

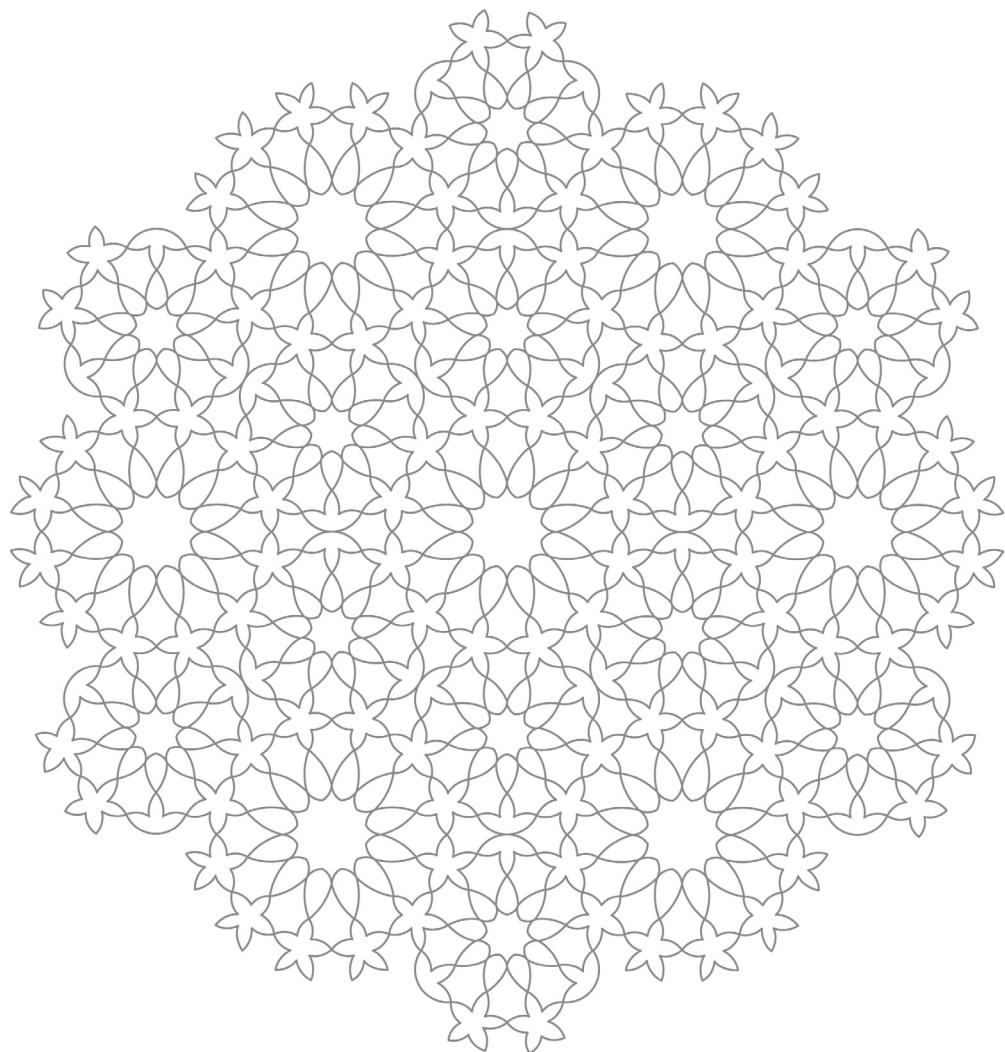
EL AZUFRE ROJO

REVISTA
DE ESTUDIOS
SOBRE IBN ARABI



NÚMERO 2. AÑO 2015







NÚMERO II. MAYO 2015.

DIRECTOR: Pablo Beneito.

PRODUCCIÓN Y DIRECCIÓN TÉCNICA: Jesús De la Peña.

CONSEJO DE REDACCIÓN: Francisco Martínez Albarracín (Sección de reseñas), Amina González (Redacción), Marisa Morata (Traducción).

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 Vilchez (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: Susana López.

ÍNDICE

Abreviaturas y siglas frecuentemente empleadas	4	
Sistema de transcripción del árabe	5	
POEMA DE INICIO: Una joven de catorce, luna llena sin par	6	
PABLO BENEITO: Presentación editorial	7	
JAMES W. MORRIS:		
“La vida es sueño”: Los misterios del cine divino en Ibn ‘Arabī (Traducción de Andrés Guijarro)	10	
“Life Is a Dream”: Ibn ‘Arabī on the Mysteries of Divine Cinema	31	
AMINA GONZÁLEZ:		
El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia	49	
FERNANDO MORA:		
El mundo como Maestro: la santidad natural de los seres «irracionales»	69	
MARCOS FLEURY DE OLIVEIRA:		
Jung e o Islam: contribuições à diversidade religiosa	83	
Jung y el Islam: contribuciones a la diversidad religiosa (Traducción de Elena Vecino)	95	
MÁXIMO LAMEIRO:		
Dios con nosotros: Sobre la noción de <i>ma’iyya</i> en el esoterismo islámico	106	
FAUSTINO TEIXEIRA:		
A fragrância plural do sufismo: Ibn ‘Arabī e a abertura interreligiosa	114	
GUSTAVO BIZE: Ibn ‘Arabī: <i>El adorno de los sustitutos</i> (<i>Hilyat al-abdāl</i>)		124
MAURIZIO MARCONI: Ibn ‘Arabī: <i>Il libro della Verità</i> (<i>Kitāb al-Haqq</i>)		137
<i>EN HOMENAJE A MARÍA ZAMBRANO</i>.....		162
FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN:		
El fruto de la razón inspirada	163	
ANTONI GONZALO CARBÓ:		
La herida de la luz: habitar el relámpago que nos aniquila	182	
CARMEN PIÑAS SAURA: Gestación de la razón inspirada: agnosia infinita		228
VERÓNICA GARCÍA MORENO:		
María Zambrano y José Ángel Valente: encuentros en los claros del bosque	250	
JESÚS MORENO SANZ: María Zambrano e Ibn ‘Arabī:		
la confluencia entre dos mares y el Dios compadeciente	261	
RESEÑAS		285
Fernando Mora: <i>Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí.</i>		
Kairós, Barcelona, 2011, 440 páginas. Reseña de Francisco Martínez Albaracín	286	
W. C. Chittick, <i>Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World</i> , Oneworld Publications, Oxford, 2007, 176 pp.		
Reseña de Amina González	292	

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)
<i>l./lss.</i>	línea/líneas de la pág. citada
<i>ms./mss.</i>	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

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que en algunos artículos se respeta el empleo de abreviaturas propuesto por el autor.

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. El Corán, trad. J. Cortés, Herder, Barcelona, 1986 (3. ^a ed.); <i>El Corán</i> , trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.
<i>Concordance</i>	Wensinck, A. J., et. al.; <i>Concordance et indices de la tradition musulmane</i> , Brill, Leiden, 1936-69.
<i>EI</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> (<i>EI</i> ¹ : 1 ^a edición; <i>EI</i> ² : 2 ^a edición).
<i>Fuṣūṣ</i>	Ibn ‘Arabī, <i>Fuṣūṣ al-hikam</i> , ed. crítica de A. ‘Afīfī, Beirut, 1946.
<i>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-(14 vols. correspondientes a los volúmenes I y II de la edición cairota), se cita volumen en números árabes (1-14), seguido de dos puntos y número/s de epígrafe (p. ej., <i>Fut.</i> 4: 55-57), o bien se especifica (OY), vol. y p.
<i>JMIAS</i>	<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.

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que tiende a respetarse el empleo de siglas propuesto por los diversos autores.

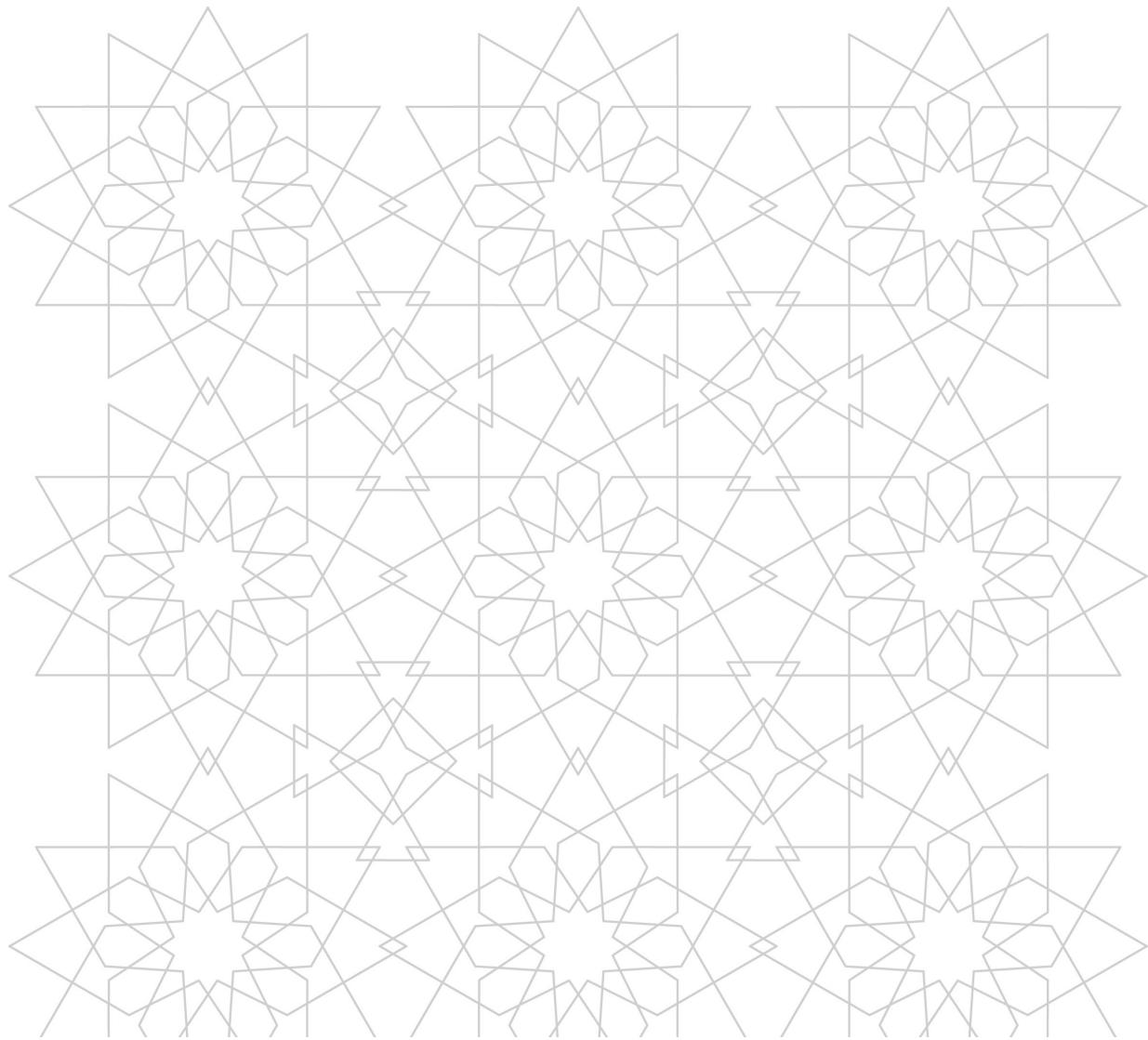
⋮

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

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

‘ — b — t — ṭ — ǵ — h — ḥ — d — ḍ — r — z — s — ʃ — ʂ
ڏ — ṭ — ڙ — ‘ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y

Hamza inicial no se transcribe; *tā’marbūṭa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); artículo: *al-* (aun ante solares) y *l-* precedido de palabra terminada en vocal (aunque se respeta el cambio ante solares a elección del autor); 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.



.....

UNA JOVEN DE CATORCE, LUNA LLENA SIN PAR

Entre Buṣrā y Adri'āt,
una joven de catorce
primaveras, luna llena,
ha salido para mí.

Más allá del tiempo *errante*,
en majestad se ha elevado,
la duración trascendiendo
por su grandeza y su gloria.

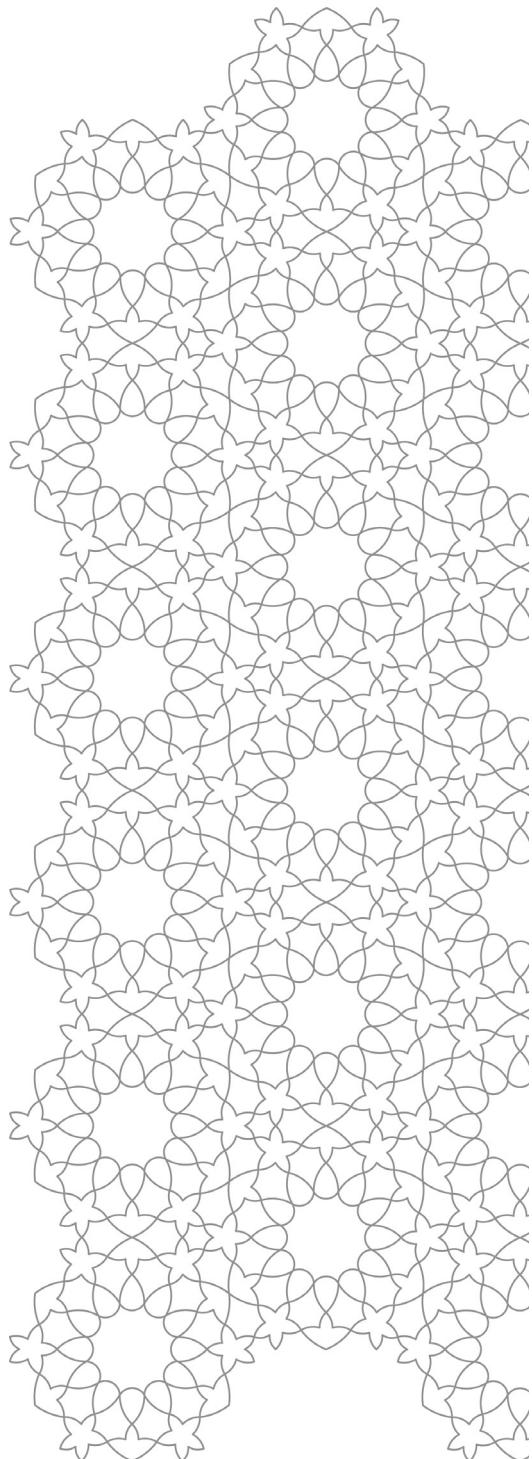
Cada luna al alcanzar
su perfecta plenitud,
inicia así su declive
hasta completar un mes,

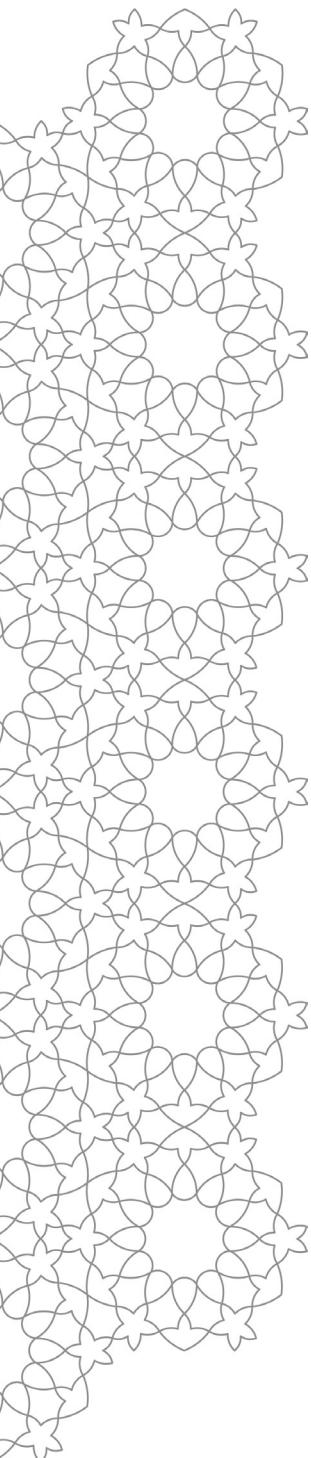
mas es ésta la excepción,
pues sin sufrir movimientos
en mansiones zodiacales,
es la única sin par.

Es un frasco que recoge
los perfumes y fragancias,
un vergel en donde crecen
frutos y brillantes flores.

En ti su límite extremo
ha alcanzado la belleza.
Entre todo lo posible
no hay otra a ti semejante.

Casida nº XL del *Tarğumān al-ašwāq* (trad. P. Beneito).





PRESENTACIÓN EDITORIAL

Pablo Beneito

Estimado lector:

Con gran satisfacción presentamos este segundo número de *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn Arabi*, publicación anual de MIAS-Latina (www.ibnarabisociety.es).

Con motivo del 850 aniversario de Ibn Arabi, publicamos este año un número especial de mayor extensión que contiene, junto con otros adicionales, los textos de las conferencias presentadas en el III Simposio Internacional Ibn Arabi: *La razón inspirada y el camino del corazón – Homenaje a María Zambrano*, celebrado en Murcia en marzo de 2014, incluyendo por tanto los cinco textos que directamente se centraron en la autora, su relación con Ibn Arabi y temas afines, editados aquí conjuntamente en la sección *Homenaje a María Zambrano* (con un color de fondo distintivo), en reconocimiento a la gran pensadora española del siglo XX que, a partir de la lectura de Miguel Asín Palacios, Henry Corbin o Titus Burckhardt entre otros autores, valoró enormemente el legado de Ibn Arabi, trasmitiendo su aprecio por la obra del maestro andalusí a su entorno y a sus allegados, a intelectuales y creadores que se han hecho eco en sus obras de la apertura de Zambrano al pensamiento de este murciano universal y de su receptividad a la inspiración de diversas tradiciones espirituales.

