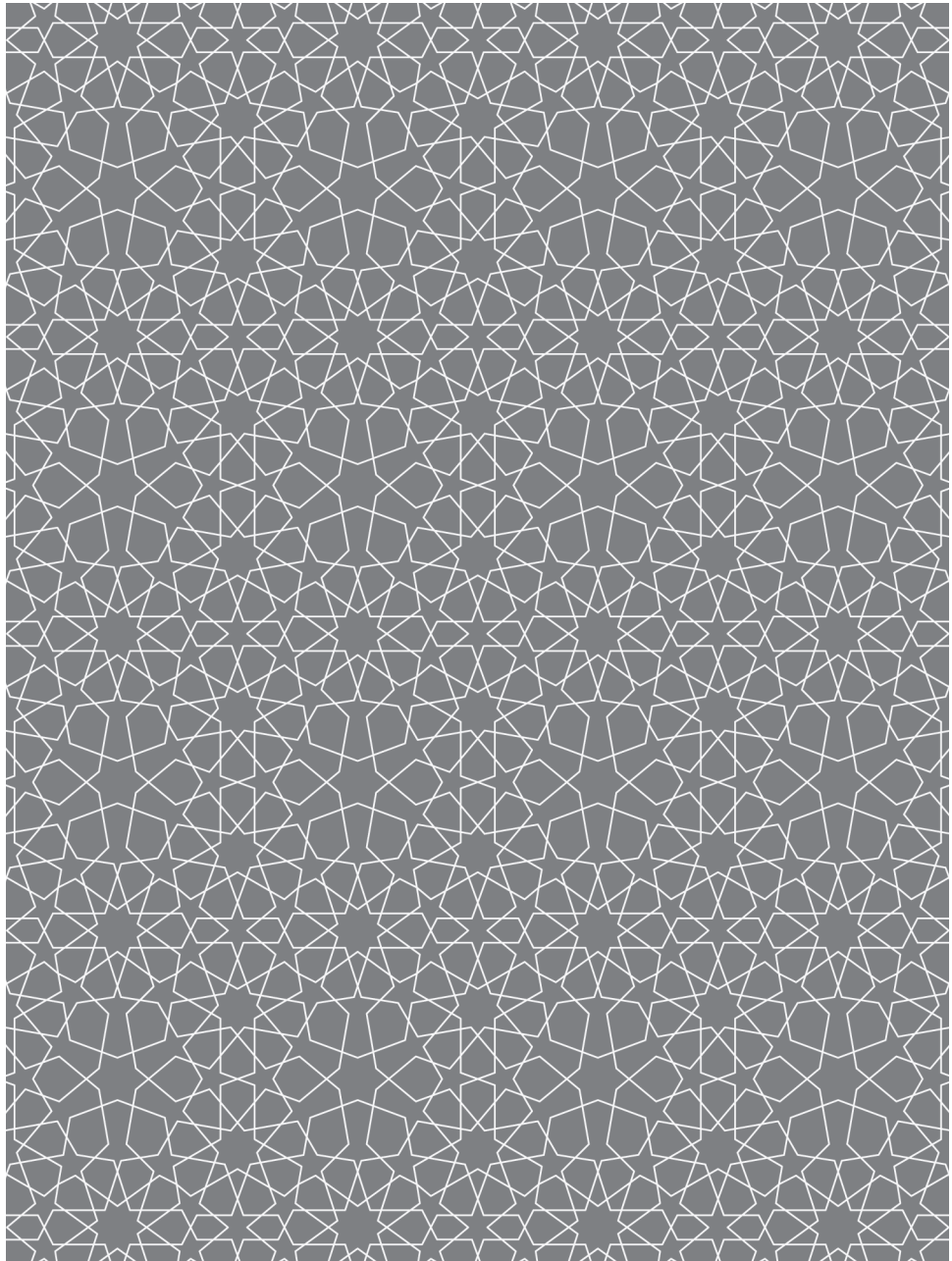
327 Rūmī, *Maznawi-i Manawi*, vol. V, Municipalidad Metropolitana de Konya, 2007, p. 180.





**YŪSUF EN EL UNIVERSO IMAGINAL DE IBN ‘ARABĪ**

**José Miguel Puerta Vílchez**





سأبسط من القول في هذه الحضرة [حضرة الخيال]  
 بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله.

*Expondré lo relativo a esta Presencia [de la Imaginación]  
 utilizando el lenguaje muhammadi de Yūsuf  
 para que, si Dios quiere, repares en ello.*

(Ibn Arabī, *Fuṣūṣ*, 101)

*Detrás del cielo  
 poseo un cielo para regresar,  
 aunque todavía sigo  
 sacando brillo al metal  
 de este lugar,  
 viviendo un instante  
 que vislumbra lo oculto.*

لي خلف السماء سماء لأرجع،  
 لكنني لا أزال ألمع معدن هذا المكان،  
 وأحيا ساعة تُبصرُ الغيب.

Mahmud Darwix,  
*Once estrellas sobre la última escena de al-  
 Andalus*, 11.

محمود درويش، أحد عشر كوكباً على آخر المشهد  
 الأندلسي، ص 11.

إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين

*He visto once estrellas, el sol y la luna.*

*Los he visto prosternarse ante mí.*

(*Corán*, azora de Yūsuf, 4)

## YŪSUF EN EL UNIVERSO IMAGINAL DE IBN ‘ARABĪ

Si el paradigma profético cumple una función determinante en la construcción del edificio hermenéutico de Ibn ‘Arabī (1165-1240), sobre todo los profetas Adán y Muhammad, con quienes se inaugura y cierra la realización del Ser Humano Perfecto, es evidente también que, entre todos los demás profetas, la figura de Yūsuf fascinó al gran místico murciano de una manera especial, debido a su directa relación simbólica con la Belleza y la Imaginación, dos conceptos fundamentales del pensamiento akbarí. La doble belleza física y espiritual de Yūsuf, junto con su inocencia, humillación y encarcelamiento, más su condición de iluminado intérprete de los sueños y conocedor de los símbolos del Mundo Imaginal, sitúan a este profeta en el eje de la aventura exegética, poética y de febril re-escritura del yo y del Mundo emprendida por Ibn ‘Arabī. Podría decirse, incluso, que entre el Hijo de Platón, como se llamó también al Šayḥ al-Akbar, y el Hijo de Ya‘qūb, el profeta Yūsuf, aflora un interesante paralelismo, que parece ir más allá de la mera coincidencia: padecimiento de cárcel durante la juventud<sup>328</sup>, elevación existencial a través de la plena purificación interior, perpetuo tránsito por el espacio físico y por el universo de las imágenes, ejercicio -también por parte de Ibn ‘Arabī- de la interpretación de las visiones oníricas y de los símbolos del Mundo, y emulación, en fin, del poder de Yūsuf para vislumbrar lo oculto.

### *Alif*

#### La belleza humana y celeste de Yūsuf

En una de las primeras y, a la postre, más notorias obras de Ibn ‘Arabī, su célebre *Kitāb al-Isrā’ ilā l-maqām al-asrā* (El Viaje nocturno a la suprema morada)<sup>329</sup>, conocido también por *Kitāb al-Mi‘rāğ* (El libro de la Escala), que fuese redactado, según consta en el colofón, en Fez en 594/1197-8, nuestro sufi andalusí se hace eco de las tradiciones de *al-Isrā’* (Corán 17: 1), el viaje nocturno del Profeta de La Meca a Jerusalén, y de su posterior *Mi‘rāğ*, la ascensión igualmente nocturna de Muhammad desde Jerusalén al cielo, que, al menos desde la extensa recensión de Ibn ‘Abbās se divulgó en las famosas colecciones de hadices de Buḥārī y Muslim (s. IX d. C.), convirtiéndose en tema esencial de la escatología musulmana; según dichas tradiciones, Muhammad es despertado del sueño por el ángel Gabriel, quien, tras la

328 Texto presentado al XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval (Oporto, 26-31 agosto 2002) - S.I.E.P.M. (Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale. Lovaina. Bélgica). Sobre el posible encarcelamiento de Ibn ‘Arabī, presumiblemente en Marraquech entre 586/1190 y 589/1193, y sobre el texto que tal vez escribió durante dicho encierro con el título de *Šuğūn al-mašgūn* (Pesares del recluso), cf. Bakri Aladdin, “*Šuğūn al-mašgūn*, une oeuvre de jeunesse d’Ibn ‘Arabī?”, *Bulletin d’Études Orientales*, LI, Damasco, IFEAD, 1999, pp. 15-40. En cualquier caso, la autoría de esta obra no está demostrada y, por tanto, el encarcelamiento es de momento una hipótesis.