Estos textos exploran, entre otras cosas, las afinidades entre la razón poética y el logos sumergido de Zambrano con la inspiración y la relación entre Intelecto e Imaginación creadora en Ibn Arabi, profundizando en el estudio de las confluencias que revela la lectura comparada de ambos autores.

Aquel simposio de 2014 cuyas conferencias se incluyen en este número, reunió a un buen número de destacados conocedores de los escritos de Ibn Arabi y de la obra de María Zambrano -incluyendo a varios de sus íntimos allegados- que abordan en estos textos los temas propuestos desde perspectivas y campos diversos (literatura, filosofía, cine, psicología...).

Este número ofrece asimismo dos traducciones íntegras de dos obras de Ibn Arabi, una realizada por Gustavo Bize en castellano y otra, primera traducción del texto árabe a otra lengua, realizada en italiano por Maurizio Marconi.

A continuación recuperamos, actualizadas, algunas explicaciones, ya presentes en la introducción del primer número de 2014, que consideramos de interés general para nuevos lectores de la revista.

Hace ya en torno a cuatro 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.ibnarabisociety.org), nos hemos inspirado para ello en su publicación periódica *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society (JMIAS)* -dirigida con esmero por Stephen Hirtenstein- que, con 56 números publicados, se ha convertido en el más importante referente internacional de estudios sobre Ibn Arabi.

Al igual que en *JMIAS*, *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 creadora y el símbolo, un lugar muy eminente en su obra. Así queremos recordarlo con el *Poema inicial* que abre también este segundo número y abrirá los futuros números de la revista. Esperamos futuras contribuciones a esta sección por parte de los interesados en colaborar.

Como explicábamos en la presentación del primer número, hemos titulado esta revista *El Azufre Rojo* en referencia al término árabe original (*al-Kibrīt al-Āhmar*) que diversos autores akbaríes (como el egipcio ‘Abd al-Wahhāb al-Šā‘rānī), emplearon 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, un alto grado de realización espiritual propio 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, portugués, catalán o gallego. Junto a novedosos textos inéditos incluiremos también textos ya publicados con anterioridad en publicaciones descatalogadas y de difícil acceso.

En general, los textos en las lenguas mencionadas se publicarán sólo en su versión original (ocasionalmente en dos de esas lenguas, como es aquí el caso del artículo de Marcos Fleury), pues en MIAS-Latina entendemos que los hablantes de estas lenguas pueden, con la ayuda de un diccionario, entender los textos presentados en cualquiera de ellas, por tratarse de lenguas estrechamente emparentadas.



Serán pues bienvenidos los artículos que se hagan llegar a la redacción de *El Azufre Rojo* en esas lenguas que responden a esa condición de mutua legibilidad. Recientemente se ha constituido la rama MIAS Latina-Barcelona que está contribuyendo a incorporar la lengua catalana en la página web.

Los autores y traductores pueden enviar sus artículos o traducciones de artículos a esta dirección: miaslatina@ibnarabisociety.es

Se ruega a los amigos de MIAS y a los interesados en general que envíen sus sugerencias y propuestas a esa misma dirección.

Los textos inéditos escritos en otras lenguas que se publican por vez primera en *El Azufre Rojo* se publican también en su lengua original (por ejemplo, francés o inglés), acompañados de su traducción a una de las lenguas de MIAS-Latina, como es aquí el caso del artículo de James Morris.

Como novedad, en este número se inicia la sección de **Reseñas** que dirige Francisco Martínez Albarracín. Los interesados pueden hacer llegar sus propuestas y reseñas de obras relevantes sobre Ibn Arabi, el sufismo, espiritualidad comparada y temas afines a la mencionada dirección de la revista.

También se incorporan al Comité editorial de la revista Amina González y Marisa Morata Hurtado.

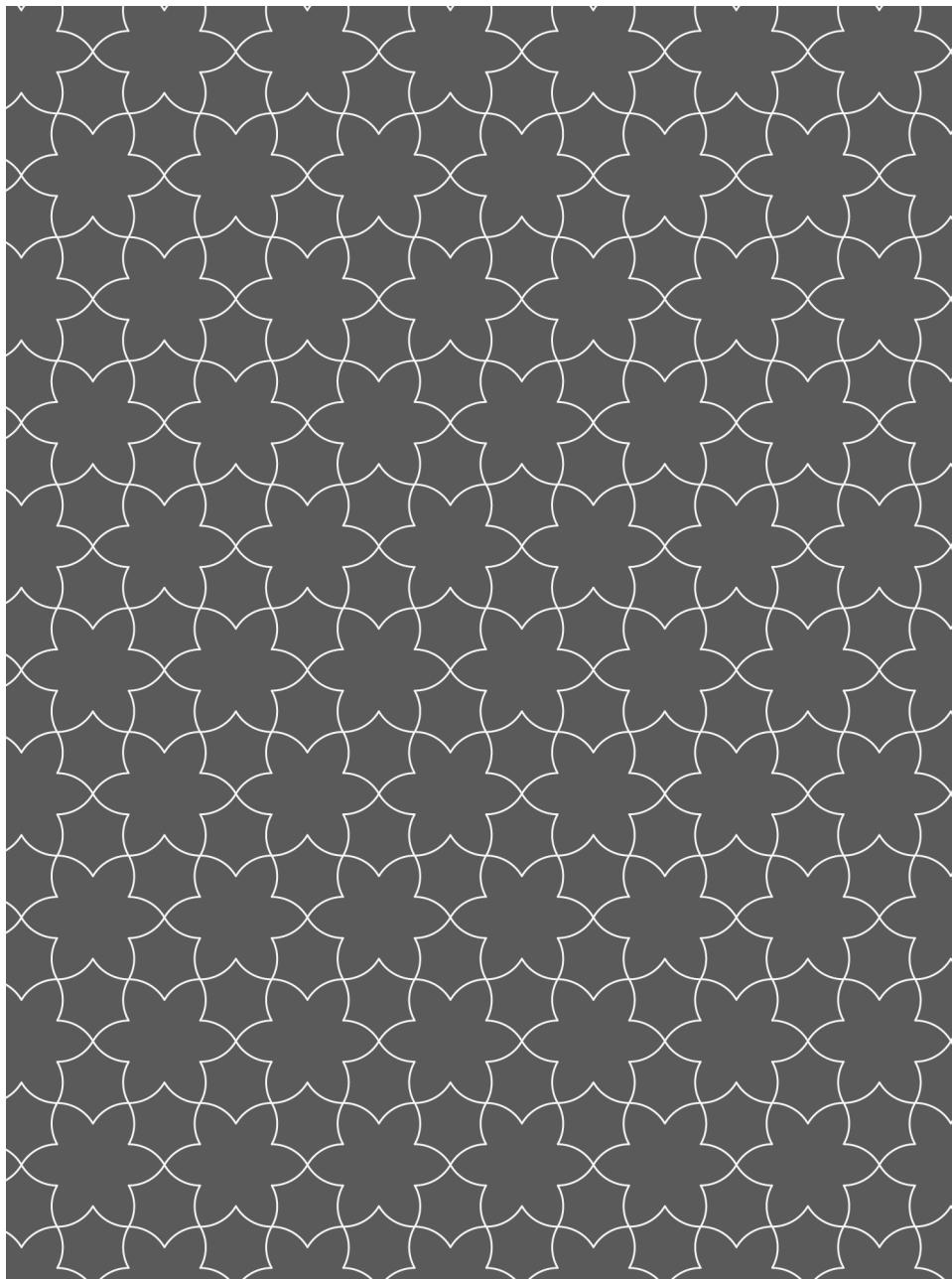
Se ha optado por publicar *El Azufre Rojo* en un doble formato. Por un lado se publica en papel una edición limitada que se distribuirá entre los amigos de MIAS y entidades asociadas (los interesados podrán encontrar ejemplares en papel en los simposios y seminarios organizados por MIAS-Latina). Por otro lado, como formato preferente, hemos considerado adecuado, ecológico, económico y funcional ofrecer una **edición digital en streaming**, que permite una inmediata difusión internacional y puede adquirirse fácilmente en la red a un módico precio.

Una vez más, queremos expresar nuestro 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.

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

James W. Morris (Boston College)



.....

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

Rainer Maria Rilke¹

Para Ibn ‘Arabī, como para Platón y Dante (o Calderón), la vida terrenal y la existencia son esencialmente un sueño divino²: un drama cinematográfico singular, constante, eternamente compenetrador, profundamente significativo y, en última instancia, transformador. Esa “obra de teatro” cósmica, ese espectáculo de teatro de sombras cuyos significados y misterios debe descubrir gradualmente cada uno de nosotros a través de todos nuestros papeles, improvisados de forma apresurada, como público, autor, lector, actor e incluso crítico.³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA EXISTENCIA COMO UN IMAGINAR DIVINO: EL “*BARZAH* UNIVERSAL”⁶

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

En cuanto a este (*Barzah*), está hecho de “luz”¹⁰ porque la luz es la causa inmediata de que (las cosas) pierdan su velo y aparezcan con claridad, ya que sin luz, la visión sería incapaz de percibir nada en absoluto. Así pues, Dios hace de este Imaginar una “Luz” a través de la cual puede ser percibida la formación¹¹ de cada cosa, sea ésta cual sea, cuando Su Luz pasa a través de la nada absoluta, de modo que Él pueda hacer de ella formas de existencia. Por consiguiente, este Imaginar es más merecedor del Nombre divino “la Luz”, que todas las cosas creadas descritas ordinariamente como “luminosas”, ya que Su Luz no se parece a las luces (creadas), y a través de Ella son percibidas todas las divinas auto-manifestaciones o teofanías.

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

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

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

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

.....

DESPERTANDO DEL SUEÑO DE ESTE MUNDO: LOS RETOS DE LA VERDADERA INTERPRETACIÓN¹²

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

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

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

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

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

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

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

Él [Ibn ‘Arabí] explicó: El ser humano se encuentra, en esta vida, dentro de un sueño. Por esa razón se nos ha ordenado¹⁵ interpretar (su verdadero significado y extraer de ello lecciones). (Citando el célebre dicho profético): “Los hombres corrientes duermen, y cuando mueren despiertan.” En tanto que esta frase fue pronunciada por el Veraz (Muhammad), lo que se percibe es un (divino) Imaginar, y lo que es sensible (para nosotros) es (del mismo modo, divinamente) imaginado.

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

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

Por tanto, la verdadera capacidad sensible y el verdadero estado de vigilia, con total ausencia de imágenes ilusorias, se sitúa en el plano de aparición (*naš'a*) del otro mundo. Así que no digas —si es que realizas la verdadera naturaleza de esto— que los sucesos milagrosos¹⁶ son simplemente cosas “imaginadas” por la vista de los testigos. Has de saber que el asunto en sí es exactamente tal y como el ojo lo ve, y que no hay nada oculto con respecto a aquello de lo que el ojo es testigo: es lo que es.

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

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

.....
.....
.....
.....
.....

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

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

El siguiente pasaje¹⁷, de breve extensión, es una clara introducción a los muchos tipos de “muerte” y sus correspondientes despertares que fluyen a lo largo de toda la exposición de Ibn ‘Arabī sobre los diferentes modos en los que comenzamos a “despertar” a los significados profundos y las intenciones existentes más allá de la pantalla-sombra de los acontecimientos y dramas de la vida en este mundo “inferior” (*dunyā*):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DOS DESPERTARES: LA MUERTE “MAYOR” Y LA MUERTE “MENOR”²²

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

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

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

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

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

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

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

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

Signo de esto es que aquellos a los que Dios creó ciegos de nacimiento, no ven (visualmente) cuando sueñan,²⁴ del mismo modo que no ven en estado de vigilia [...]. El sueño es una pequeña muerte, puesto que es igual que ésta en lo que respecta a ese plano del ser²⁵ al que es transportado el soñador, que es justamente el mismo al que la persona muerta es igualmente transportada.²⁶ Y el despertar después del sueño es como la “resurrección” (*baṭ*: del alma) tras la muerte.

Y aquel que está ciego en esta (vida), lo está también en el otro mundo, e incluso más perdido en el Camino, es decir, incluso más ciego. [...] Sin embargo, (en el otro mundo) *el velo* se levanta necesariamente para que pueda ver²⁷. Así que la persona muerta sólo muere viendo y reconociendo aquello que ya está viendo. Por esa razón es resucitada de acuerdo con eso; así pues, comprende esto.

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

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

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

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

VER A TRAVÉS DEL SUEÑO: ¿SONAMBULISMO O RECONOCIMIENTO DE LA TEOFANÍA?²⁸

El siguiente resumen, de corta extensión, expresa bellamente la esencial interacción, siempre problemática, entre los medios del artista y sus intenciones, por un lado, y el más amplio espectro de aptitudes y receptividades espirituales (*isti'dād*) entre las muchas audiencias de la vida, por otro. En particular, la condensada exposición que hace Ibn 'Arabī aquí, en la que habla de estas dos respuestas radicalmente opuestas a las pruebas de la vida y las indicaciones de la Gracia, evoca de forma especialmente hermosa las funciones positivas y negativas del “amor apasionado” de cada alma y su vínculo²⁹ a la hora de motivarnos hacia la realización y el auto-descubrimiento, o de atarnos aún con mayor fuerza a los numerosos estados y rutinas sonambúlicos de la vida. Este reto recurrente —y solo tenemos que observar las diferentes respuestas de un público sensible ante una película desconocida pero impactante, o cualquier otro tipo de actuación artística, para descubrir vívidos ejemplos de lo que Ibn 'Arabī está describiendo aquí— apunta directamente a dos áreas fundamentales de su trabajo como escritor y maestro espiritual. La primera son sus muy influyentes tratados breves sobre guía y disciplinas espirituales prácticas, que fueron a menudo sus escritos más frecuentemente copiados y estudiados a lo largo de los siglos siguientes.³⁰ La segunda es su concentración en las *Futūhāt* sobre la fenomenología de la *walāya* —mucho más original y de un mayor alcance—, analizando minuciosamente todas las innumerables veces en las que aparece mencionada la guía de Dios y Su providencia a través de las constantes influencias transformadoras de los “Amigos de Dios” (*awliyā' Allāh*) y la vasta jerarquía de guías espirituales e intermediarios en este mundo y más allá: el sujeto y la perspectiva unificadora que consiste en el foco más firme y preeminente de todas *Las Iluminaciones de La Meca*.

Él explicó: Cada Nombre divino (cualidad, atributo) posee una teofanía/Auto-manifestación (*taqallī*) particular, de modo que el corazón debe necesariamente inclinarse ante ello. Así que el corazón no cesa de pasar³¹ de una inclinación a otra. Y ese “constante vuelco” (*taqallub*) es la razón por la que el corazón del gnóstico recibe el nombre de “corazón” (*galb*) —a

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

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

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

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

|
|
|

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

Debes saber que esta “ceguera” (a la hora de conocer a Dios) es perplejidad³⁷, y que la perplejidad más incommensurable está en conocer a Dios.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

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

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

SÚPLICA FINAL DE IBN ‘ARABÍ: “SOMOS ÚNICAMENTE UNA HISTORIA”

La sección final de *Las iluminaciones de La Meca* de Ibn ‘Arabí⁴³ comienza con el verso final de este poema (entre los miles de versos que aparecen a lo largo de esta obra), una simple exhortación que resume de forma muy adecuada toda la compleja metafísica y teología de esa obra, así como su sentido más práctico:

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

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

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

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

44 *Innamā n-nāṣu ḥadītun kullu-hum, fa-l-takun ḥayru ḥadītīn yasma’u/yusma’u*. (vol. IV, p. 551).

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

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

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

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

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



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

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

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

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

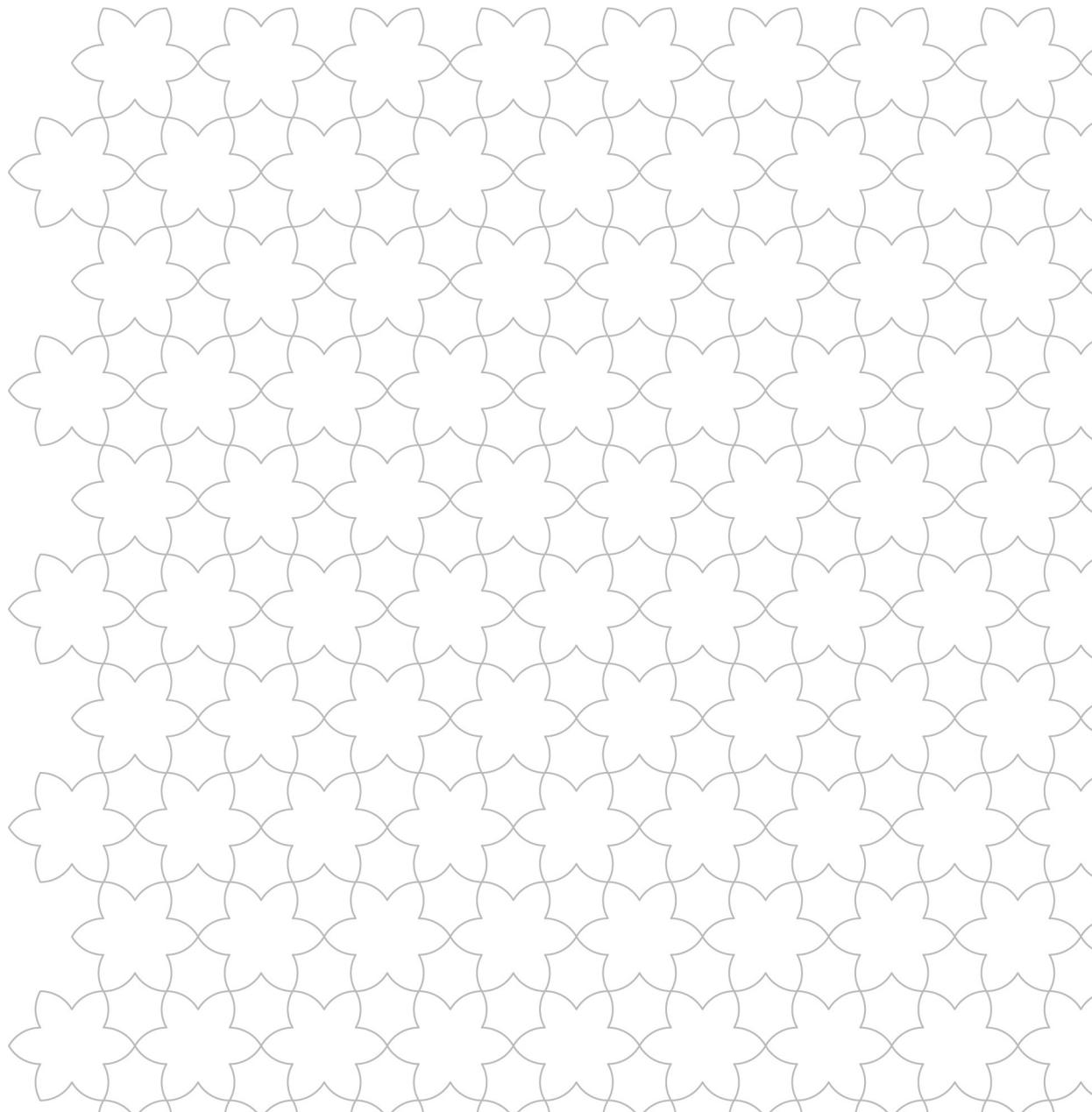
Antes de continuar más tarde con esta plegaria, Ibn ‘Arabī nos proporciona una larga descripción del compañero de Tremecén que estaba dando esta lectura de Buḥārī (y de quien había oído con anterioridad una recitación de la inmensa *Ihyā’* de Gazālī). Este detallado trasfondo conceptual es seguido por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



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

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

(Traducción de Andrés Guijarro)



.....

“LIFE IS A DREAM”: IBN ‘ARABĪ ON THE MYSTERIES OF DIVINE CINEMA

James W. Morris (Boston College)

We are the bees of the invisible. Lovesick, we forage for the honey of the visible, to store it in the great golden hive of the Invisible.

Rainer Maria Rilke¹

For Ibn ‘Arabī, as for Plato and Dante (or Calderon), all of earthly life and existence is essentially a divine Dream:² a singular, ongoing, timelessly interpenetrating, profoundly meaningful and ultimately transformative cinematic drama—that cosmic “Play” and universal shadow-theater whose personal meanings and mysteries each of us must gradually discover through all our hastily improvised roles as audience, author, reader, performer, and even critic.³

This essay, centering on key passages translated for the first time from the concluding volume of our Murcian master’s immense book of *Meccan Illuminations*, highlights some of

1 Rilke, letter from 1925, shortly before his death (translated from the French original). The surrounding passage in that letter beautifully encompasses the fundamentals of Ibn ‘Arabī’s teachings presented below:

“We are continually overflowing toward those who preceded us, toward our origin, and toward those who seemingly come after us. ...It is our task to imprint this temporary, perishable earth into ourselves so deeply, so painfully and passionately, that its essence can rise again, invisibly, inside us. We are the bees of the invisible. We, lovesick and desperate, forage for the honey of the visible, to store it in the great golden hive of the Invisible. Transitoriness is everywhere plunging into a profound Being...The earth has no other refuge except to become invisible: in us, who, through one part of our nature, have a share in the Invisible.... Only in us can this enduring transformation of the visible into an invisible no longer dependent upon visibility and tangibility be accomplished, since our own destiny is continually growing at once *more actual and invisible* within us”.

2 Throughout this essay, *ruṣāḥ* has been consistently translated as “dream,” but the term more broadly refers to all forms of “vision,” including those in a waking or enlightened state. Equally importantly, it includes *all* forms of perception and both the spiritual and physical senses (i.e., everything that is perceptible in *al-khayāl*, the divine “Imaging-forth” of all creation), and is in no way limited to our physical sight or sense of vision.

3 See the translation of chapter 317 afrom the *Futūhāt* and the extended discussion of that key passage in chapter 5 of *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabī’s Meccan Illuminations* (Louisville: Fons Vitae, 2005).

⋮

the key elements of the universal process of spiritual realization within which each human being gradually moves from the perception of this unfolding shadow-play in sharply limited worldly terms toward the deepening recognition of its aim and fulfillment as a shared, never-ending adventure of divine-human discovery. In order to provide a basic metaphysical framework for these more focused and practical insights, I have begun here with a few more familiar selections from Ibn ‘Arabī’s earlier foundational chapter (63) devoted to outlining our human relation to this entire Play of our earthly (and posthumous spiritual) existence conceived as a cosmic divine “Imagining” (*hayāl*) within which we and our familiar worlds are both the dreamed and yet also—in so many shifting ways—active dreamers.

Given the larger film festival context of this conference,⁴ I had originally hoped to draw out more explicit connections at each stage between Ibn ‘Arabī’s teachings and observations and particular cinematic illustrations fitting each of these short passages. However, given both the greater time that would require and the need to clearly explain each of the chosen examples we might take up, I must ask each of you instead, as we proceed, simply to notice the pertinent illustrations that will inevitably come to mind. Ibn ‘Arabī’s typical writing procedure, throughout the prose sections of his *Futūhāt*, is to alternate suddenly between relatively abstract and often paradoxical or mysterious metaphysical and scriptural exposition, on the one hand, and sudden imperative demands that his individual reader “Know!,” “Ponder!,” “Recognize!,” or “Delve into the depths!” of their own experience in order to discover the essential truth and deeper reality of what he had been discursively elaborating. That distinctive rhetorical procedure quite intentionally lends itself to bringing out each reader’s deeper, pre-reflective awareness of the relevant meanings and guidance that can only be discovered and consciously recognized from within his or her own life-dream.

As one rich and appropriately detailed exploration of this complementary relation between Ibn ‘Arabī’s metaphysical perspectives and much contemporary film-making, explained primarily with reference to the shorter and widely accessible *Fusūṣ al-ḥikam*, I can at least refer readers now to a recent pioneering and highly suggestive study of Christopher Nolan’s *Inception* by one of our doctoral students.⁵

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

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

|
|
|
|

EXISTENCE AS DIVINE IMAGINING: THE UNIVERSAL “BARZAH”⁶

Building upon earlier Islamic spiritual and metaphysical traditions, Ibn ‘Arabī applies the rare Qur’anic expression “*barzah*” (originally the liminal “boundary” between two disparate forms or realities, as between shadow and light, or fresh and salt water) to symbolize all the immense realms and dimensions of creation and formal divine manifestation, beyond the purely noetic or intelligible dimension of the “First Intellect” (“Pen,” etc.). These “intermediate” realms of formal manifestation and creation are often discussed—as in our selected passages below—in terms of a progressive series of “levels” (*manāzil*), domains of divine “Presences” (*hadarāt*), or “planes of emergence” and formal existence (*naṣ'a*). And the analysis of those initial distinctions from cosmogonic, ontological, epistemological and eschatological perspectives was elaborately developed by centuries of subsequent commentators, critics, philosophers and scholastic theologians, particularly throughout the eastern Muslim world, in contexts and by authors that have been extensively studied in recent decades.⁷

For our limited purposes here, one of the classical summaries of Ibn ‘Arabī’s understanding of this *barzah* of the divine Imagination, focusing explicitly on its role in the phenomenology of spiritual experience—a perspective phrased here, as was commonly the case, in a familiar technical vocabulary drawn from Islamic eschatological conceptions and scriptures—is provided by chapter 63, one of the shorter summary chapters in the opening, foundational Section (*fasl al-ma ārif*, comprising chapters 1-73) of his *Futūhāt*.⁸ The following short selections from that chapter, adapted from an earlier, more complete translation and studies, should be sufficient to suggest some of the distinctive features of Ibn ‘Arabī’s complex understanding of the “dreamlike” character of those imaginal realities with which we are most familiar and within which we normally live our lives —while also highlighting

6 An earlier, more complete translation of this chapter, under the title *Spiritual Imagination and the “Liminal” World: Ibn Arabī on the Barzakh*, was published in *POSTDATA* (Murcia), vol. 15, no. 2 (1995), pp. 42-49 and 104-109 (Spanish). For a detailed and elaborately illustrated account of Ibn ‘Arabī’s larger cosmological and cosmogonic perspectives, see W. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany, SUNY Press, 1998, as well as the promised second volume of further cosmological translations and interpretation, and the earlier study in next note 7 below. Chapters 59-65 of the *Futūhāt* focus schematically on the particular roles of human beings in that larger cosmological framework, largely expressed—as in our selections below—in the eschatological vocabulary of the Qur'an and hadith.

7 See W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany, SUNY, 1989); the twenty translations, historical and interpretive studies (most previously published) collected in our forthcoming volume *Approaching Ibn ‘Arabī: Foundations, Contexts, Interpretations*, and further recent studies in the extended bibliography of that work.

8 Vol. I, pp. 304-307; however this translation is based on the corresponding pages of O. Yahya’s critical edition of this chapter. See n. 6 for the earlier, more complete translation and Spanish summary of this chapter.



a number of the ways Ibn ‘Arabī suggests that we are called to “wake up” and begin to recognize the deeper meanings and intentions embedded in this shared divine Imagining. Given the occasion of the Ibn ‘Arabī Film Festival surrounding this text, it may also be helpful, for those in the audience encountering Ibn ‘Arabī for the first time, to point out the many ways in which the metaphysics briefly outlined in the following abridged translation of chapter 63 closely corresponds to the problematic twofold nature of the *Matrix* introduced in the recent popular films of that name.

Chapter 63: Concerning the Inner Knowing of the People’s Remaining in the Barzah Between This-World and the Upraising (at the Day of Judgment)

Between this low-world and the Rising, for the one who has spiritual vision, there are levels of the *Barzah*, each with their limits:

What they hold is according to the influence of how their possessor is *today*, before the deaths—*so consider deeply [O people of vision]* (59:2)!

They have influences and authority over everything, making the wonders appear: they do not spare anyone, nor leave anyone alone (74:28).

They have wide-open manifestations in being, without restriction, yet they are neither essential-realities, nor (mere) effects.

They (have only to) say to God “Be!,” and He is creating them: so how can a mortal-human escape from their influence?!

Were it not for this (divine) Imagining, today we would be in nothingness: no goal or purpose would have been accomplished through us!

Now since the *barzah* (of the creative divine Imagination) is something separating what is knowable and unknowable, existent and non-existent, intelligible and unintelligible, affirmed and negated, it has been given the name “Barzah” as a technical term. It is intelligible in itself, yet it is nothing but the imagined-image (*hayāl*)! For when you perceive it —assuming you are in a rational state— you know that you have perceived something existent on which your gaze has fallen; indeed you most definitely know that there is absolutely something there. But what *is* this about which you affirm that it is an existent thing, while at the same time you are also denying that?!

It is to something like this reality that each human being goes in their sleep and after their death (*Qur'an* 39:42). So that person sees (moral and spiritual) qualities and characteristics as self-subsistent forms that speak to him and with which he converses, as being bodies without any doubt. And the person of spiritual unveiling already sees (here), while they are awake, what the sleeper sees in their dream state or the dead person sees after they have died.

Now there are some people who perceive this imaged-object with the eye of the (physical) sensation, and there are others who perceive it with the eye of (divine) Imagining... So you should know with *which* eye you are seeing Him!¹⁹ For I have already let you know that (the divine) Imagining is perceived either through itself —I mean through the eye of imagination— or through the (physical) vision. And which of those two is the sound one on which we should rely?! Regarding that we (composed these verses):

When my Beloved appears to me, with which eye do I see Him?
With *His* eye, not with mine: for none sees Him but Him!

So *wake up*, you who are asleep and heedless of all this, and pay attention! I have opened up for you a door to forms of awareness and inner knowing that thoughts can never reach, though intellects can come to accept them.... Then the intellect accepts what the divine Self-manifestation (*taṣalli*) gives it and knows that that (imaginal unveiling) is beyond its own power with respect to its thinking, indeed that its thinking could never give it that.... This is so that (such a person) may know that their *receptivity* (to what is uniquely revealed through this Imagining) is higher and more noble than their own discursive thinking. So *realize* from now on, o my brother, Who it is that is manifesting Himself to you from behind this door (of the creative Imagination)! For this is a prodigious matter, where even the innermost hearts become bewildered... And God says: *So wherever you-all may turn, then there is the Face of God!* (2:115)—and the “face” of something is its reality and its individual essence. So the (divine) Imaging-forth *has* given a form (of the cosmos in all its dimensions) to the One Who, according to the arguments of the intellect, cannot possibly be conceived or given any form. That is why (that divine Imagining) is so all-encompassing.

⁹ Throughout this section—as indeed whenever the key word ‘*ayn*’ appears in such metaphysical contexts in any of Ibn ‘Arabi’s writings—he is usually playing with at least two of the many meanings of that Arabic word (which is also “source” and “wellspring”): i.e., with the eye as the organ of physical vision, and with the divine “essential reality,” which is the manifested in the cosmic “Perfect/Complete Human Being” (*insān kāmil* and “Muhammadan Reality”), and which at the same time is the Source and wellspring of all the forms and degrees of human being, life, and perception. In short, the two “eyes” here allude to dramatically different realities and domains of experience and perception. The most succinct and influential summary of these key metaphysical and spiritual principles is found in the dense opening chapter (on Adam) of Ibn ‘Arabi’s famous *Fusūṣ al-hikam*.



As for this (*Barzah*) being made of “light,”¹⁰ that is because light is the immediate cause for (things) becoming unveiled and clearly appearing, since without light, vision would perceive nothing at all. So God makes this Imagining as a “Light” through which can be perceived the Bringing-into-form¹¹ of every thing, whatever that might be, as His Light passes through the absolute nothingness so that He might shape it into the forms of being. Hence this Imagining is more deserving of the divine Name “the Light” (*al-Nūr*) than all the created things ordinarily described as “luminous,” since Its Light does not resemble the (created) lights, and through It all the divine Self-manifestations/theophanies are perceived.

And He is the Light of the eye/essence of (divine) imagining (24:35), not the light of the eye of sensation. So understand this! For if you understand how that Imagining is Light, and you know in what way it is (always) correct, then you will have an advantage over those who don’t know that—the sort of person who says: “that is only a false imagination!” That is because such people have failed to understand the perception of this light of imagination which has been given them by God.

So there is no doubt that the Presence (ontological domain) of the divine Actions and States [i.e., this cosmic *barzakh* of divine “Imagining”] is more extensive (than the higher, purely noetic divine “Presences”). That is why the true Knowers (of God) only find comprehensiveness of knowledge to the extent of what they come to know *from the world*. Then when they want to proceed to knowing the Unicity of God—may He be exalted!—they keep on ascending gradually from that breadth (of worldly objects of knowing) toward what is narrower (in extent).

10 Alluding to a hadith, discussed in a passage of this chapter omitted here, that describes this reality as a “horn of Light.” The following discussion likewise presupposes throughout the elaborate cosmic symbolism of God as “*Light of the heavens and the earth...*” set forth in the famous Light-verses of the Qur’an (24:35-44).

11 *Taswīr*, the active verbal form of “shaping creation”, the expression of the divine Name of God as *al-Muṣawwir*, the “creative Shaper” or “Configurer” of all things. At the same time, this Arabic expression commonly refers to all the creative expressions of the arts that have their metaphysical “root” in that divine Reality/Name: i.e., painting, sculpture, architecture, cinema, literature, drama, and every other form of expressive “shaping.”

AWAKENING FROM THE DREAM OF THIS WORLD: THE CHALLENGES OF TRUE INTERPRETATION¹²

Within the wider Islamic tradition, and for Ibn ‘Arabī in particular, the classical scriptural representation of the challenges of “seeing through” the dreamlike and initially chaotic events, actors, and occurrences of this world is provided by the figure of the prophet Joseph, since the Qur’anic account of his own testing, growth, and ultimate redemption of his brothers and family is phrased in an explicitly metaphysical symbolism that puts a particular emphasis on his inspired ability to perceive “*the inner meaning of what happens*” in this world (*ta’wīl al-ahādīt*). Ibn ‘Arabī’s discussion of Joseph and his inspired spiritual insight into the dreamlike character of this lower world in his famous *Fusūṣ al-hikam* (“Bezels of Wisdom”) has been summarized in several of the most important, pioneering studies of his thought, including the particularly clear and accessible related chapters in T. Izutsu’s *Sufism and Taoism: A Comparative Study*.¹³

In the *Futūhāt*, one of Ibn ‘Arabī’s most succinct and straightforward presentation of these issues and insights is found in the penultimate chapter (559) of that work, which consists entirely of short, highly condensed accounts—combining poetry and rhymed prose (facilitating memorization)—of the central “inner secrets” or “essential meanings” (*asrār*) of all 560 chapters of this voluminous work. These short summary accounts are extremely useful not only for helping to understand the unifying ideas and intentions of what are often extremely lengthy and mysterious chapters, but also for introducing readers and students to more direct and accessible treatments of his foundational principles. Thus most of the following translated passages are drawn from that key summary chapter:

The people are only sleeping in this low world,
so when they die, *here* is where they rise up.¹⁴
And what our eyes/selves are witnessing
is a dream appearing in our (earthly) sleep!

He [= Ibn ‘Arabī] explained: The human being in this lower life is in a dream. So because

12 This translated selection is from vol. IV, p. 434 of the many standard, “Bulaq”-based printings. Along with many of the translations below, it is drawn from the mysterious short summary descriptions in chapter 559 of the “inner secrets” of all 560 chapters of the work. Within these summaries, the word usually translated as “He explained...” below always refers to Ibn ‘Arabī’s own elaboration of these “inner mysteries” in the corresponding full chapters of the *Futūhāt*.