329 Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-Isrā’ ilā l-maqām al-asrā*, en *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, ed. de M. Šihāb al-Dīn al-‘Arabī, Beirut, Dār Šādir, 1997, pp. 171-235, que es por la que aquí citamos. Hemos consultado también la ed. de Su‘ād al-Ḥakīm, Beirut, Randa, 1988.

purificación ritual del Profeta, lo guía de la mano, ya despierto, sobre el veloz corcel Buraq, hasta el trono de Dios; en su itinerario, ambos personajes se presentan ante la puerta de cada uno de los siete cielos, donde son recibidos por un profeta. La versión del *Mi ṣāḡ* que concibe Ibn ‘Arabī reordena los cielos islámicos con un simbolismo de tinte estatal siguiendo este esquema: 1. Adán (cielo del visirato), 2. El Mesías (cielo de la secretaría), 3. Yūsuf (cielo del testimonio: *al-šahāda*), 4. Idris (cielo del emirato), 5. Hārūn (cielo de la guardia), 6. Moisés (cielo de los jueces), y 7. Abrahán (cielo del objetivo). La Escala del Profeta culminará tras la visita al *Loto del término* (*sidrat al-muntahā*), el Árbol del Paraíso, a la Casa Habitada y otras presencias superiores, y con la definitiva contemplación del Trono de Dios (*al-Kūrsī*), donde se produce un diálogo con la divinidad que revela al Profeta sus misterios<sup>330</sup>.

El tercer cielo, el cielo de Yūsuf, es caracterizado, en el seno de este camino de elevación de evidentes connotaciones existenciales, como “el cielo de la Belleza” (*samā’ al-ḡamāl*) y “el yacimiento de la Majestad” (*ma’din al-ḡalāl*) (*Isrā’*, 183); “la Belleza su perfección con Yūsuf alcanzó” (*kamula l-ḡamālu bi-Yūsufin*), exclamará Ibn ‘Arabī también en una casida de este *Viaje nocturno* (*Isrā’*, 204). Aunque la belleza de Yūsuf era ya proverbial en la tradición islámica, y estaba asimismo bien asentada en la tradición judeocristiana con la figura del “bello José”, Ibn ‘Arabī se encarga, ya desde sus más tempranos escritos, de otorgarle una profunda significación escatológica y de ligarla, siquiera indicativamente, al concepto de Majestad, anunciando el que será uno de los más ricos binomios conceptuales de la gnosis akbarī, el binomio de la Belleza y la Majestad divinas, que desarrollará por extenso en otros textos, especialmente en su *Kitāb al-Ḡalāl wa-l-ḡamāl* (El libro de la Majestad y la Belleza divinas)<sup>331</sup>. El movimiento oscilante que nos empuja de la Belleza a la Majestad divinas aparecía igualmente evocado en la visita profética al primero de los cielos, el de Adán, que brilla, en clara alusión a la azora coránica del Dominio (*surat al-Mulk*), adornado de estrellas (*muzayyanat bi-l-nuḡūm*) pero incluyendo a la vez la lapidación (*ruḡūm*) del demonio, es decir, como guía de ascenso y simultáneo rechazo del mal; este es el cielo de los cuerpos (*samā’ al-aysam*), en el que el visitante se mueve entre “el llanto de la Majestad” (*bukā’ al-ḡalāl*) y “la risa de la Belleza” (*daḥik al-ḡamāl*), o sea, entre el estupor frente a la inaprehensible inmensidad divina y el alborozo que produce su manifestación, y donde se contempla la combinación de imperfección (*naqs*) y perfección (*kamal*) que distinguen lo humano.

330 Cf. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Hiperión, 1984 (4ª ed.), pp. 19-21. Al margen de la erudición escatológica y mística, la figura de Yusuf gozó de notable popularidad en la poesía y la prosa árabe y persa, y su peripecia coránica, enriquecida con aportaciones bíblicas y de otro tipo, pervivió incluso, como es bien sabido, en la literatura morisca aljamiada; cf. R. Menéndez Pidal, *Poema de Yūsuf. Materiales para su estudio*, Granada, 1952.

331 Sobre esta temática, cf. J. M. Puerta Vilchez, “La belleza del mundo es la Belleza de Dios. El núcleo estético del *Yfān* de Ibn ‘Arabī” (I y II), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 17 y 18, Madrid, Facultad de Filosofía (Universidad Complutense), 2000-2001, pp. 77-100 y 31-60.

.....

A continuación, se asciende al cielo de los espíritus (*samā' al-arwāh*), caracterizado por el soplo del espíritu en las formas (*nafaḥa fī l-ṣuwar al-rūh*) y en el que se contempla a ʿĪsā, el Mesías, para elevarse, después, al cielo de la Belleza: “Vi a Yūsuf en el cielo de la belleza de los corazones (*fī samā' ḡamāl al-qulūb*) y me concedió los contenidos de lo oculto (*al-guyūb*); se lo agradecí enormemente, y él me elevó hacia arriba, y allí vi en el cuarto [cielo] a Idris...” (*Isrā'*, p. 205). Habrá que esperar, no obstante, a otros escritos posteriores de Ibn ʿArabī para asistir a una mayor elaboración de esta cualidad desveladora de Yūsuf y para hallar una reformulación de este esquema celeste y de los grados del conocimiento gnóstico en términos de las presencias existenciales que van desde el ámbito de lo sensible hasta la más absoluta transcendencia divina pasando por la Imaginación.

La contemplación experimentada en este cielo de la Belleza es la de una fabulosa celebración nupcial en el patio de un alcázar, en la que se ensalza a la novia, la estelar *al-Ẓahrā'* (La Radiante), que en la versión de Ibn ʿAbbās del *Mi ʿrāğ*, daba nombre al cielo del crisólito, y donde la propia desposada describe, desde detrás de su cortina, recatada, a su par en belleza y bondad, su dueño y señor Yūsuf, combinando el vocabulario árabe clásico de encomio al soberano con alusiones a señalados episodios de la azora de Yūsuf: el señor del cielo de la Belleza, es “el más fiel entre los fieles”, es “la belleza de los profetas” (*ḡamāl al-nubā'*), bello ante las mujeres (alusión a C. 12: 31), ha sido iluminado por el espíritu, significa la dicha de todo amante, los astros se le rinden, es poderoso monarca de un reino que gobierna (alusión a C. 12: 55-6) con buen tino y difundiendo el bien por todos sus confines, es luminoso sol entre los grandes del reino, espada contra enemigos, único en su tiempo, su presencia da luz y su pérdida enceguece (metáfora referida a la ceguera de su padre Yaʿqūb, v. C. 12: 84), lo conoce y lo ve todo, es, para mayor perfección, inocente y de firme voluntad frente a la tentación (v. C. 12: 32-33; *Isrā'*, pp. 183-5; ed. Suad Hakim, pp. 85-88).

Todavía al final del libro del *Viaje nocturno o de la Escala* (*Isrā'*, pp. 228-235), Ibn ʿArabī inserta una serie de signos (*išārāt*) proféticos, sólo referidos a Adán, Moisés, Jesús, Abrahán, Yūsuf y Muhammad, y por este orden, donde recalca la dimensión “estética” de Yūsuf apelando al célebre pasaje de la azora de su nombre: “Dijeron las mujeres que éste no es sino un noble ángel” (C. 12: 31), que al-Šayḥ al-Akbar explica por “distinguirse él [Yūsuf] en general por la más bella complexión” (*li-iḥtišāṣi-hi ʿumūman bi-aḥsan taqwīm*) (*Isrā'*, p. 234), en referencia al no menos conocido pasaje coránico “Dice Dios: Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión (*aḥsan taqwīm*)” (C. 95: 4), con lo cual Yūsuf se convierte en el ser humano más característicamente armónico y de tan obnubiladora hermosura que las mujeres llegaron a cortarse en los dedos al contemplarle. Pero, tras esta constatación estética, Ibn ʿArabī indaga en los recovecos solapados, ocultos, del texto sagrado, para extraer el signo característico del mensaje profético de Yūsuf. Y lo encuentra en el episodio de la venta del bello profeta: “Y lo malvendieron por contados dinares subestimándolo” (C. 12: 20). La enseñanza ahora

extraída es que el ser humano (*al-insān*) -simbolizado por Yūsuf- es imperfecto (*sāhib naqṣ*), aunque, al mismo tiempo, Dios elevó su precio añadiéndole a su esencia un atributo propio de los ángeles (*al-mala' al-a'lā*) (*Isrā'*, p. 234), con lo que Yūsuf termina por encarnar la doble condición del ser humano, recurrente y necesaria en el pensamiento akbarí, de ser imperfecto pero perfectible y dotado para la ascensión.

En otro notable escrito de juventud, el *Kitāb al-Isfār 'an natā'ig al-asfār* (El desvelamiento de los efectos de los viajes)<sup>332</sup>, compuesto posiblemente, al igual que *al-Isrā'*, antes de su definitiva partida hacia Oriente, y que ha sido considerado obra fundacional del tema del viaje como categoría metafísica en la literatura sufi<sup>333</sup>, Ibn 'Arabī desarrolla la idea del triple viaje del alma, el que se emprende desde Dios, hacia Dios y en Dios<sup>334</sup>, con el fin de indicar a cada lector el tipo de viaje que le conviene realizar. El tercer viaje, el que va desde Dios hacia las criaturas es, precisamente, el viaje de los profetas, donde el autor, con similar espíritu que en el *Viaje nocturno*, interpreta los relatos coránicos de siete profetas previos a Muhammad para ofrecer el sentido profundo de su misión, a modo de puente para que alcancemos nuestra propia esencia. Uno de estos viajes proféticos, el que al-Šayḥ al-Akbar dedica al ardid (*makr*) y la desgracia (*ibtilā'*), está inspirado en la figura de Yūsuf, sobre todo desde el punto de vista ético que el concepto de *ḥusn* (belleza, hermosura, bondad) encarna. Dios asiste al siervo que practica la servidumbre (*'ubūdiyya*) con el más noble de sus Nombres, el de la Belleza (*ḥusn*), “puesto que un siervo no tiene mejor (*aḥsan*) ni más decorosa (*azyan*) belleza que su servidumbre, y es que el Señorío (*rubūbiyya*) no se despoja de su atavío (*zīna*) más que ante los que realizan la estancia de la servidumbre” (*Isfār*, p. 485), que es lo que se sucede, justamente, en el aspecto trágico de la historia de Yūsuf: cuando Dios concedió “el culmen de la belleza a Yūsuf” (*ʿizz al-ḥusn Yūsufa*) -escribe Ibn 'Arabī- sufrió al mismo tiempo la desgracia de la esclavitud (*raqq*); a pesar de tan sublime belleza (*al-ḥusn al-ʿālī*) de todo punto irresistible (*la yuqāwimu-hu šay*), fue vendido por un precio ridículo, por contados dinares, entre tres y diez, no más, lo que constituye una exagerada humillación (*dalla*) confrontada a la desmesura de tener tan excelsa belleza (*ʿzzat al-ḥusn*)” (*Isfār*, p. 485).