13 Berkeley, U. of California Press, 1984 (revised edition). Given the focus of Izutsu’s study, his companion discussion of the “dream-like” nature of reality in Chuang-Tzu (*Zhuangzi*) provides a particularly illuminating background for this essay.

14 The underlying hadith is quoted soon after in the prose section translated below, and “rising up” here refers to the spiritual transformations of the “Rising” (*qiyāma*), which for Ibn ‘Arabī is both an

of that we are commanded¹⁵ to interpret/cross over (to its true meaning and lessons). (In the words of the famous Prophetic saying): “Ordinary people are sleeping, so when they die they wake up.” Now since this was stated by the Truthful one (Muhammad), what is sensed is a (divine) Imagining, and what is sensible (for us) is (likewise divinely) imagined.

So what stops your trusting (in the reality of that saying) when *you* are the one repeating it? What breaks that (trust) is your mind’s (deceptive) “knowing” that you are in a waking state, the sole master of your senses and what they are sensing.

So since you are sleeping, the Master of imagination and imagining, and the one (i.e., Muhammad) who received from Him the pathway to your ultimate happiness, has affirmed that you are (really) sleeping while you are in the state of the person who believes that you are the one who is wide-awake and alert in that state. But since you are in a dream in your waking state in this lower life, everything that you are experiencing here is something imagined and sought for something else—and it is not in itself in the way that you see it.

Therefore the genuine sensing and wakefulness, with no illusory imagining in it, is in the plane of emergence (*naš'a*) of the other world. So don’t say—if you realize the true nature of this—that miraculous occurrences¹⁶ are simply things “imagined” in the eyes of onlookers. Know that (instead) that the matter in itself is just as the eye sees it, and there is nothing hidden about what the eye witnesses: it is just what it is.

So understand! *And following the Path depends on God...* (16:9).

individual process (the “lesser Rising”) and a universal, cosmic one (the “greater Rising”).

15 Alluding to the Qur’anic verse 59:2, *So draw out its lesson, you who possess (spiritual) vision!* The Arabic root (‘-b-r) used here has the underlying meaning referring to the *process and efforts* of crossing over or traversing some distance, an emphasis that nicely conveys the many existential and personal factors involved in most efforts of spiritual understanding and discernment of a spiritual lesson (*ībra*), elements which are not readily conveyed by the usual intellectual connotations of the English word “interpretation.”

16 The broad Arabic expression here (*hārq al-‘āda*) refers to anything perceived as somehow “going beyond the ‘habit’” of the familiar course of events. This suggests a very wide range of phenomena, including things normally considered either “impossible” or otherwise explicable entirely by ordinary “chance” or “random” effects, without any underlying spiritual meaning. It has no connection with the very particular set of “miracles” (*mu‘gizāt*) seen as demonstrating the proof of a particular prophet’s mission.

.....

THE HUMAN SOUL'S "DYINGS" AND REAWAKENING:

The following short passage¹⁷ is a clear introduction to the many kinds of “dying” and corresponding awakenings that flow through all of Ibn ‘Arabī’s discussion of the different ways that we begin to “wake up” to the deeper meanings and intentions behind the shadow-screen of the events and dramas of life in this “lower” world (*dunyā*):

The setting of the Sun is the dying of the soul, so look at
 the Light He has inserted in *the dust* (of Adam, at 35:11, etc.):
 For that spirit-breath is God’s Spirit in us,
 so with His *inbreathing* (15:29, etc.) begins Its returning
 Until that *appointed time*,¹⁸ which He races beyond;
 for He hastens on in both the returning and the going out.

He explained: The soul is like the sun. It shines forth from the Spirit that is linked to God in His “*inbreathing*” (of “My Spirit/Breath,” *rūh*, into Adam, at 15:29). And (the sun) sets in this (earthly) plane of being (*nas̄a*) and is darkened by the atmosphere, so that it is said: “Night comes, and the sun runs away.” So the death of the soul is its existence in this (lowly) plane of being—yet the very life of this plane of being is through the existence of the soul/Spirit/“sun” within it.

Now this sun necessarily rises up after its setting: for that is *the Day [when there come some of the Signs of your Lord,] when the faith a soul had is of no use, nor that in which it had faith before, nor the good it acquired through its faith* (6:158).... For the rising of (this sun of the Spirit) from its setting is the Life of the soul and the dying of this (earthly) plane of being.

So in the soul’s dying is its (eternal) life, and in its (earthly) living is its death. For its condition is interpenetrated (with living and dying) because it is (shaped) according to the form of

17 From the same page of the *Futūhāt* (IV, 434), immediately before the previous short translated section.

18 This key term is mentioned many times in the Qur’ān, in reference to the “destined time” or end of mortal human lives or sometimes of entire communities and peoples. Here this word appears to allude to the specific context of verse 39:42, which underlies many of Ibn ‘Arabī’s following discussions of the soul’s destination in both death and sleeping: *God receives the souls when they die, and those that do not die during their sleep. Then He takes those whose dying has been decreed, and He sends back the others (to their awakening) until an appointed time...*

In the rest of this poetic line, Ibn ‘Arabī contrasts that familiar subjective “time” of earthly human experience with the Spirit’s perpetual “ever-renewed creation” (*tagħid al-halq*) of all manifest existence at every instant, one of the cosmological and spiritual/phenomenological foundations of his worldview. (See further illustrations and related passages in the references cited at notes 6, 7, and 13 above.)

⋮

the One Who gives it Being....¹⁹ For since He is influenced (in His never-ending creative Self-manifestations) by the different planes of being,²⁰ He is also influenced (i.e., *mahkūm*, as well as the wisely governing and determining Ruler, *Hākim* and *Hakīm*). So in it (i.e., in His creation) is what is in Him.²¹

TWO AWAKENINGS: THE “LESSER” AND “GREATER” DYING²²

In the course of the *Futūhāt* as a whole, Ibn ‘Arabī follows many earlier Sufi teachers and writers in discussing a wide range of types of recurrent spiritual experiences of *awakening* in technical, symbolic terms alluding to different kinds of “dying.”²³ Needless to say, both cinema and literature more widely provide an immense gamut of memorable illustrations of the different types of spiritual phenomena and transformations Ibn ‘Arabī is so frequently discussing in this familiar symbolic language of death and rebirth.

And whoever is blind in this (life), then he is blind in the other world, and even more astray in the Path (17:72). He explained: Just as you are today, so shall you be tomorrow. So strive to be here among those who envision things as they really are!

An indication pointing to this is that those whom God created blind from birth do not see (visually) when they dream,²⁴ just as they don’t see in the waking state.... For sleep is a little

19 On God as the “Shaper” (*muṣawwir*) of all creation, see n. 11 above. This sentence alludes to the famous hadith stating that “Adam was created according to the form of the All-Compassionate (*‘alā sūrat al-Rahmān*)” Since the Qur’an elsewhere stresses the equivalence between the divine Name *al-Rahmān* and the comprehensive Name “God” (*Allāh*), Ibn ‘Arabī here is expressing the underlying ontological basis for the uniquely comprehensive nature of the Adamic, human being (n. 21 below).

20 *Mawātīn*, or ontological “homelands,” a term loosely equivalent to *naṣ'a* and *hadara* already used above to refer to levels of being and existence. Ibn ‘Arabī goes on to explain very briefly here his foundational understanding—most famously elaborated in his opening chapter on Adam in his *Fusūṣ al-hikam*—that God as manifested in creation necessarily takes on all the positions of the Highest and the most low.

21 *Fīhi mā fīhi*: This multifaceted Arabic expression can also simply allude to the presence of the infinite divine Names expressed through all the stages and planes of manifestation and creation. But Ibn ‘Arabī’s frequently repeated emphasis, further highlighted here, on the divine Presences throughout even what we often conceive as the “lowly” dimensions of human life and experience is in fact inseparable from his guiding conception of the full perfection and completion (*kamāl*) of our uniquely Adamic/human potential to know and recognize “all the divine Names,” archetypally dramatized in the telling encounter between Adam and the angels at 2:31 and elsewhere in the Qur'an.

22 From chapter 559, vol. IV, pages 423-424.

23 See our selection of translated passages on this particular theme—often including vividly memorable anecdotes--included in section III (“Lesser and Greater Resurrection”) of *Les Illuminations de La Mecque*, republished as *The Meccan Revelations*, vol. I (New York, Pir Press, 2002).

24 I.e., they do dream, but employing their other, unimpaired senses. (Modern sources appear to be

death, since it is just like death in respect to that plane of being²⁵ to which the sleeper is transported—which is precisely that to which the dead person is likewise transported.²⁶ And waking up after sleep is like the “raising up” (*baṭṭ*: of the soul) after death.

And whoever is blind in this (life), then he is blind in the other world, and even more astray in the Path—i.e., even more blind. ... Yet (in the other world) *the veil* is necessarily lifted away so that he sees.²⁷ So the dying person only dies seeing and recognizing what it is that he is (already) seeing. Hence he is raised up according to that—so understand!

SEEING THROUGH THE DREAM: SLEEPWALKING, OR RECOGNIZING THEOPHANY?²⁸

The following short summary beautifully expresses the essential, eternally problematic interplay between the artist’s means and intentions, on the one hand, and the wider spectrum of spiritual aptitudes and receptivities (*istiḍād*) among life’s many audiences. In particular, Ibn ‘Arabī’s condensed account here of these two radically opposed responses to life’s tests and the promptings of Grace beautifully evokes the spiritually positive and negative roles of each soul’s particular “passionate love” and attachment²⁹ in either motivating us to realization and self-discovery, or in binding us ever deeper to life’s many familiar “sleepwalking” states and routines. This recurrent challenge—and one has only to observe the differing responses of a sensitive audience to a powerful but unfamiliar film or other somewhat uncertain as to the universal validity of this phenomenon; but that question is not relevant in itself to the argument about dreams and posthumous experiences of the soul that Ibn ‘Arabī is actually developing here.)

25 *Hadara* or divine “Presence” is one of several related technical terms (see n. 20 above) that Ibn ‘Arabī uses to refer to different ontological levels, domains or fields of the creative divine Self-manifestation. (This basic terminology and related metaphysical distinctions were rapidly expanded and developed by Ibn ‘Arabī’s immediate successors and many later interpreters, in their still ongoing encounter with the Avicennan traditions of Aristotelian philosophy.)

26 This entire passage is based on the Qur’anic verse 39:42, which underlies many of Ibn ‘Arabī’s following discussions of the soul’s destination in both death and sleeping: *God receives the souls when they die, and those that do not die during their sleep. Then He takes those whose dying has been decreed, and He sends back the others (to their awakening) until an appointed time...*

27 Alluding to a famous verse recounting God’s addressing a wrongdoer at the last Day: “*You used to be in heedlessness of this. But we have lifted your veil from you, so Today your vision is sharp!*” (50:22). As with the corresponding symbol of “blindness” in the Qur’an, the particular Arabic root used to speak of “vision” in this verse and the wider passage (*b-s-r*) refers more broadly to both physical and spiritual “insight” and perception, much more extensively than just the physical sense of sight.

28 From volume IV, p. 402, referring to the inner meaning of chapter 372.

29 *Ta’ṣṣuq*, from the Arabic term *‘iṣhq*, which later becomes the most common expression for the divine Love (and indeed for God more generally) in classical Persian poetry and other Islamicate literatures following Persian models.

artistic performance to discover vividly familiar illustrations of what Ibn ‘Arabī is describing here—points directly to two fundamental areas of his work as a writer and teacher. The first is his highly influential shorter treatises on practical spiritual disciplines and guidance, which were often the most frequently copied and studied writings over subsequent centuries.³⁰ And the second is his much more unique and far-reaching concentration in the *Futūhāt* on the phenomenology of *walāya*, carefully surveying all the innumerable expressions of God’s guidance and providence through the ongoing transforming influences of “God’s Friends” (*awliyā’ Allāh*) and vast hierarchy of spiritual guides and intermediaries in this world and beyond: the subject and unifying perspective which is the most prominent and consistent focus of the entire *Meccan Illuminations*.

He explained: Every divine Name (quality, attribute) has a particular theophany/Self-manifestation (*taqallī*), so that the heart must necessarily bow down to that. So the heart never stops turning over³¹ from one bowing down to another. And that inner “constant overturning” (*taqallub*) is why the heart of the spiritual Knower is called a “heart” (*qalb*)—unlike the hearts of the ordinary people—i.e., because of the different fluctuations of what occurs to it from the states of this lower world. Because for the Knower, those shifting states themselves *are* the divine Names.

So look and reflect on the distance between these two levels, how this person rises up (spiritually) through precisely what brings that other one down. *That is the manifest Loss!* (22:11; 39:15).

And he said: What transpires (in these contrasting states of deepening spiritual insight or heedlessness) only happens through the passionate love of each soul for the condition it is in. *Each group is rejoicing in what is with them* (23:53; 30:32). For if it became clear to each group what it had (or: what was in its favor) and what the other group had, then whoever ought to rejoice would rejoice—while whoever ought to be saddened would be saddened. And he said (of this latter, “sleepwalking” group): if they were to leave the abode (of this world and the next) for that state in which they were at the very beginning, when they said “*Yes indeed, [we have borne witness]!*”³²—then they would be happy and blessed.

30 Several of the most influential of those practical treatises are translated and included in our forthcoming volume *Approaching Ibn ‘Arabī...* (n. 7 above).

31 *Taqallaba*. Simply citing some of the many meanings of this verb suggests some of the ways this phenomenon is often elicited by great works of music, drama, cinema, and so on: (constantly) fluctuate, alter, be knocked over, be overturned, be upset, be transformed, transmuted, converted, etc.

32 Referring to the Qur’anic account of the primordial covenant of all human souls with their Creator: *And when your Lord brought out the children of Adam from their backs, their descendants, and caused them to bear witness against themselves, (saying) ‘Am I not your Lord?’ They said: ‘Yes indeed, we have borne witness!’...* (7:172).

TWO KINDS OF “BEWILDERMENT”: THE LIMITATIONS OF INTELLECT AND ILLUMINATION

Every religious tradition, large and small, has been profoundly marked by the spiritually transforming role of artistic and ritual means functioning as effective catalysts in supporting and provoking those spiritually transforming experiences and moments of sudden illumination that Ibn ‘Arabī often speaks of as crucial “theophanies” or divine “Self-manifestations” (*tagalliyāt*). One does not have to be a professional critic to recognize the fundamental distinction the Ḡayḥ develops here between the limited power and influence of our conceptual reasoning and the often transforming “bewilderment” (*hayra*) provoked by each unforgettable instance of direct spiritual awakening and transformed vision. Each reader—and viewer—should be able to provide multiple examples of the kinds of intuition, illumination, and deeper transformation that Ibn ‘Arabī is evoking here. At the same time, his clear mention of the (radically different) inherent limitations of both paths to deeper understanding and awareness of God pointedly suggests recurrent dilemmas of communication, proper interpretation, and effective application of those insights which still remain centrally unavoidable both for more recent artists, in all media, and their many audiences alike.

The contemporary spread of interest in Ibn ‘Arabī’s teachings to much wider global audiences, far beyond (in so many different ways!) the scholastic theological circles and Sufi groups in which he was primarily studied for centuries, should soon lead to a deeper appreciation and more productive focus on the still largely unexplored creative and affective dimensions—both artistic and pedagogical—of his work as a lastingly influential poet, artist, and communicator.

Chapter 542, concerning the inner knowing of the state of the spiritual Pole whose station is *And whoever is blind in this (life), then he is blind in the other world, and even more astray in the Path* (17:72)³³

33 Vol. IV, p. 185. Chapter 542 is part of the long concluding sixth division of the *Futūhāt* (*Faṣl VI*, chapters 462-558 ; volume IV, pp. 74-325) devoted to “the spiritual mottoes (*Higgrāt*: key Qur’anic phrases and litanies of prayer and spiritual “remembrance”) of the Muhammadan Poles and their spiritual stations.” In introducing this rich treasury of spiritual wisdom, Ibn ‘Arabī explains the particular phenomenological focus of these final 96 chapters as follows:

“So let’s begin with the spiritual Poles and the spiritual “mottoes” they manifest. I mean by that those distinguishing indicators such that whoever acts according to them finds/experiences what (those “Poles”) found and witnesses what they witnessed. Because I constructed this book of mine—or rather God constructed it, not I!—in order to help and fully inform the people. For all of it is a spiritual illumination (*fath*: a sudden spiritual “opening”) from God”.

[Surely their vision is not blind, but] It is only *the hearts in the chests that are blind*, / (the hearts) that are contained within their chests.³⁴

Then this judgment (of “blindness”) is for whoever has proceeded beyond that arriving through which things come (from God).

But the one who is proceeding from Him *with* Him:
how can he who has the eye/essence of (divine) Manifestation be blind!?³⁵

God said: ... *But it is the hearts in the chests that are blind* (22:46) in two different senses. One of those senses is through restriction, the other through returning (to Him).³⁶

Now you must know that this “blindness” (in knowing God) is bewilderment,³⁷ and the most immeasurable bewilderment is in knowing God.

And we come to know God in two ways. The first way is through discursive thinking. And the person following this way—if his reflection reaches its goal—is in bewilderment until his death. For there is no “evidence” (*dalīl*) pointing (to God) that is not also implicated with doubt for that person, because of the immense extent of the world of (divine) Imagining,³⁸ since the power of discursive thinking only operates on that plane of (cosmic) Imagination, either through what it acquires through the faculties of sensation or through what is conceptualized by its conceptual power.

34 This opening line alludes to the full verse only partially quoted here (22:46): *Have they not traveled through the earth, for they have hearts with which to understand and ears with which to hear? Surely their vision is not blind, but the hearts in the chests that are blind...* Here the “chest” (*sadr*) seems to symbolize all that can obscure the spiritual perceptions of the heart (*qalb*). But more often in the Qur'an it serves as a virtual synonym for the heart. See the overview of the Ḫayr's complex understanding of the *sadr* in our study “Opening the Heart: Ibn ‘Arabī on Suffering, Compassion and Atonement,” in *Journal of the Muhyidin Ibn Arabī Society*, vol.51 (2012), pp. 27-56.

35 This final line of poetry describes the fully enlightened state of the “complete” or “perfected” soul (*kāmil*) and the cosmic Logos or “Perfect Human Being” (*insān kāmil*) discussed near the end of this chapter.

36 It may be helpful to clarify at the start that throughout this chapter Ibn ‘Arabī is ironically—indeed almost humorously—using and understanding the Qur'anic expression for “blindness” (as well as that for “wandering” or “going astray”) in two radically opposed ways, referring critically to the inherent limitations of the human intellect in this world, and much more positively to the soul's receptivity to theophanies and divine “unveiling” already in this world and even more so in the next.

37 Ibn ‘Arabī most often uses the term “bewilderment” (*hayra*) in an extremely positive sense, referring to the complete openness and surrender to the ever-renewed divine Presences and theophanies, at every instant, which he presents as typifying the state of Muhammad.

38 See the key passages on the divine “Imagining” (*hayāl*) in the translations from chapter 63 (on the *Barzah*) earlier in this essay.

.....

So whether the person following this reasoning is blind—I mean “bewildered”—in this lower world or has died, either way the human being only dies according to the state in which he has lived. And such a person has only lived in bewilderment, so he comes to the next world with that (intellectual) bewilderment. But if that person experiences (further spiritual) “unveiling” there (in the next world), then he is increased in bewilderment through the differing forms that he experiences,³⁹ so that he is even more “astray” than he was in this lower world. For in this lower world, if something was unveiled to him, he was used to asking or expecting for that bewilderment to be removed from him.⁴⁰

As for the second way of coming to know God, that is by knowing through His Self-manifestation/theophany (*tagalli*)—and God never manifests Himself in the (same) form a second time. For the master of this knowing of God is bewildered through the differences in the forms of His Self-manifestation (in this world), just as the other person is bewildered (by His unveilings) in the next world. So what that first person experiences in the other world is what this other one (relying on their realization of theophany/divine Self-manifestations) experiences already in this lower world.

And as for that “*enlightened insight*” (*baṣīra*, at 12:108) which is the state of the one calling upon God *with clear insight*,⁴¹ that only concerns whatever he is calling for—and that calling only involves the path to *true happiness*, not the way to knowing (God). But if such a person (possessing that rare insight) also calls for knowing (of God), he is only calling for more bewilderment, following the clear insight that there is nothing there but bewilderment concerning God, since this matter is immeasurable and what is being called for cannot be either restricted or controlled! So that person really has nothing at his individual disposal, and he can only rely on what he sees in each Self-manifestation.

39 Based on a range of Qur’anic verses and hadith, Ibn ‘Arabī explains at a number of points in the *Futūhāt* that the next world (or at least the domain of the “Gardens”) is marked by a constant transformation of states and forms. See our translations of a few of those passages among the eschatological selections cited at n. 23 above.

40 The humorously apt psychological observation here is developed at great length in chapter 167 of the *Futūhāt*, which recounts the tale of the spiritual ascension (*miṣrāq*) of a “person of faith” (*mu’min*: a very high spiritual state in Ibn ‘Arabī’s usage), following in the footsteps of the Prophet, who is also accompanied by an Avicennian, rationalist philosopher: this highly “intellectual” companion remains throughout in a sad and often comical state of blind obliviousness to most of what is being discovered by and revealed to his more spiritually receptive companion. See the translation of this chapter by S. Ruspoli, *L’Alchimie du Bonheur Parfait*, Paris, Berg, 1981.

41 The allusion here is to the Qur’an 12:108: *Say: This is my Path—I call upon God with clear spiritual insight (baṣīra)*.

Now the perfected soul (*al-kāmil*) sees the ongoing transformation of the forms (of all creation) within the One Essential Being (*al-‘ayn al-wāhida*).⁴² For He (the Manifested divine) is like the chameleon (in that the infinite changing forms of creation resemble the changing colors of the chameleon): so whoever doesn't recognize and know God in the way that we recognize the chameleon (i.e., along with and despite all his changing colors) does not have a stable and firm basis and a sound footing for affirming the Essential Being (*al-‘ayn*).

Hence those familiar with the theophanies/Self-manifestations have an early awareness in their knowing of the other world. So in this world they are “blinder” and “more astray in the Path” than the masters of conceptual reflection, because they are not seeking any further knowing of God nor are they hungering for that. And this allusion is sufficient for those who (can) understand.

And God speaks the Truth and He guides rightly in the Path (33:4)—for what can be said about this formula of remembrance (i.e., verse 17:72 in this chapter title) is far-reaching.

IBN ‘ARABĪ’S CONCLUDING SUPPLICATION: “WE ARE ONLY A STORY”

The concluding section of Ibn ‘Arabī’s *Meccan Illuminations*,⁴³ begins with the final line of his poetry (among the thousands of poetic lines included throughout that work), a simple exhortation that aptly sums up the complex metaphysics and theology of that work as well as its most practical import:

People are *only* a story, all of them:
So *be* the best story they hear!⁴⁴

The final chapter 560 that concludes here—devoted to “Wise Advice From Which Both the Seeking (beginning) Spiritual Voyager and the One Who Has Arrived Can Benefit” (its title, IV, 444)—is often reprinted in Arabic today as a long separate volume (which would require several volumes to translate into any European language). However, it has

42 This short sentence (echoing the final line of the opening poem, at n. 35) clearly alludes to what many earlier generations of classical Sufi writers and teachers had repeatedly described as the culminating stage of spiritual illumination and perfection, where the purified and surrendered soul—having reached a kind of “dissolution” of the self into its divine Ground and Source (*fanā’fi Allāh*)—then moves on to an even deeper perception of the “abiding” and emergence of all things within that divine Reality (the station of *baqā’ba’l al-fanā*). As Ibn ‘Arabī suggests in the final line of this chapter below, much of the *Futūhāt* is actually devoted to the issues and contrasting states and ways of life so briefly suggested here.

43 *Hātimat al-kitāb*, at the very end of the long final chapter 560, vol. IV, pp. 551-552. All the translated selections below are drawn from this final “Conclusion of the Book.”

44 *Innamā-n-nāsu ḥadītun kullu-hum, fa-l-takun hayru ḥadītin yasma’u/yusma’u.* (vol. IV, p. 551).

not yet received from other scholars and translators the attention it surely deserves as a comprehensive *practical* expression, and highly effective popular communication, of all of the spiritual teachings more fully and theoretically elaborated throughout this vast work. Its much wider contemporary significance is also emphasized by Ibn ‘Arabi’s conscious effort here to draw on a wide spectrum of teachers and writings explicitly taken from several wider religious and wisdom traditions, intentionally highlighting the deeper human universality of everything that he had almost always expressed elsewhere in the *Futūhāt* through the classic scriptural sources and interpreters of the Islamic tradition.

His own concluding advice (*wasiyya*) here is expressed in the very appropriate devotional form of a comprehensive petitionary prayer (*du‘ā*) that touches on the proper inner spiritual attitude and awareness we should bring to every situation and time of the daily cycle of life. In light of our particular subject here, it is surely noteworthy that most of this initial personal prayer is actually focused on one’s proper mindset while going to sleep, awakening, and readying oneself for bed, thoroughly integrating all of the themes of dreaming, death and reawakening that we have just encountered in their earlier, more theoretical expressions:

And it is said upon sleeping, after the person has taken to bed: “O my God, I surrender my soul to You. I turn my attention entirely to You. I entrust my affair to You. I take shelter in You, in awe of You and in hope of You. There is no refuge and no deliverance from You except through You. I have faith in Your Book that You have sent down, and in Your prophet whom You sent. O my God, I live in Your Name, and I die in Your Name. Glory be to You, my Lord: I hand myself over to You and dedicate myself to You. If You should take my soul, then pardon her. And if You should send her (somewhere), then protect her as You safeguard and preserve *your righteous servants* (66:10).”

And it is said upon awakening from sleep: “Praise be to God Who has brought us to life after He caused us to die (while sleeping)—and to Him is the resurrection!”

And when you want to sleep, you should ready yourself to meet your Lord and you should love sleep because your meeting your Lord is in it (in dreams)—just as you (should) love dying because meeting your Lord is in that. For (in the words of the famous hadith) “whoever loves to meet his Lord, God loves to meet him; and whoever detests meeting his Lord, God detests meeting him.” And *God receives the souls when they die, and those that do not die during their sleep. Then He takes those*

⋮

whose dying has been decreed, and He sends back the others (to awakening) until an appointed time... (39:42).

So sleep is a little death, and the person who is transferred to it after dying is (the same one) who is transferred to it in sleep: it is a single plane (of divine Presence: *hadra*), which is the *barzah*, and the form is one (in either case). Waking up is like the uprising (of each soul) on the Day of Rising. God only established sleep in this lower world and what we see in dreams while sleeping for the people of this lower world, and He established awakening after that. He made all of that as a likeness for dying, and what we witness in it (as a likeness) for dreaming, and the arising (as a likeness) for awakening. So waking up from bed is just like arising from the graves....

Soon after this, while continuing with the same long prayer, Ibn ‘Arabī suddenly interrupts it abruptly to provide the striking and significant clarification that:

“I heard this supplication from the Messenger of God (may God’s blessings and peace be upon Him), in a dream that he called me to, after the completion of a reading of the book of the *Sahīh* (hadith collection) of Buhārī, in the year 599 (AH), in the city of Mecca between the two gates”

Then, before eventually continuing this prayer, Ibn ‘Arabī gives a long description of the companion from Tlemcen who was giving that reading of Buhārī (and from whom he had earlier heard a recitation of Ḥazārī’s immense *Iḥyā*). This detailed contextual background is then followed by a much longer description of his ensuing conversation with the Prophet about a controversial issue of divorce procedure, followed by his recounting of an even more dramatic dream encounter between the Prophet (and Iblis) that he had witnessed later in the same year. Like the countless other autobiographical, firsthand anecdotes that so often punctuate all of these *Futūhāt* (and which are even more prominent in many of the Ṣayḥ’s other writings) these two detailed dream-encounters, at such a critical concluding moment in the entire book, are surely meant to provide a memorable concrete illustration of the providential ways that we are all meant to learn from, and pass through and beyond, this dreamlike stage of earthly life.

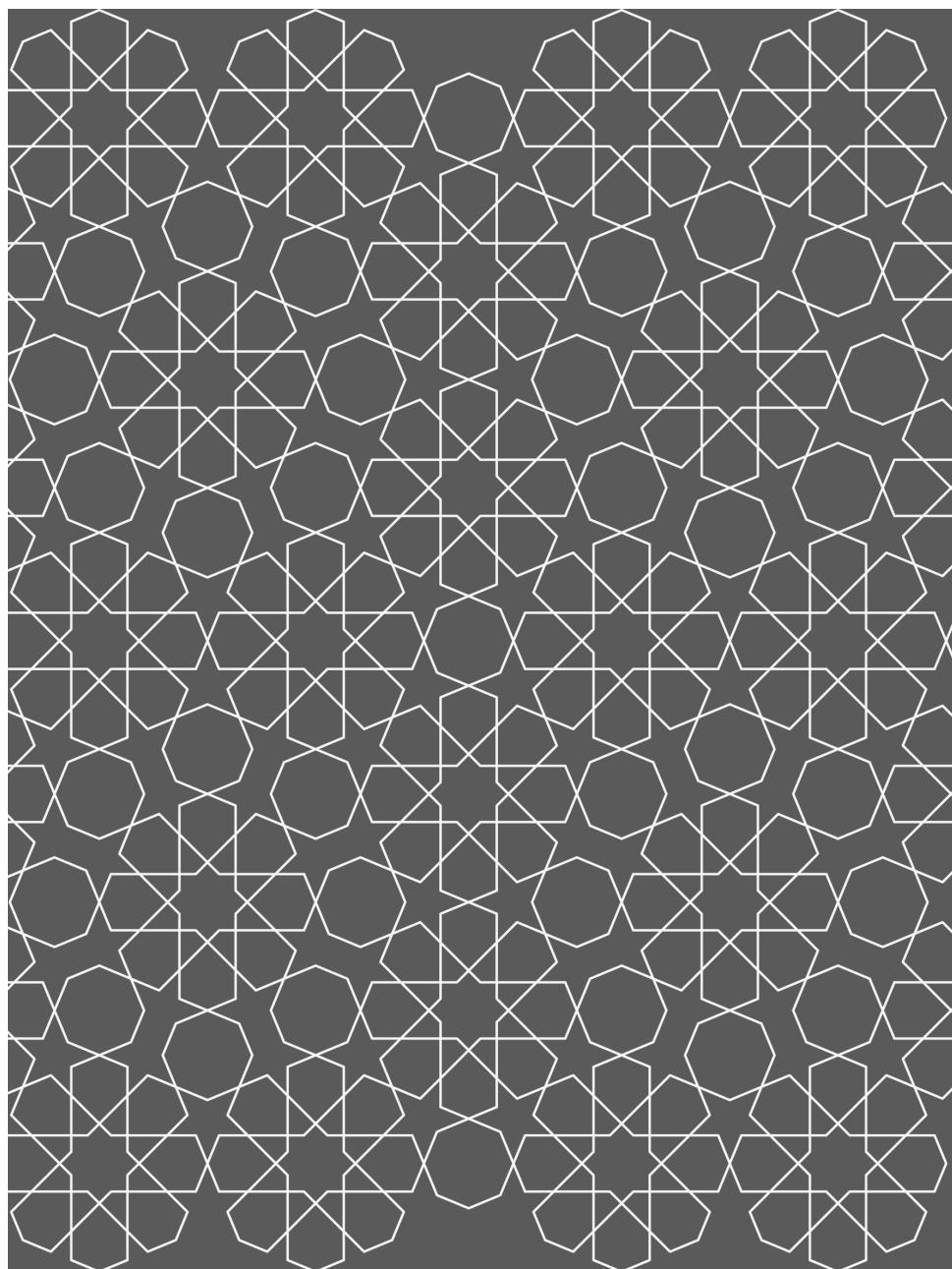
As Ibn ‘Arabī succinctly puts that point at the very beginning of this concluding supplication:

“The people are only a story, all of them:
So be the best story they hear!”

.....

**EL CORAZÓN REFLEXIVO,
INTÉPRETE DEL LIBRO DE LA EXISTENCIA**

Amina González



Ni Mis cielos, ni Mi tierra pueden contenerme,
pero sí Me contiene el corazón de Mi siervo creyente¹.

Es imposible comprender el universo de la espiritualidad islámica y su cosmovisión sin tener en cuenta su fuente: el Corán, y en especial determinados pasajes y temas coránicos a los que recurrieron los comentaristas sufíes en busca de la Verdad profunda que subyace en sus significados². Tanto es así que el maestro oriental al-Tustarī (m. 283/896), cuyas enseñanzas fueron motivo de inspiración para los grandes maestros sufíes de al-Andalus, nos dice: «Toda experiencia extática [o todo hallazgo espiritual] (*waġd*) que no validen el Libro o la Sunna carece de valor»³. Desde esta epistemología, cualquier pensamiento o experiencia que no tenga fundamento escriturario, no es un conocimiento verdadero y no conviene prestarle atención, ya que es una ilusión privada de fundamento existencial.

En el caso de al-Andalus, la hermenéutica espiritual coránica tuvo un desarrollo especial, original y significativo dentro de la exégesis coránica del mundo islámico, gracias a las grandes aportaciones de algunos maestros sufíes como Ibn ‘Arabī⁴ e Ibn Barraqān, entre otros. Ellos sostienen que la inspiración divina revela los secretos espirituales que residen en el Corán al gnóstico (*ārif*) y al lector que “reflexiona” sin necesidad de ningún otro intermediario que no sea la palabra divina, pues con sólo esa base es suficiente para que se manifiesten todos los significados⁵, ocultos y manifiestos, en el corazón, receptáculo sutil de la Palabra divina.

1 Hadiz *qudsī* profético (dicho tradicional profético en el que es Dios Quien habla a través del profeta Muhammad) que comienza diciendo: Oh, Mensajero de Dios, ¿dónde está Dios?, ¿en el cielo o en la tierra?, y responde el Enviado de Dios: “En los corazones de sus siervos creyentes...” Este hadiz es citado a menudo en los textos sufíes (como la *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* de al-Gazālī), pero no es considerado auténtico por muchos estudiosos exóticos. Véase Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, Albany- Nueva York, SUNY, 1989, p. 396, n.20.

2 A este respecto, véase, por ejemplo, Sells, M., *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, Nueva York, Paulist Press, 1996, pp. 29-56.

3 Cita de Sahl que recoge al-Sarrāq, *Kitāb al-Luma'*, Beirut, 1914, p. 99.

4 Un estudio atento de las más de tres mil páginas que tiene la obra del gran maestro Ibn ‘Arabī de Murcia, *Las iluminaciones de La Meca*, revela que más de un tercio del contenido cuantitativo son citas coránicas y podemos, pues, decir que la obra está completamente sumergida en el “Océano del Corán”. Véase el estudio que ha dedicado al tema Chodkiewicz, M., *An ocean sans rivage*, París, Ed. Seuil, 1992, pp. 39-54.