332 *Rasā'il Ibn 'Arabī*, pp. 456-502.

333 El viaje con carácter existencial y gnóstico se dibuja asimismo en el *Kitāb al-Isrā'* (El Viaje nocturno) antes comentado, que comienza con el “el viaje del corazón” (*safār al-qalb*), para tratar después sobre “el intelecto (*al-ʿaql*) y la disposición para el Viaje nocturno (*Isrā'*)”, y donde el sufi que sigue la vía de ascensión celeste hacia Dios adopta el nombre de *al-sālik*, el caminante, el cual se presenta, autobiográficamente, como aquel que deja al-Andalus para dirigirse hacia al-Quds, Jerusalén.

334 Este mismo tema sería reelaborado hasta límites enciclopédicos por el teósofo persa Mullā Šadrā Šīrāzī (1573-1640) en *al-Asfār al-arba'* (Los cuatro viajes), cuya teoría del alma estudiamos en “al-Nafs al-insāniyya musāfirun ilay-Hi ta'ālā. Tabī'at al-nafs wa-qiwā-hā 'inda l-Mullā Šadrā al-Šīrāzī” (El alma humana, viajero hacia el Altísimo...), *Dirāsāt Arabiyya*, 35, Beirut, 1999, pp. 93-120.

Dios mismo fue el que retiró la compasión (*rahma*) del corazón de los hermanos de Yūsuf, quienes actuaron, por tanto, bajo la coerción divina (*qahr*) que gobierna todo lo creado, y no pudieron cumplir con la regla de que “la belleza siempre es compadecida desde todos los puntos de vista (*wa-l-husn marhūm abadan bi-kulli waǧh*)”; de ese modo, perpetraron el ardid contra su bello hermano, y gracias a esta caída purificadora, Yūsuf superó la “belleza accidental (*husn ‘aradī*)”, externa, y prosiguió su viaje (*safari-hi*), con buen espíritu (*tayyiba l-nafs*) y amado por la Gloria divina (*Isfār*, pp. 485-6).

Ibn ‘Arabī recurre en este viaje, en contra de lo que en él suele ser habitual, a la personificación de tradición avicenista de algunas categorías metafísicas. El padre de Yūsuf, Ya‘qūb, representa aquí al Intelecto (*al-‘aql*), la mujer del Poderoso, del Faraón, cumple la función del Alma Universal (*al-nafs al-kullī*), las mujeres que se cortan en las manos son las almas parciales (*al-nufūs al-ǧuz ‘yya*) y el propio Yūsuf es el alma creyente (*al-nafs al-mu‘mina*) que lleva a efecto su viaje de purificación y ascenso desde la servidumbre hasta el Señorío. Algunos episodios de la historia coránica de Yūsuf adquieren, de este modo, una dimensión simbólica imprevista, y por supuesto alejada de las tendencias exegéticas convencionales. La compra humillante de Yūsuf se transforma, en esta exégesis akbarí, en signo de la intermediación divina para que el alma inicie su viaje espiritual. La inspiración divina (*al-ilhām al-ilāhī*) y la expansión del Señor (*al-‘imdād al-rabbānī*) dirigidas a dicha alma, se sitúan entre la misma y el Intelecto (*‘aql*), lo que provoca que éste, es decir, Ya‘qūb, el padre de Yūsuf, se quede triste, llorando sin cesar hasta engeguecer: “Sus ojos emblanquecieron de tristeza” (C. 12: 84), ya que, según Ibn ‘Arabī, “la tristeza (*huzn*) es fuego, y el fuego da luz (*daw’*) (...), y si se habla [en esta aleya] de blancura (*bayād*) es porque la blancura es un color corporal (*lawn ǧismānī*), de la misma manera que la luz (*al-daw’*) es una iluminación espiritual (*nūr rūhānī*)” (*Isfār*, p. 486). Más aún, el ámbito del Intelecto, se ve aquejado de sequedad o esterilidad (*aǧdaba maḥall al-‘aql*), lo mismo que la ceguera de Ya‘qūb le impide reconocer al hijo; por fin, tras reconocer el aroma del hijo en un traje enviado por Yūsuf, Ya‘qūb emprende un viaje (*riḥla, safār*) en sentido contrario al de su hijo (*yunāqīdu safara bni-hi*), y, al encontrarle, se prosterna ante él, reconociendo el saber especial con que Dios lo ha distinguido (*Isfār*, p. 487). El Intelecto racional (*‘aql*) tendrá siempre, desde la perspectiva akbarí, una función preparatoria, iniciadora al conocimiento, pero claramente limitada e impotente frente al corazón y la Imaginación<sup>335</sup>.

335 Ya comentamos en otro lugar el ilustrativo diálogo que se lee en el tratado sobre el amor inserto en *Futūḥāt* (II, p. 330) entre el Intelecto (*al-‘aql*) y el alma (*al-nafs*), en el que Ibn ‘Arabī subraya las limitaciones de la razón frente a la Imaginación; aunque para Ibn ‘Arabī la razón no es absolutamente negativa, como para otros sufíes, circunscribe su potencialidad cognoscitiva a testificar que el alma tiene un Creador, pero es incapaz de conocer la Señoría del Hacedor, con lo que la “racionalidad” se agota en el reconocimiento del Creador -como en Ibn Ḥazm o Ibn Rušd, p. ej.-, y no puede acceder a la comprensión del mundo imaginal de las teofanías y de la Verdadera Existencia. Frente a la pobreza de la razón, Ibn ‘Arabī llega a afirmar que “el poder de Dios no ha creado ningún ser más inmenso que la Imaginación” (*Futūḥāt*, II, p. 327). Cf. J. M. Puerta Vilchez, “Imaginación contra razón. Teoría del conocimiento gnóstico”, en *Historia del pensamiento estético árabe*, Madrid, 1997, pp. 770-784.

En contraposición con las deficiencias cognoscitivas de su padre, Yūsuf será encumbrado como el profeta de la interpretación, los sueños y la Imaginación.

Después del Intelecto, la mujer del Faraón, el Alma Universal, es la que entra en acción: “[en el Corán] -escribe el místico murciano- se le dice a la mujer, que es como el Alma Universal (*al-marʿa allati hiya ʿibāra ʿan al-nafs al-kullī*): “Acógele bien” (C. 12: 21). A su generosidad para con él [Yūsuf] pertenece el haberle dado [la mujer/el Alma Universal a Yūsuf] su alma, viéndolo las almas parciales (*al-nufūs al-ḡuz ʿyya*) fuera de ellas” (*Isfār*, p. 486), donde las almas parciales son las mujeres que exclaman “Éste no es un mortal, éste no es sino un noble ángel (*malak karīm*)” (C. 12: 31), cortándose en las manos al ver a aquel hermoso joven recién llegado mientras asisten al banquete preparado por la mujer del Faraón. Ibn ʿArabī interpreta ahora el pasaje coránico desde el perfil angélico y de la casta pureza de Yūsuf. Lo que motiva el accidente de herirse en las manos las mujeres no es, en esta lectura, la sola belleza física del profeta, sino su imagen angelical: [exclamaron “Éste no es un mortal...”] “cuando ellas vieron el alma de [Yūsuf] purificada (*taqdīsi-hi ʿan*) de los deseos naturales (*al-ṣahawāt al-ṭabī ʿyya*), lo que es una prueba de su castidad (*ṣma*) no tocada por mal, ya que el ángel (*malak*) carece de todo mal (*sū*)”. De ahí que, -continúa Ibn ʿArabī- el Alma Universal, al mantenerse él casto (*ista ṣama*), advierte: “Ahora bien, si no hace lo que yo le ordeno, ha de ser encarcelado” (C. 12: 32). Esta proverbial castidad de Yūsuf, su firmeza, se ve completada, pues, con otro símbolo caro al sufismo: la cárcel. La orden dada por la mujer-Alma Universal de ingresar a Yūsuf en prisión responde, de acuerdo con la exégesis akbarí, a los celos sentidos por el Verdadero (*ḡāra l-Ḥaqq*) de que su siervo, el profeta Yūsuf, actúe sin orden suya, por lo que le muestra en secreto la prueba de su servidumbre (*burhān ʿubūdiyyati-hi*), y su siervo, que lo reconoce, se abstiene de actuar sin orden de su Señor; o dicho con otra típica imagen mística: “el alma lo encierra en la cárcel de su cuerpo (*fā-ḥabasat-hu al-nafsu fī siḡn haykali-hi*)” (*Isfār*, 486). Años después, cuando Ibn ʿArabī vuelva a asomarse al cielo de Yūsuf en *al-Futūḥāt al-makkīyya* (Las revelaciones de La Meca) (III, pp. 347-8) se fija en la condición de encarcelado, además de calumniado, de Yūsuf, cosa que no había hecho al escribir el *Viaje nocturno*, y ve la cárcel como símbolo de la “estrechez” (*al-dayyiq*) opuesta a la misericordia (*raḥma*), que pertenece al Mundo de la Amplitud (*ʿālam al-sāʿa*). La inocencia (*barāʿa*) de Yūsuf y su rechazo a los deseos de la mujer del Faraón, el ser objeto de calumnia, le granjean una posición gnóstica y existencial superior caracterizada por el conocimiento gustativo y la inspiración. Yūsuf enseñará, en este cielo de *Futūḥāt*, a su visitante, al propio místico murciano en ascenso espiritual, la diferencia existente entre el gusto (*al-dawq*) y el deber religioso (*farḍ*), que son “tan diferentes como el cielo y la tierra”. Se le recomienda al iniciado que no se deje llevar por quien tiene gusto (*al-dāʿiq*) si él no lo posee a su vez, pues el gusto (*al-dawq*) es personal, intransferible y requiere de iluminación superior. En el viaje profético de *al-Isfār*, Yūsuf se somete al designio divino, cumple con la servidumbre (*ʿubūdiyya*), por lo que el Señor lo distingue con “el dominio (*al-mulk*) y la sobe-