5 En este sentido el término “ummi”, iletrado, no tiene el sentido de analfabeto, sino que significa que no se ha recibido un conocimiento transmitido de diferentes ciencias. En cambio, el aprendizaje del Corán, que -recordemos- es principalmente oral, es una forma de dotar de un lenguaje, un pensamiento y estado de espíritu que permiten observar la inspiración divina que porta. Por esta razón, los sufíes, en sus consejos sobre cómo recitar y escuchar el Corán, afirman que la actitud debe ser como si lo escuchasen de Dios mismo, pues, al fin y al cabo, es Su palabra. En este sentido, es muy significativo señalar que el *šayḥ* al-‘Uryabī –uno de los primeros maestros de Ibn ‘Arabī-, analfabeto como era, conocía sin embargo las tesis doctrinales de Ibn al-‘Arīf (maestro sufí coetáneo a Ibn Barraqān), que debatía con su discípulo Ibn ‘Arabī, tal como testimonia en un pasaje del *Rūh al-quds*. Cf. Ibn ‘Arabī, *Rūh al-quds*, Damasco, 1970, nº 1 y Sufis of Andalucia, R. W.J. Austín (trad.), Roxburgh, Beshara, 1988, p. 63.

La llave que abre a la verdadera interpretación coránica es el corazón puro y vacío de cualquier preconcepción. En este sentido, uno de los primeros maestros sufíes orientales define esta estación espiritual de la pureza (*iḥlāṣ*) como: «desprenderse de todo lo que no sea Él, contemplando al Real, para actuar por Él hasta olvidar lo creado, incluso el propio *iḥlāṣ* (sinceridad) del creyente...»⁶. Según se refiere en un hadiz *qudsī*: «El *iḥlāṣ* es un secreto que pertenece a Mi secreto, y que confío al corazón de aquellos a los que amo de entre Mis siervos»⁷. De acuerdo con el propio Ibn ‘Arabī, la “sinceridad” en el discípulo que sigue una vía espiritual (*murīd*) es una indicación de la estación de la completa purificación y pureza esencial, y una alusión a la libertad interior⁸: «La sinceridad es una obra del corazón que no llega a conocer más que a Dios...»⁹, lo cual implica despojarse de toda hipocresía, o como la definió otro de los maestros sufíes orientales —Abū Ṭālib al-Makkī— en su libro *El alimento de los corazones* (*Qūṭ al-qulūb*)¹⁰: es la realidad esencial de la intención (*haqīqat al-niyya*).

El hombre puede lograr tal interpretación solamente a través de la inspiración divina, y no por el mero uso de la razón. Esto es debido a que el Corán muestra el camino, invitando al hombre a una comprensión gradual de su lenguaje y terminología, para llegar finalmente a una “certeza” (*yaqīn*). Por el contrario, afirma Ibn ‘Arabī:

«El conocimiento adquirido por medio de la razón y mediante una reflexión siempre queda confinado y constreñido al instrumento del conocimiento, mientras que en el caso de la luz que Dios arroja al corazón por Dios, aunque presenta también ciertas limitaciones, al tratarse de una luz creada y depositada en un receptáculo creado, es la Divinidad misma quien ha tomado la iniciativa y ha concedido (*wahb*) el conocimiento, lo cual hace que sea totalmente diferente del conocimiento “adquirido” (*iktisāb*) a través de un esfuerzo personal. La razón está limitada por su incapacidad de percibir la “auto-revelaciones o teofanías” (*taṣallīgāt*) de Dios en todas las cosas, de forma que niega la semejanza de Dios y justifica las noticias reveladoras que

6 Para más detalles véase el capítulo dedicado al *iḥlāṣ* en al-Quṣayrī, *al-Risālat al-Quṣayriyya*, ‘Abd al-Karīm al-‘Aṭā (ed.), Damasco, Maktabat Abī Ḥanīfa, 2000, pp. 329-333.

7 Ibn al-‘Arabī, *Miṣkāt al-anwār*, nº 2, *Divine Sayings*, S. Hirtenstein y M. Notcutt (trad.), Oxford, 2004, p. 26. Este hadiz fue transmitido por uno de los Compañeros del Profeta, Hudayfa, el que preguntó sobre el *iḥlāṣ* a Muḥammad, quien preguntó sobre ello al arcángel Gabriel, quien, a su vez, preguntó a Dios.

8 A Ibn ‘Arabī se le dio la gracia de poder ver la Azora del *Iḥlāṣ* de la forma más directa. Para más detalles, véase Hirtenstein, S., *The Unlimited Mercifier*, Oxford, Anqa Publishing, 1999, pp. 221-222.

9 Recogido en el libro apócrifo de Ibn ‘Arabī, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, Mohamed Reda (trad.), Murcia, ERM, 1992 (2^a reimpr.), p. 27.

10 Este libro ha sido fuente de conocimiento de muchos maestros sufíes de al-Andalus. Véase capítulo 38. Cf. Sa‘īd Nasīb Makārim (rev.), Beirut, Dār Ṣādīr, vol. 2, 1424/2003 (2^{ed}), pp. 308-19.

se refieren a ello¹¹. En contraste, la develación percibe la auto-revelación en las formas del cosmos, de forma que conoce a ciencia cierta la verdad literal de las afirmaciones coránicas»¹².

La importancia del Corán se debe a que es entendido como unidad sintética, el que reúne todo (así lo indica la raíz de su nombre), y al mismo tiempo es la discriminación o el *Furqān* que separa todo en claros y distintos dominios. Para Ibn ‘Arabī el término *Qurān* viene de q-r-n (lit. reunir, compilar) y hace referencia a otra expresión sinónima, la palabra *ǵam‘* (“unir lo disperso”, “reunir” e incluso “el todo abarcador”¹³) porque el Corán reúne todas las escrituras reveladas que descendieron antes y, por tanto, todo el conocimiento de Dios.

«El Corán revela todo el conocimiento que ha descendido en las escrituras y contiene aquello que éstas no (el resto). Quien ha recibido el Corán ha recibido la luminosidad perfecta (*diyā*) que abarca todo conocimiento... En verdad por el Corán se puede decir que a Muhammad se le concedieron las “palabras todo-comprensivas” (*ǵawāmi‘ al-kalim*). Las ciencias [ese conocimiento] de los Profetas, de los ángeles, y todo lo que conocen las lenguas está incluido en el Corán; y es dilucidado por el Corán a su gente»¹⁴.

Ibn Barraqān (m. 536) de Sevilla, maestro sufí predecesor de Ibn ‘Arabī, que había leído sus obras y lo tenía en gran estima, en uno de sus comentarios coránicos espirituales —el *Īdāh al-hikma bi-ahkām al-ṣibra* (La clarificación de la sabiduría por medio de los principios que dicta la experiencia)¹⁵— nos indica que la inspiración y la revelación son algo propio del ser humano, y no son algo excepcional, pues el Corán y la Revelación son el medio que une al ser humano con el ámbito divino:

11 Dios se auto-revela en diferentes formas e Ibn ‘Arabī cita también el hadiz sobre la transformación de las formas en el Día de la Resurrección: cuando Dios se muestre ante los seres humanos mediante una forma que no reconozcan, lo negarán. Cuando luego Él se manifieste mediante una forma que reconozcan, lo aceptarán como su Señor. Véase, por ejemplo, Morris, J., *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabī’s Meccan Illuminations*, Louisville, Fons-Vitae, 2005, pp. 163-78.

12 Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, Albany- Nueva York, SUNY, 1989, pp. 231-238.

13 *Fut.* 60. 34.

14 *Fut.* II. 107. 20.

15 También titulado *Kitāb al-Īdāh fī l-tafsīr* o bien por *Īdāh al-hikma bi-ahkām al-ṣibra fī ma’ānī al-qurān al-‘azīz*. Hace años, el texto del *Īdāh* se conocía por un unicum manuscrito conservado en la Biblioteca Süleimaniye de Estambul, con la signatura Mahmut Paşa 3-4, con el que comencé esta edición. En el transcurso de mi trabajo de investigación tuve constancia de que existía otra copia del *Īdāh*, conservada en la Biblioteca Süleimaniye en Estambul, en la colección de Morad Molla 35, que no había sido nombrada con anterioridad en ninguna obra



«Siguiendo Su sabiduría¹⁶ ha dispuesto esto [la inspiración] en los corazones de Sus siervos, como una unión (*wasl*) con Él, estableciendo así un medio entre Él y sus esencias y “un alivio (*rawh*) proveniente de Él”¹⁷ con el que sostiene los secretos (*sarā’ir*)¹⁸ [de los siervos]. El Corán, junto con la inspiración elevada (*wahy-hi al-‘alī*), son la fuerte cuerda de Dios, Su pábilo reluciente, Su camino recto; en él [el Corán] están las noticias de lo que fue y de lo que vendrá; es el Criterio (*al-Furqān*)¹⁹ que no contiene futilidad; las almas no pueden desviarse con él y los sabios (*‘ulamā’*) no pueden llegar a saciar con él [su sed de conocimiento]; ni él [el Corán] sufre desgaste a pesar de su intenso e incesante uso²⁰» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 2b].

LA HERMENÉUTICA ESPIRITUAL Y SUS INTÉPRETES

Esta hermenéutica alusiva e interior del Corán²¹ tiene un soporte escriturario en un versículo del Corán, cuando explica que en el Libro están contenidas unas alejas claras (susceptibles de una interpretación) y otras ambiguas o parecidas (susceptibles de más de una interpretación) (C. 3: 7). Se extrae así un sentido literal y otro más profundo; un sentido aparente (*zāhir*) y otro oculto (*bātin*) o alegórico (*iśārī*) al que sólo tienen acceso los que han profundizado en la Ciencia (como conocimiento divino)²². El hadiz también nos

16 En este sentido, la expresión Su sabiduría o buen juicio, (*hikmatu-hu*), indica que Dios no hace las cosas de manera arbitraria. Se diferencia de su atributo el Omniscente en que hace que las cosas sean con un propósito, con una sabiduría. Por lo tanto, lo que demuestra la creación es que hay una razón, una sabiduría dentro del actuar divino.

17 Referencia coránica. El término *rūh* como tal alude al espíritu de las personas, al Corán o al Ángel Gabriel que representa Su espíritu.

18 Tiene el sentido de lo que está en el fuero interno, los pensamientos más profundos.

19 Lit. discriminación, distinción. Es también el discernimiento, que se opone a la futilidad y a lo que es vano es lo que permite distinguir lo verdadero de lo falso. El camino recto está ligado al discernimiento de las cualidades de las cosas, el cual ha de fundarse necesariamente en los criterios que se desprenden de la Revelación profética que es tanto reunión, suma y síntesis (*qur’ān, ḡam’, īqmāl*) como diferenciación, distinción, análisis, (*furqān: tafriqa, tafsīl*), lo cual constituye una verdadera aclaración (*bayān = furqān*). Cf. Ḥakīm, Su‘ād, *al-Muṣam al-ṣūfī*, Beirut, ed. Dandara, 1981, p. 905.

20 Esta descripción del Corán incluye, sin señalarlo, una paráfrasis (no sigue el mismo orden ni incluye todo) a un hadiz recopilado por al-Tirmidī (Sunan, “Faḍā’il al-Qur’ān”, 41, nº 3153) en la que el mismo Profeta dio ésta definición del Corán.

21 Un interesante estudio sobre los métodos de interpretación y la interpretación sufí del Corán en los comentarios sufíes clásicos es el de Sands, K. Z., *Sūfī Commentaries on the Qur’ān*, pp. 35-63; véase también Gril, D., “Exégèse mystique”, en *Dictionnaire du Coran*, Amir-Moezzi, Mohammad Ali (dir.), París, Robert Laffont (collection Bouquins), 2007.

22 Lit. dice: “Él es Quien ha hecho descender sobre ti la Escritura. Algunas de sus alejas son unívocas

.....

dice: “No hay verso del Corán que no tenga un sentido externo (*zāhir*), un sentido interno (*batn*), un límite (*hadd*), y un lugar por el cual uno puede ascender (*mutṭala*)”²³. Ibn ‘Arabī menciona que el “lugar por el que uno puede ascender” es el rostro de Dios, presente en cada cosa existente, y que “cuando una persona asciende, sus ojos no se fijan en las cosas, sino sólo en Su rostro”²⁴. Especialmente algunos términos tienen la disposición de ir reflejando progresivamente realidades superiores, desde lo concreto a lo universal. Y esto es así porque el proceso de la Revelación²⁵ rememora la manifestación, que también conlleva una multiplicidad de grados, desde la Unidad (el principio único) a la multiplicidad.

La aproximación tanto de Ibn Barraqān como de Ibn ‘Arabī a las fuentes escriturarias muestra un profundo respeto y conocimiento de sus múltiples sentidos e infinitas posibilidades de interpretación. Sin embargo, su fuerte compromiso con la letra del texto hace que su forma de aproximarse a él sea desde una perspectiva literalista (*zāhirī*) y lingüística o, como ha llegado a proponer Pablo Beneito, hiperliteralista. Es muy importante comprender el significado de cada palabra individual para atisbar lo que, en un modo concreto, puede expresar de una cierta dimensión de la Realidad divina, y que no puede ser denotada por otra palabra. Su base interpretativa es lo que el texto dice en sí mismo, dejando en segundo plano su interpretación metafórica: el texto coránico es como es, y no puede ser cambiado. Dicha forma, al ser la palabra divina, no es solamente la expresión más adecuada de la Verdad, sino que es la Verdad en sí misma. Así, cada palabra del Corán es tratada con la máxima reverencia: ninguna palabra es accidental ni puede ser reemplazada por otra, y cada una es específica en su significado y en el lugar en que se encuentra²⁶. Sus significados

y constituyen la Escritura Matriz o Madre del Libro [el texto original de las Escrituras reveladas, que Dios guarda en el cielo]; otras son equívocas. Los de corazón extraviado siguen las equívocas, con el deseo de crear disensión y por ganas de dar la interpretación de ello. Pero nadie sino Dios conoce la interpretación de ello. Los arraigados en la Ciencia dicen: «Creemos en ello. Todo procede de nuestro Señor». Pero no lo recuerdan sino los dotados de intelecto». (C. 3: 7); véase también Sells, M., *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

23 Este *hadiz* de Ibn Mas‘ūd es uno de los hadices más frecuentemente citados por los sufies como prueba de las diversas dimensiones de interpretación a las que el Corán se abre. También Lane lo registra (*Arabic-English Lexicon*, s.v. *Mutṭala*’), pero Ibn ‘Arabī reconoce que este *hadiz* no se encuentra en las fuentes de referencia, puesto que escribe: «Nuestros compañeros, la gente del desarrollo, todos están de acuerdo con la validez de esta transmisión del Profeta» (*Fut.* I 187 .14). Al-Tabarī lo recoge en su *Ǧāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyāt al-Qur’ān*, Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī (ed.), El Cairo, 1954-7, p. 12. El *hadiz* también está transmitido en Abū Bakr Muḥammad b. Ḥibbān (m. 965), *al-Musnad al-Sahīh ‘alā l-taqāṣīm wa-l-anwā‘*, Mu’assasat al-Risāla, 1984-91, vol. 1, p. 243. Sobre las diferentes interpretaciones de los primeros comentaristas sufies del Corán, como al-Tustarī, o no sufies, como Abū Ḇa‘far al-Tabarī (m. 923), véase Sands, K. Z., *Sufi Commentaries on the Qur’ān*, pp. 8-12.

24 *Fut.* II 177. 4, y véase Chittick, W., *SPK*, p. 363.

25 Es el Verbo , la Madre del Libro que luego se manifiesta.

26 Algo muy característico de la lectura *zāhirī* que luego continuará Ibn ‘Arabī. Este tipo de lectura

están enraizados en el lenguaje propio de los árabes desde el tiempo del Profeta²⁷, lo que lleva a estos autores a poner especial atención en las posibilidades etimológicas y gramaticales del texto.

La perspectiva literalista, que arraigó dentro del sufismo de origen andalusí y tiene su paradigma por excelencia en Ibn 'Arabī, se basa en la asunción de que para cualquier palabra o grupo de palabras coránicas es válido cualquier significado dentro de todas las posibilidades lingüísticas de la lengua árabe, desde lo evidente en la primera lectura hasta la más recóndita interpretación, al igual que Dios es a un mismo tiempo el Manifiesto y el Oculto (*al-zāhir wa-l-bātin*). Rechazar cualquiera de estos significados supone limitar el conocimiento divino, o lo que sería lo mismo, afirmar que Él no conociera todas las variadas maneras en las que Su Libro pueda ser interpretado²⁸.

Por lo tanto, al contrario de lo que pudiera parecer²⁹, tal lectura del Libro acepta las alejas ambiguas, en el modo en que se expresan, haciendo una verdadera “interpretación espiritual, más allá de sus aplicaciones formales, por encima de los sentidos entendidos como inmediatos”. Así, lo que se persigue no es contextualizar la información, sino todo lo contrario, despojar cada palabra y cada expresión coránica de toda circunstancia y tiempo³⁰, para que emerja su significación más pura e interior.

En el sufismo andalusí, en definitiva, la exégesis no se basa en el *tafsīr bi-l ra'i*, por la opinión, sino que se sustenta en la literalidad de la palabra y en realidad, rechaza la interpretación exclusivamente alegórica, como en ocasiones se conoce al *ta'wīl*³¹, aunque la raíz de este

—que no siempre coincide con la escuela jurídica de este mismo nombre— es una forma de aproximación al texto muy arraigada dentro del sufismo, y tuvo grandes representantes en al-Andalus como Ibn Ḥazm.

27 Por eso es necesario, para comprender el *Idāh*, un profundo conocimiento de la lengua y sus diferentes significados, de las posibles lecturas, de las variaciones dialectales, la poesía y las interpretaciones que proporciona la tradición profética (*sunna*) .

28 Véase Chodkiewicz, M., *An Ocean Without Shore*, Albany, SUNY, 1993, pp. 19-57; Chittick, W., *Sufi Path of Knowledge*, Albany, SUNY, 1989, pp. 242-44.