ranía (*al-siyāda*), en lugar de la servidumbre externa del mundo de lo existente (*al-ʿubūdiyya al-kawniyya al-ẓāhira*) en la que estaba inmerso anteriormente” (*Isfār*, p. 487), dominio y soberanía que nos devuelven a la imagen regia con que Yūsuf fue retratado como señor del tercer cielo en el *Viaje nocturno*. La inocencia aceptada, la pureza espiritual y la sumisión elevan así a Yūsuf desde el angosto mundo de la cárcel, del cuerpo, a la esfera superior del dominio, la luz y el conocimiento.

En efecto, acto seguido advierte Ibn ‘Arabī cuál es el ámbito característico al que se refiere el dominio otorgado a Yūsuf, pues tras exclamar “¿Señor! Tú me has dado el dominio (*mulk*)” (C. 12: 101), el mismo profeta agrega: “y me has enseñado a interpretar relatos [oníricos] (*taʾwīl al-aḥādīth*)” (*Isfār*, p. 487), con lo que llegamos a dos importantes aspectos del pensamiento akbarí, que luego abordará en profundidad en otros de sus textos. Se trata de la esencial función de intérprete de los sueños, de señor del Mundo de la Imaginación, que cumple Yūsuf, de un lado, y, de otro, la feminidad primordial que emana y circula por el Mundo promoviendo sosiego y compasión. En *Isfār*, Ibn ‘Arabī relaciona ya directamente el viaje profético de Yūsuf con su conocido *Mundus Imaginalis*, al indicar que los pasajes de la azora de Yūsuf que rezan “Y me has enseñado a interpretar relatos [oníricos]” (C. 12: 101) y “he aquí la interpretación de mi sueño de antes” (*taʾwīlu ruʾyā-ī min qablu*) (C. 12: 102), se refieren al alma, y que “la visión onírica (*ruʾya*) pertenece al Mundo de la Imaginación (*ʿālam al-ḥayāl*), que es el mundo intermedio (*al-ʿālam al-wasat*) que se encuentra entre el mundo del Intelecto (*ʿālam al-ʿaql*) y el mundo de los sentidos (*ʿālam al-ḥiss*); así también -concluye Ibn ‘Arabī-, el alma se encuentra entre el mundo del Intelecto y el mundo de los sentidos, y unas veces toma de su Intelecto y otras toma de sus sentidos” (*Isfār*, p. 488). Este temprano esquema, inspirado formalmente en el psicologismo de la *falsafa*, pronto se revolucionará y adquirirá su verdadera dimensión gnóstica en otros escritos akbaríes a los que nos referiremos más adelante. Lo llamativo aquí es, sin embargo, la derivación feminizante que introduce Ibn ‘Arabī en este viaje cognoscitivo del alma, ya que, desde su punto de vista, la mencionada condición intermedia del alma entre el Intelecto y los sentidos, es la que convierte a la mujer (el Alma Universal) en inductora del alma (humana pero angelical de Yūsuf), lo que acontece “por el predominio de la feminidad (*li-galabat al-unūta*)”, ya que “la masculinidad (*dukūriyya*) no induce al alma al amor (*mawadda*) y la misericordia (*raḥma*) con la que se serena lo masculino en lo femenino y lo femenino en lo masculino, no lo femenino en lo femenino ni lo masculino en lo masculino” (*Isfār*, p. 487). La aclaración de este fenómeno lleva a Ibn ‘Arabī a explicar la atracción de los efebos precisamente por su feminidad: “sin la semejanza (*ṣabah*) que se manifiesta entre los efebos (*gilmān*) con las hembras (*ināṭ*), nadie se enternecería (*ḥanna ilā*) por ellos; la ternura (*hanān*) se produce, verdaderamente, hacia las hembras, sea en la realidad o por semejanza; por eso, si se desarrolla el rostro del efebo y emerge el bozo, se marchan el amor y la misericordia que hacía encontrar sosiego en él (*al-sukān ilay-hi*)” (*Isfār*, p. 488). En este mismo sentido, Ibn ‘Arabī recuerda otra observación



suya según la cual “en los rostros de los efebos hay destellos de las huríes [del Paraíso] (*fī wuḡūh al-ḡilmān lamhāt min al-ḥūr al-ʿayn*)” (ibíd.), con lo que la belleza, incluso la masculina, es un reflejo de la feminidad, por la cual sentimos nostalgia y con la cual nos serenamos, recuperando la unidad perdida. El doble rostro de la belleza corporal y espiritual de Yūsuf, lo convierten, por tanto, en el prototipo del objeto de deseo, que se ve empujado a una postración purificadora y a la subsiguiente elevación al dominio del reino del conocimiento superior.

### **Bāʾ**

#### **Profeta del Mundo de la Imaginación**

Cuando al-Šayḥ al-Akbar emprende un nuevo periplo iniciático por los firmamentos del *Miṣṣāḡ*, esta vez en *Futūḥāt* II, 284-272, animado por la premisa inicial de que “el ser humano ha sido creado para la Perfección” (*al-ʾinsān ḥuliqa li-l-kamāl*), los protagonistas de su camino de ascenso son, respectivamente, un filósofo especulativo (*ṣāhib al-naẓar*) y el seguidor de la senda del Profeta (*al-tābiʿ*), o lo que es lo mismo, un adepto al saber racional y un sabio de la Revelación. Al acceder a nuestro ya frecuentado tercer cielo, Yūsuf mismo es quien recibe al seguidor del Profeta, mientras que la estrella Venus (*al-Ẓuhra*) es la encargada de dar la bienvenida al teórico racional, al que recuerda el saber que adquiriese de las estrellas precedentes, incrementándose el pesar del filósofo, su sensación de fracaso e impotencia cognoscitiva. Yūsuf, por su parte, hace algo más que la estrella Venus, y se brinda a transmitir sus saberes (*ʿulūm*) al seguidor del Profeta, “los saberes (*ʿulūm*) que le son propios relacionados con las formas de la representación y la Imaginación (*suwar al-tamattul wa-l-ḥayāl*), y es que Yūsuf es uno de los imanes de la ciencia de la Interpretación [de los sueños] (*min aʾimma fī ʿilm al-taʾwīr*). Dios puso ante sí (*aḥḍara Allāh bayna yaday-hi*) la Tierra de la que Dios creó a Adán -sobre él sea la paz- de una gota de barro, y le ofreció el zoco del Paraíso (*sūq al-ḡanna*), los cuerpos de los espíritus luminosos e ígneos (*aḡṣād al-arwāḥ al-nūriyya wa-l-nāriyya*) y las ideas elevadas (*al-maʿānī al-ʿulwiyya*), y le enseñó sus balanzas, sus medidas y sus relaciones. Le mostró los años bajo las formas de las vacas, y le mostró la fertilidad en la gordura de las mismas y la infertilidad en su flacura, y le manifestó también la ciencia (*ʿilm*) bajo la forma de la leche (*fī ṣūrat al-laban*) y la firmeza en la religión bajo la forma de cadena (*qayd*), y continuó enseñándole la materialización de los significados (*taḡassud al-maʿānī*) y sus relaciones (*nisab*) bajo la forma de la percepción sensible (*fī ṣūrat al-ḥiss wa-l-mahsūs*), y le hizo conocer el significado de la interpretación de todo eso (*maʿnā l-taʾwīl fī dalika kulli-hi*) (V. *Futūḥāt*, II, p. 275).

Yūsuf no es ahora un simple intérprete de visiones oníricas, como acaso se limita a incarnar el Corán, sino que aquí se amplía su radio de acción a la interpretación del símbolo en general, a la dilucidación de los significados elevados, de las relaciones ocultas existentes

entre las ideas y sus formalizaciones sensibles, a la percepciones del Paraíso de que habla la Revelación, al extenso mundo, en definitiva, de la Imaginación, única potencia capaz de comprender toda esa inmensidad que se le ofrece al ser humano bajo apariencia sensible, y que sin embargo posee un sentido oculto, trascendente.

Pero el cielo de Yūsuf nos tiene reservada aún otra sorpresa, cual es la atribución al mismo nada menos que del ámbito de la creación artística y poética:

“Y es que se trata del cielo de la representación figurativa perfecta y de la armonía (*samā’ l-taṣwīr al-tāmm wa-l-nizām*), y de este cielo surge la expansión hacia los poetas, el orden compositivo, la precisión técnica y las formas geométricas en los cuerpos (*al-īmdād li-l-šū‘arā’ wa-l-naẓm wa-l-īqān wa-l-ṣuwar al-handasiyya fī l-aḡsām*) y su formalización en el alma (*wa-taṣwīri-hā fī l-nafs*) a partir del cielo sobre el que él [Yūsuf] se eleva, y de este cielo él conoce el significado de la precisión y la perfecta ejecución (*ma’nā l-īqān wa-l-ihkām*) y la belleza que incluye con su existencia la sabiduría (*al-ḥusn alladī yatadammanu bi-wuḡūdi-hi l-ḥikma*) y la belleza accidental adecuada a un humor particular (*al-ḥusn al-‘aradī l-mulā’im li-mizāḡ ḥāṣṣ*)”. (V. *Futūḥāt*, II, p. 275).

Esta emanación de la inspiración artística, poético-geométrica, entendida en términos de ejecución exacta y perfecta armonía, según la describe Ibn ‘Arabī, se lleva a efecto a partir del cielo de Yūsuf gracias al orden universal decretado por Dios por cuyos niveles, estancias o presencias se difunde la inspiración divina. Dicho orden, que el gran sufi murciano evoca permanentemente en sus inagotables escritos, aparece en este cielo de Yūsuf representado por los pilares (*tartīb al-arkān*) existentes bajo la concavidad de la esfera de la luna, que son los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, con los que se posibilita la serie de transmutaciones (*istiḥālāt*) ininterrumpidas propias del mundo infralunar. Luego, a partir del mencionado cielo de la Belleza, “Dios ordenó (*rattaba Allāh*), en esta constitución corporal (*naš’a ḡismāniyya*), los cuatro humores (*al-aḥlāt al-arba’a*) bajo la mejor de las disposiciones y la más maravillosa precisión (*‘alā l-naẓm al-aḥsan wa-l-īqān al-abda’*)”, humores que colocó bajo la supervisión (*naẓar*) del alma ordenadora (*al-nafs al-mudabbira*) (*Futūḥāt*, II, p. 275), de donde se colige que el poeta, el geómetra o quien opera con la precisión y perfección requerida por las actividades artísticas en general, recibe la inspiración divina por medio de la correspondencia armónica existente entre los cuatro elementos y los cuatro humores que conforman su cuerpo regulados por el alma racional, idea que, por otra parte, goza de larga tradición y que podemos encontrar, sin ir más lejos, en las *Rasā’l Iḥwān al-ṣafā’* (Beirut, 1983, I, p. 54), que dejaron pronta huella en Ibn ‘Arabī. Obsérvese, con todo, que en el universo simbólico akbarí, la inspiración artística nace del mismo fontanal que las visiones oníricas y las formas de la Imaginación, es decir, del cielo de la Belleza de Yūsuf, con lo que

iluminación, belleza y destreza artística se conjugan en el mundo infralunar, reproduciendo, por medio de las formas sensibles, las ideas de ese otro mundo superior. En otros textos (pensamos en *Futūḥāt*, II, p. 424), Ibn ‘Arabī menciona una vía paralela para la inspiración artística, la que se produce por la expansión directa del Nombre divino “al-Bārī” “hacia los geómetras inteligentes (*al-adkiyā’ al-muhandisūn*), hacia los descubridores (*aṣḥāb al-istinbātāt*), hacia los inventores de las artes (*al-muḥtari‘un al-sanā’*) y hacia aquellos que realizan figuras extraordinarias (*al-aškāl al-garība*). Todos ellos se inspiran a partir de este Nombre, que se expande hacia los que componen bellas formas (*al-muṣawwirūn fī ḥusn al-ṣūra*) en la balanza (*mīzān*)”, balanza que al-Qāṣānī (m. 1329) identifica con el “intelecto iluminado por la Luz santa” (*Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, El Cairo, 1981, p. 93). El artista, representado, en los célebres pasajes de *Futūḥāt*, II, pp. 424 y 278-9, por habilidosos pintores que imitan a la perfección el mundo sensible, ocupa, sin embargo, un rango cognoscitivo inferior al del sufi, quien con sus elevadas dotes perceptivas es capaz de descubrir el inapreciable error que para el común de observadores ha deslizado el artista, o bien, pulimenta la pared hasta convertirla en espejo y hacer que se refleje la obra artística con mayor belleza y perfección, en alegoría a la purificación del alma con que ha de inaugurarse el itinerario espiritual<sup>336</sup>. Recordemos que la figura de Yūsuf comprendía igualmente esa misma idea de purificación y nobleza espiritual que acompaña a la iluminación divina y la eleva por encima de la artística. Esta última, en todo caso, como se encarga Ibn ‘Arabī de hacer explícito a propósito de la poesía, pertenece a los “saberes del sentimiento (*‘ulum al-xu‘ur*)”, que son “saberes del símbolo y de la ocultación (*‘ulum al-ramz wa-l-ihfā’*)” (*Faḥa‘ir*, p. 441)<sup>337</sup>, con lo que no depende de las facultades racionales, que son analíticas y explicativas, sino a las potencias del corazón, el gusto y la Imaginación.

Al escribir, ya con 64 años de edad, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la sabiduría), texto revelado, según su autor (*Fuṣūṣ*, p. 47), por el Profeta Muhammad en 627/1229 en Damasco, poco antes, pues, de finalizar la primera redacción de *Futūḥāt*, acontecida igualmente en Damasco, en 1231, Ibn ‘Arabī da otra vuelta de tuerca a su teoría de la Imaginación. En el sexto engarce, el dedicado al profeta Iṣḥāq (*Fuṣūṣ*, pp. 84-90), abuelo de Yūsuf, al-Šayḫ al-Akbar aprovecha la historia de Abrahán, que ve “en sueños” (*fī l-manām*) que sacrificaba a su hijo (C. 37: 102)<sup>338</sup>, para exponer su concepto de Interpretación de los sueños (*ta‘bir*

336 Cf. J. M. Puerta Vílchez, *op. cit.*, pp. 791-6.

337 Ya escribía Ibn ‘Arabī en una de las más interesantes obras de su juventud magrebí, sus *Mašāhid al-asrār* (Las contemplaciones de los misterios), compuesta en Túnez en 590/1194, que “la poesía (*al-nazm*) está restringida (*maḥṣūr*) y es, [por excelencia] el lugar del símbolo (*ramz*) y ámbito del enigma (*lugz*) de las cosas. Si supieran que en la intensidad de la claridad están el símbolo y el enigma de las cosas, entonces seguirían esta vía” (en “Contemplación de la luz de la intuición a la salida de la estrella de la trascendencia”, *Mašāhid al-asrār*, tr. y ed. de Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcia, 1994, 43). Hago un poco más literal la traducción.

338 Como ya indicó Abū l-‘Alā’ ‘Affī, sólo Ibn ‘Arabī, al-Ma‘arrī, y muy pocos más, identifican al hijo de Abrahán innombrado en dicho pasaje coránico con Iṣḥāq, en tanto que la generalidad de los



*al-ruḥya*) y de los símbolos del Mundo Imaginal. Los sueños, que “son la Presencia de la Imaginación (*wa-l-manām ḥaḍrat al-ḥayāl*)”, requieren, en primer término, ser interpretados. Recordemos que la existencia se divide, para Ibn ‘Arabī, en cinco presencias (*ḥaḍarāt*): la Presencia de lo Oculto Absoluto (*al-ḡayb al-muṭlaq*) o Presencia de la Esencia divina (*al-dāt*), la Presencia de los Intelectos (*al-‘uqūl*), la Presencia de los Espíritus (*al-arwāḥ*), la Presencia de la Imaginación (*al-ḥayāl*) y la Presencia de los Sentidos (*al-ḥiss*). Los sueños pertenecen a la Presencia de la Imaginación, que a veces llama Presencia de la Idea (*ḥaḍrat al-miṭāl*), en la que Ibn ‘Arabī distingue, además, entre la Imaginación Separada (*al-ḥayāl al-munfaṣil*), que es el mundo de la Idea/Imagen Absoluta o Separada (*al-miṭāl al-muṭlaq* o *al-munfaṣil*), diferente del mundo de las ideas de Platón en que, para Ibn ‘Arabī, dicho mundo no está formado por ideas abstractas, sino por el infinito abanico que va desde las formas más sutilmente espirituales a las formas sensibles y la materia pura<sup>339</sup>, y la Imaginación Unida (*al-ḥayāl al-muttasil*) o mundo de la Idea/Imagen Encadenada (*al-miṭāl al-muqayyad*), que corresponde al ámbito de la imaginación humana más propiamente psicológica. El mundo de la Imaginación Unida es un espejo en el que se reflejan las formas del mundo de la Idea Absoluta, y es la potencia que une al ser humano con el mundo de la Idea, pero no es una potencia que cree de la nada o que simplemente configure en la mente la forma de los seres sensibles, como sucede en la psicología de la *falsafa*, sino que lo que logra es hacer perceptibles, sensibles, ideas de otras presencias superiores, sobre todo en estado de sueño, en el que el alma carece de interferencias de los sentidos o de otras facultades<sup>340</sup>. La Imaginación es, asimismo, una de las potencias del corazón, puesto que por él fluyen indefinidamente las formas verdaderas lumínicas, siendo las formas impresas en la Imaginación los símbolos de dichas verdades lumínicas. Por eso, la Interpretación es necesaria, es un requerimiento divino: “los sueños requieren interpretación” (*wa-l-ruḥya tataṭallabu l-taḥīr*), o, “el reino de la Imaginación requiere interpretación” (*mawṭin al-ḥayāl yataṭallabu l-taḥīr*), -insiste Ibn ‘Arabī-, reto que Dios mismo expresa en la azora de Yūsuf: “Si es que sois capaces de interpretar sueños” (*in kuntum li-l-ruḥya taḥīrūn*) (C. 12: 43), cuando el rey pide a sus dignatarios que dilucidan su visión onírica de las vacas y las espigas. El *taḥīr* (Interpretación) consiste, a ojos del místico murciano, y de acuerdo con su raíz *‘abara* (pasar, atravesar), en un tránsito (*ḡawāz*) que va de la imagen percibida o soñada al significado oculto que encierra (*Fuṣūṣ*, p. 86). Ejercicio cognoscitivo que será expresado también con el concepto de *awwala, taḥwīl*, es decir, devolver al origen, al principio.