29 Con frecuencia se ha pensado que el misticismo era opuesto a una lectura literal de la Escritura, lo cual es ciertamente falso en el caso de Ibn 'Arabī y de Ibn Barraqān. El reproche de los jurisconsultos a los sufies por este tipo de interpretación es, ante este argumento, una falta de conocimiento de lo que ellos querían expresar. Bajo la aparente heterodoxia o innovación de autores como Ibn 'Arabī o Ibn Barraqān se escondía el resultado de la agudeza de su interpretación literalista, la cual les permitía despojar al Islam de adherencias de diversa índole.

30 La significación fundamental pasa a ser el criterio para entender lo que las posteriores circunstancias implican en realidad. Así, todas las derivaciones son iluminadas por la verdad inicial que da forma a un mensaje dirigido a la humanidad en su esencia.

31 En torno al género del comentario esotérico en el ámbito sufí, véase Sands, Kristin Z., *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Nueva York, Routledge, 2006; Nwyia, P., *Exégèse coranique et*

término alude en realidad a la “restitución de cada palabra a su sentido original en una lengua árabe primordial, “volver al principio, al origen”, por lo que en ningún caso el *ta’wil* puede desautorizar al *tafsīr*, sino que es su esencia, no negándose el valor del sentido externo de los términos contenidos en el Corán: ambos dominios son complementarios³².

Por ello, incluso las interpretaciones más extrañas, que parecen separarse de lo que se entiende comúnmente, están siempre basadas en la letra del texto coránico³³. Según Ibn ‘Arabī, nadie puede dudar de la exactitud y precisión del texto revelado en su forma literal. Sugerir que el “significado real” reside por debajo o ha de ser encontrado a través de una interpretación es como verter calumnias sobre Él y equivale a una descortesía (*sū’ al-adab*) o a unas descaradas malas maneras. El sentido literal del texto debe ser siempre respetado. Y en el caso de que el Real “conceda la apertura” para acceder a la compresión de otros significados añadidos que mantengan el sentido literal, esa persona acepta el nuevo conocimiento y se lo reconoce a la Divinidad³⁴.

Sin embargo Ibn al-Ǧawzī y algunos otros doctores de la Ley islámica la criticaron de arbitraria y censuraron este tipo de interpretación, por considerar que los comentaristas sufies creaban alegorías injustificadas desde la literalidad del Libro³⁵.

Por encima del significado aparente del verso se extrae otro más profundo: “Cuando la gnosis (*al-ma’rifah*) penetra en el corazón del hombre, expulsa o hace arder todo lo que encuentra allí [como las pasiones e ilusiones que el ego mantiene]”³⁶. Desde esta perspectiva contemplativa e interpretativa la sabiduría del corazón es la que vale. Es el corazón como órgano sutil, vasto, que constituye el centro espiritual del ser humano, el asiento de la conciencia divina donde la Realidad se revela a sí misma según la constante variación del amor. El corazón puede aceptar las diferentes formas porque la propia raíz léxica de la palabra (*qalb*) implica los significados de cambio y transformación, de giro y fluctuación.

langage mystique, Beirut, Dar el-Machreq, 1970; Lory, P., *Les commentaires ésotériques du Coran d’après Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, París, Les Deux Océans, 1980 (2^a edición).

32 Hay un compromiso con la letra: una palabra no puede ser reemplazada por ninguna otra porque expresa en un modo concreto una cierta dimensión de la Realidad divina.

33 Chodkiewicz, M., “Le Coran dans l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī”, en Carmona González, A. (ed.), *Los dos horizontes (textos sobre Ibn al-‘Arabī)*, Murcia, ERM, 1992, pp. 149-62.

34 Sobre estas cuestiones de cómo acercarse a la comprensión del Corán en Ibn al-‘Arabī, véase Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, Albany- Nueva York, SUNY, 1989, pp. 231-238.

35 Ibn al-Ǧawzī, *Talbīs Iblīs*, El Cairo, s.a., pp. 319-25.

36 Cf. Ǧa’far al-Šādiq, “Le Tafsīr Mystique attribué à Ǧa’far Sādiq”, p. 183. Fragmento traducido por P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia, ERM, 2005, p. 92.



Son las cualidades propias del corazón las que nos permiten conocer al Verdadero cuando aparece en diferentes formas.

El sufismo, por su parte, centra esta función de intérprete de la Revelación y modelo de virtud en lo que se denomina el *‘ārif bi l-Lāh*, el conoce por medio de Dios, como fundamento también de la santidad (*walāya*). Al tratarse de un conocimiento que manifiesta la Presencia divina, el *‘ārif* (gnóstico) representa el vínculo con Dios y da testimonio de las Realidades divinas (*haqā’iq*) que contempla; soló él ha sido beneficiado con un grado de excelencia contemplativa (*ihsān*) que le permite comprender los misterios de la Palabra divina³⁷ para hacerlos accesibles de alguna manera al entendimiento humano, sirviendo de guía para abrir las puertas a los distintos grados de realización espiritual.

De hecho, para Ibn Barraqān la idea de la santidad tiene está relacionada con la de conocer a Dios por el Corán. E identifica a los santos o los íntimos de Dios (*awliyā*)³⁸ como la Gente del Corán, dándonos una primera aproximación a su concepto de santidad (*walāya*)³⁹:

«...Sus espíritus (*arwāh*)⁴⁰ se deleitan⁴¹ (*tartāh*) en lo sublime y noble de Su íntimo diálogo [con Dios y el Corán]; se maravillan de la excelencia de su constitución (*hasan ma’lūdu-hu*)⁴², en la perfección de sus enunciados (*sardu-*

37 Porque finalmente “Nadie salvo Dios conoce su interpretación” (C. 3: 7).

38 De la raíz *w-l-ğ*, con significado ‘estar cerca’, y de donde deriva la palabra *walī*, pl. *awliyā*, que se suele traducir como santo o amigo de Dios o íntimo. La idea de *walī* incluye tanto la de amigo íntimo, como la de representante o valí, ya que de la misma raíz viene la palabra *wilāya* que es “patrocinio, tutela” y también “amistad”. Para una discusión sobre las diferentes significaciones de la palabra *wilāya* y su variante *walāya*, véase M. Izzi Dien y P. Walker, “Wilāya”, *EI*², vol. XI, p. 208-9; Hermann Landolt, “Walāyah”, *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, vol. 14 (1987), pp. 9656-62; acerca también de este tema de la santidad, remitimos al estudio realizado por M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*, París, Éditions Gallimard, 1986 (especialmente capítulos 1 y 2); Bernd Radtke, “The Concept of *Wilāya* in Early Sufism” en Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism*, Oxford, 1999, vol. 1, pp. 483-96.

39 La palabra *walāya*, en el sentido de proximidad, se aplica al siervo que actúa por Dios, el Real, hasta que se extingue en Él. Véase, al-Gurgānī, *Kitāb al-Ta‘ārifāt*, Maurice Gloton (trad. e introd.), Teherán, Presses Universitaires d’Iran, 1994, p. 442.

40 “Los espíritus de los santos”.

41 Este verbo también podemos traducirlo como “encontrar sosiego”. Es interesante señalar cómo en una sola frase aparecen tres palabras de la misma raíz, pero con significados distintos. La raíz *rawaha* en sus derivados como *rawh*, *rūh* (*arwāh*) y *tartāh*. Sobre esta cuestión de la relación establecida entre diversos términos que tienen una misma raíz léxica, véase Beneito, P., *El lenguaje de las alusiones*, pp. 27-28.

42 Con este término hace referencia al estilo original del Corán donde cada palabra se organiza según un orden predeterminado y que debe estar ahí y no en otro lugar, pues ello cambiaría el sentido.

hu)⁴³; y van avanzando⁴⁴ de maravilla en maravilla: son sus gnósticos (*ārifūn*)⁴⁵ de pleno derecho, los que siguen su dirección, los bien guiados por sus luces, los que comprenden por su luz. Han escuchado decir a Dios –ensalzada sea Su majestad– de los que están alejados: “Cuando se les dice: ¡Acercaos a lo que Dios ha revelado a Su Enviado!, ves a los hipócritas que te rechazan por completo” (C. 4: 61). Así que se cuidan de que el menor rastro de esa hipocresía les afecte, de modo que le prestan toda su atención [al escuchar el Corán]; vacían sus corazones para comprender sus maravillas, y se ajustan a sus órdenes y su prohibiciones [...]. Ningún sabio llega a tener un conocimiento completo si no es por su conocimiento [del Corán]⁴⁶; [...] Su gente y sus elegidos (*awliyā*) son los bien guiados...». [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 2b-3a].

Esta aproximación a la santidad no cabe duda de que es muy tradicional, pues está llena de alusiones a aleyas bien conocidas y a hadices de uso común en la literatura sufí. El grado de realización y conocimiento más perfecto es el que poseen los herederos de la profecía, entre los que se encuentran los santos, por lo cual el autor comenta muchas de las aleyas que hay en referencia a la santidad (*walāya*). Esta conexión de la humanidad con su Creador que aparece en el Corán –nos dice Ibn Barraqān– es un vínculo que Dios ha establecido con Sus siervos y que une sus esencias a Él; no es más que el reconocimiento presente de la Realidad de la señoría (*haqīqat al-rubūbiyya*) sobre la realidad de la servidumbre (*haqīqat al-‘ubūdiyya*). Es lo que nos permite recordarLe y reconocerLe en este mundo⁴⁷. No obstante, en este caso, Ibn Barraqān no argumenta demasiado, ya que su interés no es dar una definición, sino presentar al lector el camino que el Corán muestra, por medio de una hermenéutica de apertura del sentido.

43 El enunciado del Corán está imbricado con infinita precisión formando un conjunto perfecto; metafóricamente hablando su exposición y su estilo se asemeja al orden que hay en la urdimbre de un tejido.

44 *‘Ābara* con el sentido de ‘cruzar o atravesar de un sitio a otro’.

45 Gnóstico en el sentido de quien conoce por Dios, o como lo presenta aquí, quien conoce por Su palabra, la gente del Corán (*ahl al-Qur’ān*).

46 Todo conocimiento religioso procede de él.

47 Esto se conoce como el Pacto primordial –que es un tema principal en la espiritualidad islámica–, al que nuestro autor alude en numerosas ocasiones. Dice la aleya: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿Acaso no soy yo vuestro Señor?» Dijeron, «¡Claro que sí, damos fe!» (C. 7: 172). Los descendientes de Adán en una existencia supraterrrenal, antes de venir a este mundo, dieron fe de que Dios es su único Señor y deberán dar cuenta, el Día de la Resurrección, de su fidelidad a este testimonio.

. . .

El “sabio por Dios” hace accesibles estas realidades superiores por medio de la interpretación esotérica del Corán⁴⁸, también conocida como “*al-tafsīr al-išārī*” o “*bi-l-išāra*” (exégesis o comentario coránico a través de la alusión). La clave fundamental de estos textos reside en el “desvelamiento” (*kašf*), a través del cual el exégeta inspirado establece relaciones de significados entre los versículos coránicos, el objeto revelado, y términos técnicos del sufismo (*tasawwuf*), ya sea de la práctica o relacionados con aspectos ontológicos y antropológicos.

De acuerdo al “método alusivo”, el acercamiento, la interpretación, la comprensión y la lectura del Corán son vistas como un proceso ilimitado y diferente en cada individuo en el que se integran sus intuiciones, estados e inspiraciones. En general los comentarios sufies recurren más a las alusiones (*išārāt*) que a las explicaciones basadas en la tradición (*tafsīr*); para ellos es la mejor forma de aproximarse al texto coránico y poder descubrir su riqueza y sus posibilidades. Como nos dice el *ṣayḥ* andalusí Ibn Barraqān al desarrollar su exégesis coránica: «Las alusiones al significado están en el Corán y el hadiz» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 93b], por eso su aproximación al Corán es ante todo a través del propio Corán. De manera compleja el autor nos remite continuamente al Libro para desarrollar su explicación, y de manera secundaria a la tradición profética (*sunna*), las historias de los profetas anteriores, la poesía y algunos dichos, proverbios o refranes. Así es como él mismo justifica su método. Podemos decir que la interpretación sufí del Corán parte de las premisas de que el Corán contiene varios niveles de interpretación y todos ellos son complementarios; y que el hombre tiene el potencial de desvelar estos significados inagotables.

Asimismo podemos afirmar que el método de esta hermenéutica espiritual se fundamenta en el “despertar del intelecto” que muestra las limitaciones de la razón discursiva, haciendo brotar esta profusión de significados que sugiere el dicho profético. El célebre maestro sufí Sahl al-Tustarī (m. 896) dijo: «[Incluso] si un hombre recibió miles de grados de comprensión para cada letra del Corán, esto no agotaría todos los significados que están contenidos en un solo verso»⁴⁹.

De igual manera que la Escritura Matriz primordial se manifiesta y actualiza en el Libro escrito y recitado, también se revela en el Libro del universo, que es toda la creación y nos muestra los signos en los horizontes (*āfāq*); y asimismo se hace visible en la interioridad del microcosmos humano. Por eso el mundo es tan instructivo para nosotros como forma de conocimiento de la Realidad, ya que todo lo que se manifiesta en el mundo y en nosotros

48 En torno al género del comentario esotérico del Corán en el ámbito sufí, véase Lory, P., *Les commentaires ésotériques du Coran d'après Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, París, Les Deux Océans, 1980 (2^a edición); véase también Burckhardt, Titus, “La exégesis sufí del Corán”, *Esoterismo islámico. Introducción a las doctrinas esotéricas del Islam*, Madrid, Taurus, 1980, cap. VI.

49 Al-Sarrāg, *Kitān al-Luma'*, Leiden, Brill, 1914, p.74.

mismos es un signo indicador de la Verdad. Esto se confirma en la aleya coránica que con frecuencia cita Ibn ‘Arabī: “Les mostraremos nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos hasta que vean que es la Realidad” (C. 41:53).

El hombre es el hermeneuta que interpreta los signos de estas tres dimensiones del Libro (la Revelación, el Cosmos y el ser humano) contemplando las correspondencias que entre ellas se establecen. El cosmos entero es un Libro cuyas letras constituyen el discurso divino. Al-Tustarī relaciona las letras aisladas que aparecen en el Corán con el lenguaje primigenio del origen del mundo. Son ellas las que expresan la Voluntad primordial de Dios en el momento en que Él hizo nacer las cosas de la existencia⁵⁰. Esta correspondencia —a un tiempo identidad y diferencia— entre la Palabra divina, el Universo y el Libro, es el trasfondo de toda hermenéutica en el sufismo, lo cual puede decirse también, desde luego, de otras corrientes esotéricas tanto en el Islam como en las otras religiones del Libro⁵¹.

El Corán suministra a los hombres una ciencia unificada. Pero esta visión unitiva incorpora a la vez una visión distintiva, lo cual permite defender el carácter increado de la Palabra divina y el carácter creado de las letras. El Corán afirma, en efecto, en diversas aleyas, que Dios ha creado el mundo por Su Palabra diciendo a cada cosa: “¡sé”! (*kun*). Este imperativo divino posee la fuerza separadora para que la palabra creadora se manifieste y aparezca como algo diferente del Ser.

Esta visión es la misma que nos plantean dos de los grandes maestros sufíes y exégetas de al-Andalus, Ibn ‘Arabī e Ibn Barraqān, para leer el Corán. Su especial lectura y su comprensión del Libro coránico dentro de la hermenéutica sufí del Corán merece un estudio atento. Ibn Barraqān, en sus exégesis, no pretende hacer un comentario de prescripciones ni del uso normativo del Corán, que sobreentiende conocido y aplicado por quien lee su obra —aunque en ocasiones aluda de manera general a las prohibiciones y órdenes contenidas en él—, sino un acercamiento al interior del Corán, a cómo leer el Libro desde una perspectiva de búsqueda interior y de conocimiento esotérico. Sobre todo porque, para el Šayḥ, comprender el Corán es comprender el Universo y al ser humano en sus aspectos macro y microcósmicos. Es una guía “espiritual” sobre la importancia de la Palabra divina, para servir como reflexión acerca de lo que hay escrito en él.

50 Véase Garrido Clemente, P., *El inicio de la Ciencia de las letras en el Islam: La Risālat al-ḥurūf del sufi Sahl al-Tustarī*, Madrid, Mandala Ediciones (Alquitara), 2010.

51 Este trasfondo de toda hermenéutica en el sufismo, puede decirse también, desde luego, de otras corrientes esotéricas tanto en el Islam como explica Antón Pacheco, J., *Téstigos*, pp. 102-103. Antón Pacheco, J. Antonio, en *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 102-103.

La intención principal del autor es ahondar y hacer meditar en las diferentes expresiones coránicas y sus significados para que el lector-recitador pueda extraer la enseñanza profunda que contiene. Así el comentario de Ibn Barraqān es un tratado de hermenéutica espiritual del Libro, enunciado no por las reglas de la exégesis clásica, sino por la inspiración, la alusión, el símbolo, la apertura y el desbordamiento de los significados y sentidos del universo coránico. Y ello lo realiza a través de una vía ascendente de meditación, reflexión, transposición (*i'tibār*) y lectura analógica entre el Corán y los signos del Cosmos, como discurso divino. Su tratamiento de la Palabra divina no es la de un teólogo ni un exégeta clásico, sino la de un maestro que se dirige a su lector discípulo, en tanto que trata de despertar a nuevos y diferentes aspectos de la creencia que aparecen en el texto coránico, sobre todo en cuanto a la cosmología, escatología, ontología, etc.

1. LA INTERPRETACIÓN DEL LIBRO Y LA EXISTENCIA

Su exposición a través de esta transposición simbólica (*i'tibār*) es una de las más importantes características del enfoque de esta hermenéutica creativa de Ibn Barraqān. El término *i'tibār*⁵² proviene de una raíz, ‘*abara*’, que significa ‘pasar a través’ y que transmite la idea de ‘hacer pasar del sentido inmediato/externo/obvio hacia el sentido transpuesto o metafórico (*al-ma'būr ilayhi*)’, que es un significado más oculto, interno y simbólico⁵³, o también desde una dimensión o de un nivel interpretativo a otro, de la expresión a lo expresado. El verbo *i'tabarā* significa ‘sacar provecho de una experiencia’. Este concepto del *i'tibār* se fundamenta también en la aleya coránica que dice “meditad/sacad provecho, ¡oh los dotados de percepción espiritual! (*fa-i'tabarū yā ūlī l-absār*)” (C. 59: 2).