---

comentaristas del Corán creen que se trata de Ismā‘īl (cf. ‘Afīfī, comentario a *Fuṣūṣ*, p. 70); la hipótesis de Ibn ‘Arabī, que defiende explícitamente en su obra *Muḥāḍarat al-abrār* (Alocuciones de los piadosos), I, Beirut, Dār Ṣādir, s. a., p. 126, es la que aparece en *Génesis*, 22.

339 ‘Afīfī, comentario a su ed. de *Fuṣūṣ*, p. 75.

340 No está de más recordar aquí que los sentidos y las percepciones sensibles, no sólo no están connotados negativamente en la obra de Ibn ‘Arabī, cosa que sucede en al-Gazālī y en otras muchas tendencias místicas y neoplatónicas, sino que son el órgano y la materia esencial de la Imaginación y ejercen una función creativa para el desvelamiento (*kaṣf*), es decir, para el conocimiento iluminado de lo oculto a través del mundo sensible y la Revelación.

El gnóstico (*al-ʿirif*) puede acceder a la Interpretación gracias a su corazón, pues, citando a al-Biṣṭāmī, Ibn ʿArabī recuerda que “el corazón tiene la extensión del Verdadero (*al-qalb wasaʿ al-Ḥaqq*)”. Mientras que “cualquier ser humano puede crear ficticiamente (*bi-l-wahm yaḥluqu kullu insān*) en la facultad de su imaginación (*fī quwwat ḥayālī-hi*) lo que en ella no existe (*mā lā wuḡūda la-hu fī-hā*)”, el gnóstico es capaz de crear, con su energía espiritual (*himma*), lo que existe fuera de dicha energía, es decir, en el mundo exterior. Que el gnóstico cree con su *himma*, facultad que también es atribuida por Ibn ʿArabī al artista<sup>341</sup>, significa que hace aparecer en la Presencia de los Sentidos algo existente en otra Presencia superior, no que cree de la nada, creación que es privativa de Dios (*Futūḥāt*, IV, pp. 212-213). Al concentrar su *himma* en una de las presencias citadas, el *ʿirif* puede hacerla existir externamente bajo forma sensible, y, conservando una forma dada en alguna de las presencias superiores, la conserva también en las presencias inferiores, y viceversa. Con todo, hasta el más dotado de los iniciados se diferencia, a la hora de crear, con el Verdadero, en que el ser humano está abocado al descuido (*gafla*), y cuando incurre en él su creación (*mahlūq*) deja de existir (*ʿudima*) (*Fuṣūṣ*, p. 89). El Verdadero, sin embargo, conserva todas las imágenes de manera específica (*ḥifẓu-hu li-kulli ṣūra bi-l-taʿyīn*), esencia a esencia, mientras que el siervo lo hace sólo por inclusión (*ḥifẓ bi-taḍammun*), es decir, porque conserva al menos la forma en una de las presencias en que la percibió o creó, y de ella accede a otra por asociación o reflejo. Ibn ʿArabī considera esta explicación de la creación imaginal una absoluta novedad, sea en sus propios escritos, sea en la obra de cualquier otro pensador, y la ilustra con la aleya “No hemos olvidado nada en el Libro” (C. 6: 38), “y es que Él -apostilla al-Šayḥ al-Akbar- es Quien contiene lo real y lo irreal (*al-ḡāmiʿ li-l-wāqīʿ wa-ḡayr al-wāqīʿ*)” (*ibid.*)<sup>342</sup>. Poco después, exactamente en el “engarce de la sabiduría lumínica en la palabra de Yūsuf” (*Fuṣūṣ*, 99-106), Ibn ʿArabī se dispone a realizar un nuevo tránsito desde el mundo imaginal al existencial, procurando atender a las sutiles relaciones de identidad y variedad que acontecen entre el Verdadero, el ser humano y el mundo.

341 H. Corbin observaba que, en el *ʿirfān* akbarī, el corazón del gnóstico es el “ojo” por el que Dios se revela a sí mismo, con lo que las imágenes creadas por el arte se convierten en una representación de la visión divina a través de la visión del artista forjada con su creatividad espiritual (*himma*). V. *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabī*, París, 1975<sup>2</sup>, p. 173.

342 ʿAfīfī considera que esta teoría permite a Ibn ʿArabī aceptar la existencia de formas diferentes para una misma cosa en mundos distintos, o que algo exista a la vez en dos sitios diferentes, que un maestro esté en un lugar y su espíritu en otro, y muchos más fenómenos excepcionales que relata en sus escritos (v. comentarios a *Fuṣūṣ*, p. 82).

Tā'

**La esencia imaginaria del Mundo**

La imagen esencial en esta travesía interpretativa es el enlace de la luz y la sombra, de la iluminación creadora y el reflejo de la Esencia divina en el individuo y en el Mundo. La “sabiduría lumínica”, dice al-Šayḥ al-Akbar al abrir el engarce de Yūsuf, “es la expansión de su luz (*inbisāt nūri-hā*) sobre la Presencia de la Imaginación (*ḥadrat al-ḥayāl*), que es el primer principio de la Revelación divina (*al-waḥy al-ilāhī*) sobre los merecedores del Cuidado de Dios (*ahl al-ḥimāya*)” (*Fuṣūṣ*, p. 99). Este es el fenómeno del desvelamiento o iluminación divina (*kašf*)<sup>343</sup>. Toda revelación se produce por iluminación, lo que se aprecia en el Sello de los Profetas, Muhammad, cuya vida entera fue, en palabras de Ibn ‘Arabī, “sueño sobre sueño (*manām fī manām*)”, puesto que en dicho estado, el de máxima receptividad de las formas de las presencias superiores, recibió permanentemente la luz divina. A este mundo del ensueño (*al-manām*) “es a lo que se denomina el Mundo de la Imaginación (*‘ālam al-ḥayāl*)”, que se caracteriza, según se indicó, por “ser interpretable” (*yu‘abbar, yu‘bar*), es decir, porque el intérprete (*al-‘ābir*) se traslada, o retorna (*ta‘wīl, ma‘āl*), a la idea de lo que se le había presentado bajo una forma sensible. El Enviado de Dios era inspirado (*ūḥiya ilay-hi*) por medio de formas sensibles (*maḥsūsāt*) habituales, que percibía (*adraka*) siempre en la Presencia de la Imaginación (*hadrat al-jayāl*), como cuando se le presentaba el ángel Gabriel en forma de hombre... En el caso de Yūsuf, al decir “He visto once estrellas, y el sol y la luna. Los he visto prosternarse ante mí” (C. 12: 4)<sup>344</sup>, se refería a que había visto a sus hermanos en forma de astros, y a su padre y a su tía bajo la forma del sol y de la luna, una percepción (*idrāk*) procedente, explica Ibn ‘Arabī, de la “albacena de su imaginación” (*ḥizānat ḥayāli-hi*)

343 “La luz (*al-nūr*) de vela (*yakšif*) y con ella se de vela (*yukšaf bi-hi*). La más perfecta y excelsa de las luces (*atamm al-anwār wa-a‘zamū-hā*) es aquella con la que se desvelan las formas deseadas por Dios que se manifiestan visualmente en el sueño (*naʿwīm*); eso es la interpretación/tránsito (*al-ta‘wīr*), puesto que una sola forma muestra ideas múltiples y diferentes (*ma‘ānī kaṭīra muḥtalifa*), que, respecto al poseedor de la forma [en el sueño] se pretende que tengan un solo significado. Quien desvela con dicha luz, es el Poseedor de la luz [Dios]”, es quien ilumina al soñador para que capte el significado único oculto en la forma soñada, según la conclusión esquemática que ofrece Ibn ‘Arabī a propósito del engarce de Yūsuf en su resumen de *Fuṣūṣ al-hikam* titulado *Kitāb Naqṣ al-fuṣūṣ* (Filigrana de los engarces) (*Rasā‘il Ibn ‘Arabī*, ed. cit., p. 517).

344 En *Muḥāḍarat al-abrār*, I, pp. 127-8, Ibn ‘Arabī anota, al igual que hace respecto a otros profetas, personalidades y acontecimientos sagrados y profanos, datos sobre la figura de Yūsuf de un modo estrictamente “histórico”, basándose en las opiniones de sabios y exégetas sobre su biografía y eludiendo cualquier referencia simbólica. Ibn ‘Arabī nos informa en esta ocasión que Yūsuf era hijo de Ya‘qūb, nieto de Ishāq y viznieto de Abrahán, y que tuvo esta visión de las once estrellas, el sol y la luna, que como sabemos, por C. 12: 4-20, suscitó los celos y confabulación de sus hermanos contra él, cuando contaba sólo con 17 años de edad. Luego añade que Yūsuf murió a la edad de 110 años, que permaneció 13 años en la esclavitud y que después, con 30 años, fue nombrado visir y desempeñó el cargo durante 9 años. Posteriormente, se reunió con su padre, tras una larga separación de 22 años (18, 30 ó 40 años según sus fuentes), y permaneció con él 17 años más. Ibn ‘Arabī cree oportuno indicar, además, que Moisés transportó el ataúd de Yūsuf cuando salió de Egipto, 436 años después de haber entrado en dicho país Ya‘qūb y los suyos, y que lo sepultó junto a sus antecesores.

(*Fuṣūṣ*, p. 100). Aquí, el autor de *Fuṣūṣ*, hace hincapié, una vez más, en la veracidad, realidad y certeza, de las dos dimensiones del símbolo onírico: la realidad de la condición sensible de dichas imágenes y la realidad del significado figurado de las mismas<sup>345</sup>.

Por un lado, “la imaginación no proporciona jamás sino sensibles (*fa-inna l-ḥayāl lā yuʿīr abadan illā l-maḥsūsāt*), y otra cosa no puede corresponderle” (*Fuṣūṣ*, p. 101), y, por otro, el ensueño y la imaginación se hacen extensibles a la globalidad del Mundo. Por ello, Ibn ʿArabī trae en este punto a colación el hadiz profético “La gentes están dormidas (*inna l-nās niyām*) y cuando mueren se percatan”, elevando al cuadrado su concepto de Imaginación, lo que ejemplifica al señalar que cuando Yūsuf asegura que su Señor hizo verídica su visión, es decir, que la mostró en sus sentidos, Yūsuf se hallaba durmiendo, igual que todos los humanos y a diferencia del Profeta Muhammad, que destaca por su eterna lucidez, con lo cual s como si Yūsuf hubiera soñado que despertaba e interpretaba su sueño todavía dormido (Ibíd.).

En este punto determina Ibn ʿArabī introducir una nueva explicación de la Presencia de la Imaginación, recurriendo “al lenguaje muhammadí de Yūsuf (*bi-lisān Yūsuf al-muḥammadī*)”, y en la que se desliza decididamente a su particular cosmología existencial. Lo que no es el Verdadero (*mā siwā l-Ḥaqq*), que es a lo que se denomina Mundo (*al-ʿālam*), es, respecto al Verdadero, “como la sombra respecto a una persona (*ka-l-ẓill li-l-ṣaḥṣ*)”. El Mundo es “la sombra de Dios (*ẓill Allāh*)”, o, expresado con otra fórmula, la relación que existe entre ambos polos -el Mundo y el Verdadero- es la misma que hay “entre el Ser (*al-wuġūd*) y el Mundo (*al-ʿālam*)”, ya que la sombra de lo existente (*ẓill al-mawġūd*) pertenece a la dimensión de lo sensible (*fī l-ḥiss*). Por ello, “el lugar en el que aparece esta sombra divina denominada Mundo (*ḥādā l-ẓill al-ilāhī al-musammā bi-l-ʿālam*) son las esencias de los seres posibles (*aʿyān al-mumkināt*)”; en dicha sombra, que es la sombra de Dios presente en todos los seres del mundo, puede percibirse la Esencia divina (*Dāt*), aunque sea a modo de oscuro y alejado reflejo (*Fuṣūṣ*, pp. 101-2).

En este juego existencial de luz y sombra, la percepción se produce gracias al Nombre divino “La Luz” (*al-nūr*), mientras que la sombra extendida sobre las esencias de los seres posibles, “la forma de lo oculto desconocido” (*fī ṣūrat al-gayb al-maġhūl*), significa el ocultamiento (*ḥafā*). Sucede como en el mundo sensible, a mayor lejanía de la vista de los objetos carentes de luz propia, se produce una mayor sensación de oscuridad, o en el cielo, por

345 Es esta condición de veracidad y globalidad de la Imaginación, la que Ibn ʿArabī destaca al escribir su propio resumen del engarce de Ishāq en *Kitāb Naqṣ al-fuṣūṣ*: “Has de saber que la Presencia de la Imaginación (*ḥadrat al-ḥayāl*) es la presencia que reúne y engloba todas las cosas y ninguna cosa, pues posee sobre todas las cosas el poder de la figuración (*ḥukm al-taṣwīr*) y toda ella es verídica (*sidq*); divídese, así, en dos partes: la que se corresponde con lo que la forma ha configurado desde el exterior, que es a lo que se denomina desvelamiento (*al-kaṣf*), y la que no se corresponde, que es sobre la que recae la interpretación (*al-taʿbīr*)” (*Rasāʾil Ibn ʿArabī*, p. 516; cf. también *Futūḥāt*, II, p. 312).



ejemplo, cuyo tono azul se incrementa conforme más distante lo vemos. Al trasladarnos al orden existencial, “las esencias de los seres posibles (*aṣṣān al-mumkināt*) no son luminosas porque pertenecen a la no existencia (*li-anna-hā ma’dūma*), y, aunque se caractericen por la perdurabilidad (*tubūt*) no se caracterizan por la Existencia (*wuğūd*), toda vez que la Existencia es luz (*id al-wuğūd nūr*)” (ibíd., p. 102)<sup>346</sup>. La luz y la sombra del mundo sensorial, tienen su correlato en la dialéctica de la manifestación y el ocultamiento, el saber y la ignorancia, la existencia y la inexistencia, pero dentro de una oscilación fluida de contrarios ligados por una misma unidad de fondo, a la que en breve atenderemos.

Con las prerrogativas cognoscitivas de Yūsuf nos adentramos así, casi sin haberlo previsto, en el núcleo del pensamiento akbarí, en su visión de la unidad y multiplicidad que ligan y diversifican al Verdadero y al Mundo: “Todo lo que percibimos es la Existencia del Verdadero en las esencias de los seres posibles (*kull mā nudriku-hu fa-huwa wuğūd al-Ḥaqq fī aṣṣān al-mumkināt*)”, afirma Ibn ‘Arabī en el engarce de Yūsuf (ibíd., p. 103). La Ipseidad o Identidad del Verdadero (*huviyya*) es su Ser (*huwa wuğūdu-hu*), aclara a continuación, mientras que la diversidad de las formas (*ihtilāf al-ṣuwar*) en Él presente, son las esencias de los seres posibles (*aṣṣān al-mumkināt*). Ambas son dos caras de una misma realidad: del otro lado de la Existencia, que es Luz, y que es la Verdadera Existencia, está la sombra, los seres posibles, que es a lo que llamamos el Mundo, es decir, lo que no es el Verdadero (*mā siwā l-Ḥaqq*), que es el ámbito de la diferencia formal. Pero esta diversidad pertenece a la antedicha Unicidad trascendente: “Desde la Unicidad (*aḥadiyya*) de Su ser sombra -recapitula Ibn ‘Arabī-, Él es el Verdadero porque es el Uno y el Único. Y desde la diversidad de las formas (*wa-min ḥaytu kaṭrat al-ṣuwar*) Él es el Mundo (*huwa al-‘ālam*)” (ibíd., p. 103).

346 Al igual que la lejanía (*al-bu‘d*) produce en el mundo sensible la sensación de mayor pequeñez de los objetos percibidos conforme más alejados están, “no se conoce del Mundo -según Ibn ‘Arabī- más que en la proporción en que se sabe de las sombras, de igual modo que se desconoce del Verdadero en la proporción en que se desconoce del individuo al que pertenece la sombra (...). Por eso decimos -continúa Ibn ‘Arabī- que el Verdadero es conocido para nosotros, por un lado, y desconocido para nosotros, por otro: “¿No has visto cómo hace tu Señor que se deslice la sombra? Si quisiera, podría hacerla fija] (C. 25: 45). La sombra, aunque por una parte es ocultación, por otra indica la manifestación del Verdadero, puesto que aparece cuando Éste se manifiesta en los seres posibles. Los seres del Mundo son, así, la manifestación del Verdadero en forma de sombra; la luz que necesitan para ser, la reciben del Nombre divino “La Luz”, por lo que el pasaje coránico precedente se completa con “Además hemos hecho del sol guía para ella [la sombra]] (C. 25: 45). Todo retorna, en última estancia, al Verdadero, a la Existencia, solventándose así la aparente bipolaridad existencial trazada: “desde Él aparece y a Él se remite toda esta cuestión. Él es Él y no otra cosa”, comenta Ibn ‘Arabī, apoyándose en C. 25: 46: “Luego, lo atraemos hacia Nosotros con facilidad] (*Fuṣūṣ*, pp. 102-3).

Desde esta perspectiva, a Ibn ‘Arabī no le tiembla la mano al escribir que lo que llamamos Mundo es ficticio, imaginario:

“Si la cuestión es tal como te la he mencionado, entonces el Mundo es ficticio (*fā-l-‘ālam mutawahham*), carece de existencia real (*mā la-hu wuġūd haqīqī*). Y esto es justamente lo que significa la Imaginación (*wa-hādā huwa ma‘nā l-ḥayāl*). Es decir, tú te imaginas (*huyyila ilay-ka*) que [el Mundo] es algo añadido existente *per se* fuera del Verdadero, pero tampoco es así. ¿No ves con los sentidos [la sombra] unida al individuo del que se expande, siendo imposible deshacer esa unión, de la misma manera que una cosa no puede desgajarse de su esencia (*al-infikāk ‘an dāti-hi*)? Así pues, conoce tu esencia (*‘aynu-ka*) y quién eres tú y cuál es tu identidad (*huwiyyatu-ka*); conoce cuál es tu relación con el Verdadero (*nisbatu-ka ilā l-Ḥaqq*), y en qué eres tú Verdadero y en qué eres tú Mundo, conoce en qué eres otro y diferente (*sīwan wa-gayr*) [de Él]... En [el conocimiento] de esta cuestión es en lo que se distinguen los sabios entre sí: el sabio del que es más sabio” (*Fuṣūṣ*, p. 103).

El Mundo carece de existencia independiente del Verdadero, la Existencia real, por lo que, visto así, es imaginario. El siervo, además, se halla, desde un punto de vista esencial, subsumido en el Verdadero, pero, en tanto que parte de la diversidad del Mundo, percibe al Verdadero lo mismo que sus sentidos perciben la sombra o la luz matizada de color que se proyecta a través de un vidrio. Por ello, “aquel de nosotros que se identifica con el Verdadero (*al-muḥaqqiq min-nā bi-l-Ḥaqq*), y cuya relación con Él mismo es mucho más cercana (*aqrab*) que la de los demás siervos, muestra más la forma del Verdadero (*zaharat šūrat al-Ḥaqq fī-hi aḵtar*) “, y el Verdadero es, para tales personas, “su oído”, “su vista” y “todas sus facultades y sus órganos corporales”, tal como lo anuncian los signos (*‘alamāt*) de la Ley Revelada (*al-šar‘*) referidos al Verdadero; aun así, la sombra persiste, es decir, el hiato entre un Ser y otro ser, según lo corrobora la propia letra coránica al añadir el pronombre “su” a dichos signos.

Esto lleva a Ibn ‘Arabī a añadir en este luminoso engarce de Yūsuf, que, no sólo el Mundo, sino que los siervos también somos imaginarios:

“Si la cuestión es tal como la hemos afirmado, has de saber que tú eres Imaginación y que todo lo que percibes en aquello de lo que dices que “no soy yo” [es decir en todo lo exterior a ti] es [también] Imaginación. Y es que la existencia toda es Imaginación sobre Imaginación. Y la Existencia Verdadera (*al-wuġūd al-Ḥaqq*) es Dios, justamente desde el punto de vista de Su Esencia y su Substancia (*dātu-hu wa-‘aynu-hu*), no desde el punto de vista de Sus Nombres”.

Mientras que la Esencia divina, permanece absolutamente trascendente e inaccesible para cualquier posibilidad de conocimiento humano, el Verdadero se manifiesta, a través de sus Nombres, en las infinitas formas sensibles y espirituales del Mundo y nos está dado el acceder a su conocimiento, en diferentes grados de sabiduría, pero siempre en el dominio imaginario:

“Esto es así porque Sus Nombres poseen dos significados (*madlūlān*): el primer significado es Su Esencia (*ʿaynu-hu*), que es la esencia de lo designado (*ʿayn al-musammā*) [es decir, la esencia misma de lo que dichos Nombres designan], y el segundo significado es aquello que significa cuando dicho Nombre se separa de ese otro Nombre y se distingue de él. ¿Dónde está el Indulgente respecto al Manifiesto y respecto al Oculto? ¿Y dónde el Primero respecto al Último? Ya se te ha aclarado aquello por lo que todo Nombre es idéntico y diferente de todo otro Nombre. En tanto que idéntico, es el Verdadero, y en tanto que diferente es el Verdadero imaginado (*al-Ḥaqq al-mutaḥayyal*) del que estábamos tratando. ¡Loado sea Aquél que carece de otro signo (*dalīl*) que el Suyo propio, Aquél cuyo Ser (*kawn*) no se afirma más que por Su propia Esencia (*ʿaynu-hu*)” (*Fuṣūṣ*, p. 104).

Todos los Nombres divinos designan al Verdadero, al Único, mas a la vez aluden a su múltiple y diversa manifestación en el Mundo: “No hay en el universo (*fi l-kawn*) sino lo significado por la Unicidad (*al-aḥadiyya*), como no hay en la Imaginación sino aquello significado por la multiplicidad (*al-kaṭra*). Quien se pone del lado de la multiplicidad (*kaṭra*), se pone del lado del Mundo (*ʿālam*), de los Nombres divinos (*al-asmāʾ al-ilāhiyya*) y de los nombres del Mundo (*asmāʾ al-ʿālam*). Quien se pone del lado de la Unicidad (*aḥadiyya*) se pone del lado del Verdadero desde el punto de vista de su Esencia (*dāt*) que prescinde de los dos mundos” (*Fuṣūṣ*, p. 104). La Imaginación es, pues, un espejo en el que se reflejan los infinitos rostros del Verdadero, en esencia trascendente.

De la mano de Yūsuf, o aprovechando la puerta que este profeta nos abre a la Imaginación, nos adentramos así en la particular conciliación akbarí de la trascendencia (*tanẓīh*) y de similaridad (*tašbīh*) divinas, superando, según explicó A. M. Meddeb, las tradicionales disputas de la teología islámica que no acertaba más que a pronunciarse por una u otra de las dos realidades divinas<sup>347</sup>. La Unicidad, proclamada entre los Nombres de Dios, -escribe Ibn ʿArabī al cerrar el engarce de Yūsuf-, confirma la absoluta trascendencia divina (*munaẓẓah*), su total suficiencia respecto a los dos mundos (*al-ʿālamān*), es decir, al Universo o conjunto de lo creado. El Uno prescinde de nosotros, del resto de los Nombres y del Mundo.

347 A.W. Meddeb, “La imagen y lo invisible. Ibn ʿArabī: Estéticas”, en AA.VV., *Los dos horizontes (Textos sobre Ibn ʿArabī)*, Murcia, 1992, pp. 259-260.

¿Por qué entonces se manifiesta la divinidad? La causa de la manifestación del Verdadero en el Mundo es, en esencia, compasiva: el Verdadero dio existencia a las sombras (*awğada al-zīlal*) como signos destinados al siervo, a ti, para que puedas conocer quién eres tú y cuál es tu relación con Él, o qué relación guarda Él contigo, para que conozcas, en fin, cuál es la realidad divina (*al-ḥaqīqa al-ilāhiyya*) que caracteriza a todo lo que no es Dios (*mā siwā Allāh*) en el sentido de que todo ello siente una necesidad absoluta de (*al-faqr al-kullī*) de Dios, de la misma manera que todos los siervos, y todos los seres, tienen también una necesidad relativa (*faqr nisbī*) los unos de los otros (*Fuṣūṣ*, p. 105). El Mundo, en tanto que creado, depende *per se* de la causalidad del Verdadero (*sababīyyat al-Ḥaqq*) que lo creó; esto quiere decir que el Mundo necesita, para existir y ser recreado a cada instante, de los Nombres divinos, cada uno de los cuales pertenece, a la vez, a otro Mundo similar (*‘ālam miṭlu-hu*), que es la Esencia del Verdadero (*‘ayn al-Ḥaqq*). La conclusión de este intenso engarce de Yūsuf es particularmente expresiva de la *coincidentia oppositorum* que gobierna la privilegiada imaginación interpretativa de Ibn ‘Arabī:

“Sabido es que nosotros nos necesitamos unos a otros. Así, nuestros nombres son los Nombres de Dios Altísimo puesto que, sin duda, Le necesitamos. Y nuestras esencias (*aḥyānu-nā*), en este mismo aspecto, son Su sombra (*zillu-hu*), no otra cosa. Él es, pues, nuestra identidad (*huwiyyatu-nā*) y no (es) nuestra identidad (*lā huwiyyatu-nā*)” (*Fuṣūṣ*, p. 106).

Ibn ‘Arabī imagina el universo Yūsuf, en una palabra, como aquel cielo de la belleza sensorial y espiritual en el que, con la purificación y la inocencia recuperada, nos es concedido abrir el corazón y activar la Imaginación para conocer, en las propias formas del Mundo, nuestra verdadera esencia y la amorosa relación de identidad y distanciamiento que nos vincula con el Creador.

PUBLICACIÓN ANUAL DE MIAS-LATINA  
(MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY - LATINA)



**MIAS** LATINA  
[ibnarabisociety.es](http://ibnarabisociety.es)

EDITA



**PUERTAS**  
DE CASTILLA