Este método-enfoque no es completamente original ya que proviene del maestro sufí Sahl al-Tustarī y fue introducido en al-Andalus por uno de los primeros grandes maestros, el sufí cordobés Ibn Masarra (quien de hecho tiene una obra titulada *Risālat al-I'tibār*)⁵⁴. Ahora

52 Es el nombre de acción (*masdar*) en la forma VII. La noción equivalente que aparece en el *Tafsīr* de al-Qāshānī es el *tatbīq* o ‘paralelismo’. Véase Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique”, pp. 147-61. El profesor José Bellver, en su traducción inédita del capítulo del *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* de Ibn Barraqān dedicado al Nombre divino al-Dahr (P. de la Torre (ed.) p. 555-566), propone la traducción de ‘meditación análogica’. Véase el trabajo inédito *El nombre de Dios al-Dahr en el tratado Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā de Ibn Barraqān*, pp.11-14.

53 W. Chittick lo traduce como ‘passing over’ o ‘crossing over’, Véase *SDG*, p. 106, y sobre el término *ībār* y *ta'bīr* véase Chittick, W., *SPK*, p.119.

54 Para Ibn Masarra el término *i'tibār* no tiene el significado de “trasposición simbólica” como en Ibn Barraqān o en Ibn 'Arabī. Véase. Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*) selon Ibn Barraqān et Ibn Ibn 'Arabī”, pp. 149-52; y también Garrido Clemente, P., “Traducción anotada de la *Risālat al-i'tibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, p. 147.

bien, Ibn Barraqān hace de él un uso propio, ampliándolo y llevándolo más lejos en su planteamiento. Esto lo acerca al desarrollo ulterior que hará Ibn ‘Arabī de este método⁵⁵, quien también utiliza la expresión *i‘tibār fī l-bāti‘in*, ‘transposición al dominio interior’⁵⁶.

No obstante, ¿en qué consiste esta transposición analógica? No es solo un ejercicio intelectual, sino que es un camino de descubrimiento práctico para hallar la verdad que desciende a través de esta trasposición y que se realiza sobre una expresión, un relato, una enseñanza o lección simbólica (*‘ibra*)⁵⁷ sobre la que meditar para extraer una enseñanza más profunda y completa por analogía; tratando la forma concreta expresada o expresión como un símbolo que sintetiza significados que están en una dimensión más elevada. Para nuestro autor es un método propiamente coránico, en alusión a la aleya: “Hay en sus historias un motivo de reflexión (*‘ibra*) para los dotados de intelecto... No es un relato inventado, sino confirmación de los mensajes anteriores, explicación detallada de todo, dirección y misericordia para gente que cree” (C. 12:111)⁵⁸. E Ibn Barraqān nos dice: “La experiencia simbólica (*‘ibra*) se realiza, según la Ciencia y el corazón, a través [de la percepción] con la inteligencia interior del corazón (*lubb*)” [ms. *Tafsīr Yusuf Agha* 4745, fol. 92b]. La mayoría de los que son perspicaces han de encontrar el origen de su existencia en el otro mundo. Para ello han de hacer una transposición sobre lo mencionado y contemplarlo a la luz de su sentido oculto, pues toda cosa y expresión es un signo que señala a ese sentido trascendente⁵⁹, y observar este mundo como un reflejo del Otro para poder deducir aspectos que están en otro plano.

55 Véase Nettler, Ronald L., *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets. Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Cambridge, Islamic Texts Society, 2003, pp. 2-17. Sobre esta noción del *i‘tibār* en Ibn ‘Arabī, véase, Véase, Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique (*i‘tibār*) selon Ibn Barraqān et Ibn ‘Arabī”, *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabi*, Bakri Aladdin (ed.) Damasco, Damasco, IFPO, 2008, pp. 157-59.

56 Véase Nettler, Ronald L., *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets*, p. 263. J. W. Morris traduce este término –*i‘tibār*– como “el ver las lecciones contenidas dentro de los seres creados”, basándose en el capítulo 69 de la *Futūḥāt*. En este capítulo Ibn ‘Arabī describe este término como el tercero de los cuatro posibles viajes espirituales: el viaje (en y con Dios) a través del conocimiento y la realización (*‘ilm* y *tahaqquq*); el viaje a través de los Nombres divinos por la adquisición de sus atributos y cualidades (*tahalluq*), que es el viaje en el descenso de los estados desde el primer estado (primer viaje); el tercer viaje a través de los seres creados viendo las lecciones contenidas en ellos (*al-i‘tibār*), que es un estado separado de los dos primeros; el viaje comprehensivo que integra estos tres viajes en sus estados –«que es el más prodigioso de los viajes a través de los seres creados, aunque el primer viaje (en y con Dios) es el más inmenso y sublime de todos». Véase, Morris, J. W., *The Reflective Heart*, Louisville, Fons Vitae, 2005, p. 32.

57 P. Nwiya lo recoge como la llamada que recibe el corazón para interpretar el mundo. Véase *Exégèse coranique et langage mystique*, pp. 34, 178, 302, 303 y 329.

58 Traducción de J. Cortés.

59 Véase, Gril, D., “L’interprétation par transposition symbolique (*i‘tibār*) selon Ibn Barraqān et Ibn ‘Arabī”, *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabi*, Bakri Aladdin (ed.) Damasco,

Ibn Barraqān comenta, en la Introducción a su *Īdāh* así como en su comentario a la azora de la *Fatiha* o “Madre del Libro”, cuál ha de ser la actitud de quien aspira a ese conocimiento, insistiendo en una llamada repetida al recuerdo del corazón (*dikr al-qalb*), a la escucha del corazón (*hudūr samā‘ al-qalb*)⁶⁰, al mismo tiempo que a la meditación (*tadabbur*) del intelecto (*aql*) sobre los signos del Universo y los versos del Libro, en un movimiento constante de este mundo hacia el otro. Y dice: «Quien reflexiona con lo más profundo de su interior (*lubb*) vacío y un corazón contemplativo (*qalb ṣāhid*)» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 96a] puede comprender (*fahm*)⁶¹ mejor los significados del universo coránico. El corazón que se ha liberado de cualquier idea preconcebida y de las capas del óxido vuelve a su disposición natural (*fitrā*). A la vez, nos advierte que toda mirada, reflexión y meditación deben ser corroboradas por la enseñanza (*ibra*) presente en el Corán. [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 28a].

Porque el Corán «es la síntesis de las contemplaciones (*ṣawāhid*). Es un Libro manifiesto a las miradas, cuyas líneas están claras para que las lean los que están despiertos y comprenden con inteligencia que es solo la copia de la Madre del Libro, una clarificación de su prototipo original que ha sido copiada para la gente dotada de intelecto». [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 22a].

En definitiva, el *Īdāh* es concebido como una guía al “lector atento”: el que recita debe elevarse hacia lo que él llama la “lectura superior” (*al-tilāwa al-‘ulyā*)⁶² y hacer una inmersión total en el universo del Corán, donde el Libro es una síntesis y una exposición de las verdades universales y concretas, a las que el que recita puede acceder desde una vía ascendente, de modo que contemple la dimensión cósmica e interior del Corán. En ella, el Libro, el Universo y el Hombre son tres aspectos de una misma realidad. El hombre, como

Damasco, IFPO, 2008, p. 153.

60 Una de las maneras (*ādāb*) que los sufies trataron de cultivar fue el respeto y la meditación a la hora de recitar o escuchar el Corán, para así lograr comprender los significados más profundos; esto está ligado con la importancia de “estar presente con el corazón” (*hudūr al-qalb*); por eso en el Corán se dice: “Una Escritura que te hemos revelado, bendita, para que mediten en sus alejas y para que los dotados de intelecto se dejen amonestar” (C. 38:29), “Hay en ello, sí, una amonestación para quien tiene entendimiento, para quien aguza el oído y es testigo” (C. 50:37). Esta idea está presente desde los primeros sufies de renombre. Cf. Abū Naṣr al-Sarrāq, *Kitāb al-luma‘ fī l-taṣawwuf*, R. A., Nicholson (ed.), Gibb Memorial Series nº 22, London, Luzac, 1963, pp. 73 y 80; Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūṭ al-qulūb*, Beirut, Dār al-Ṣādir, 2003, vol. 1, capítulo 16; Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1989, vol. 5, pp.121-3.

61 Este entendimiento o aprehensión sutil es parte de este método interpretativo, es la capacidad para llegar a los significados más originales, al corazón (órgano sutil, capaz de recibir esos significados), donde se manifiesta Dios.

62 Este entendimiento o aprehensión sutil es parte de este método interpretativo, es la capacidad para llegar a los significados más originales, al corazón (órgano sutil, capaz de recibir esos significados), donde se manifiesta Dios.

microcosmos, es el intérprete de esos versos y letras del Libro de la existencia. Ibn Barraqān sostiene que, en el pacto primordial, el ser humano ha sido investido, desde su creación, con la capacidad para percibir la Verdad, tanto la que está presente en la Revelación, como la que está presente en el mundo, por la cual el mundo ha sido creado (*al-Haqq al-mahlūq bi-hi*). Este concepto, que luego tomará Ibn ‘Arabī, se convierte en el eje central sobre el que gira el comentario: la presencia de la Verdad en toda la Existencia, manifestada bajo la forma de las criaturas, regidas por los Nombres y Atributos divinos. El ser humano completo, el que ha recobrado sus propiedades adánicas, que es reflejo del Siervo universal (*al-‘abd al-kullī*), es el que descubre esta Verdad presente en todas las cosas y actúa en consecuencia.

El *Haqq* envuelve toda la creación, no hay nada hecho en vano. Por ello Ibn Barraqān invita a la reflexión y la contemplación de la manifestación. En ese sentido, la Naturaleza juega un papel importante en su exégesis: Sus frecuentes referencias a los signos del cosmos suscitan una reflexión sobre el mundo que no es simplemente un interés de un conocimiento de los fenómenos naturales⁶³, sino que los considera muestras de la interpretación de la Realidad última y su correspondencia con el interior del ser humano. Cuando el Corán nos habla de todos los signos de la existencia dice: los ríos, las plantas, los minerales, las montañas, los astros, el Sol y las estrellas se mueven por Su orden; es decir, desde lo más alto a lo más bajo del universo pues todo lo que está escrito en él tiene significado. Pero tras ellos siempre está «aquellos que no puede ser concebido por la imaginación (*wahm*) ni ser mencionado» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 22a]. Es decir, la Realidad última a la que se refieren todos estos elementos naturales que son un medio que permite conocer a Dios.

La Verdad está siempre latente, según comenta al abordar algunas aleyas de la azora de los Bizantinos, tras describir la creación de las diferentes esferas de la existencia:

«Con esto pretende llamar la atención de Su palabra verdadera: “¿es qué no meditarán sobre ellos mismos?” (C. 30: 8) y continúa diciendo: “No ha creado Dios los cielos y la tierra y lo que hay entre ellos sino por medio de la Verdad” (C. 30: 8). Esta reflexión (*tafakkur*) sobre el ser humano le hace ganar el conocimiento de Dios y el conocimiento del encuentro con Él. Si medita sobre él mismo y sobre la existencia a la que se enfrenta en las diferentes etapas de su creación en este devenir, desde su inicio hasta su final, llegará al signo de su regreso a Él. Si observa en su interior y llega a la verdad de su propio ser, obtendrá el conocimiento de Dios –exaltado sea–, como dijo el

63 El Corán hace numerosas llamadas de atención a los procesos de la naturaleza: el giro de los astros y de los planetas, la sucesión del día y la noche, las plantas, los animales, la concepción y el desarrollo de los seres, las formas y la infinidad de posibilidades que se dan en el cosmos. Todo ello son signos externos de la creación.



enviado de Dios –la paz y las bendiciones sean con él–: Quien no se conoce a sí mismo no conoce a su Señor⁶⁴ [...]» [ms. Mahmut Paşa 4 (2ª parte), folios 53b-54a].

Pero este mundo permanece sujeto a la dualidad, que no deja de ser una relación, entre el aspecto exterior (*zāhir*) y el interior (*bātin*). Así nos dice el *šayh* Ibn Barrāğān que el reino (*mulk*) tiene dos aspectos: uno exterior y otro interior que permanece oculto, como puede ser la Otra Vida [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 91b], aunque hayas contemplado miles de cosas existentes (*mawgūdāt*) o hayas viajado por la Tierra hasta los rincones más alejados [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 23a].

Pues «todo en la existencia tiene un exterior (*zahr*), un interior (*baṭn*), un derecho (*haqq*) y una realidad (*haqīqa*). Y su exterior es lo que lleva consigo (*mustashab*) y su interior es lo que se oculta. Dios ha hecho obligatorio creer en ello. De tal manera que la muerte es el estado en el que la vida oculta su existencia, del mismo modo que la vida es la situación en la que la muerte oculta su derecho a existir [...] y [alude a la cita coránica] “Todo lo hemos creado en parejas, quizás así recordéis” (C. 51: 49). Has de penetrar [en ello] y comprenderlo con perspicacia, pues es la maravilla más maravillosa...» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 25b]. De la misma manera, la noche se oculta con la aparición del día y el día con la manifestación de la noche. “La noche cubre al día” (C.13: 3) [y viceversa] [...]. Así, los pares de opuestos son signos de lo que ha hecho su Creador, exaltado sea: son un signo en la Otra vida de la manifestación de la Verdad evidente (*al-Haqq al-mubīn*)» [ms. Mahmut Paşa 3, fol 25a-25b].

De esta manera, una de las características de la creación es que todo se oculta en su contrario. Por tanto, cada uno de los estados y situaciones de esta vida oculta y/o refleja las situaciones análogas de la Otra: el perjuicio, los males y las penalidades de este mundo ocultan los castigos del Infierno; y los deleites varios, la alegría, el regocijo reflejan el Paraíso y lo que hay en él [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 25b-26a]. Esta relación analógica para Ibn Barrāğān es una expresión de la creación de este mundo a semejanza del Otro.

«Todas las criaturas y el conjunto de los actos (*mafūlāt*) ocultan al Actor, al Creador, ensalzado sea, y a Él pertenece la alabanza. [...] Las voluntades, la vida y quienes son descritos por ellas ocultan al Vivo, [...] a Quien aumenta los dones; [...] El dominio, los reyes y los que están bajo su reinado ocultan al Rey, el Verdadero Soberano. El sentimiento de cariño (*'atf*), la unión (*wasla*), la santidad (*walāya*), la piedad (*birr*) y el amor (*mahabba*) ocultan al Dador de

64 Desde el punto de vista de la transmisión, este hadiz no es reconocido por todos como auténtico (cf. Al-'Ağlūnī, *Kaſf al-ḥijāt*, Damasco, Maktabat al-'ilm al-ḥadīt, 2001, vol 2, p. 262), pero Ibn 'Arabī, que lo comenta muy a menudo, lo considera como autentificado por su significación.



Amor (*al-Wadūd*) [...] El restablecimiento de lo que está oprimido (*mağbūr*) oculta al Restablecedor (*al-Ğabbār*); la opresión (*qahr*) oculta al [nombre] verdadero Victorioso; el agradecimiento y el agradecido y la fe ocultan [...] al que Concede el agradecimiento (*al-Šakūr*);» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 24b].

Asimismo, las cualidades que presentan los seres vivos en este mundo velan los Atributos divinos. De este modo dice el *šayḥ* Ibn Barrağān que todos los Nombres divinos se insertan en la creación como los espíritus en los cuerpos y sus efectos en el mundo ocultan los Nombres sublimes. Y lo mismo ocurre con los atributos (*sifāt*) del cosmos y sus cualidades (*nū’ūt*). En los portadores encontrarás que su contenido oculta los Atributos elevados. Puesto que los Nombres indican cuáles son los Atributos, y a éstos los conocerás por su descripción. Todos los seres celestes y terrestres son fundamentalmente entidades lingüísticas llamadas a ser leídas y descifradas. La cosa es indisociable del nombre que la expresa, pues su nombre es la cosa. Éste es el sentido oculto de las cosas y los nombres que el Corán esclarece para aquellos que lo saben escrutar. La palabra te hace saber quién es el que habla.

Por ello, desde un punto de vista operativo los Nombres —eje central del *Comentario*— son la llave para la percepción espiritual del mundo, y la clave que posibilita la hermenéutica espiritual del Libro. Estos Nombres divinos son la esencia del Corán, a la que nuestro autor denomina el “Incommensurable Corán” (*al-qur’ān al-‘azīm*), y están repartidos por todo el Corán; a su vez el “Incommensurable Corán” es también la esencia de la primera azora del Corán: la “Madre del Corán”⁶⁵ o “Las siete repetidas”.

Ibn Barrağān alude con frecuencia al relato del hadiz del Cálamo⁶⁶ explicando que Dios se manifiesta a través de Su palabra, que es lo que escribe el Cálamo. Todas las criaturas son esos nombres, atributos y acciones divinas que se escriben en la Tabla guardada, tal y como

65 Esto recuerda al comentario de al-Tustarī de la cuarta aleya de la azora al-Zuh̄ruf (C. 43) –en cuyo inicio también aparecen las letras *hā’- mīm-* donde dice: «y está en la Escritura Matriz (*umm al-kitāb*)», y explica que la “Madre del Libro” es la Tabla Preservada (*al-lawh al-mahfūz*). Véase al-Tustarī, Sahl, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, El Cairo, Dār al-Kutub al-Garbiyya al-Kubrā, 1911, p. 140. Aquí asimila pues la Matriz del Libro a la Tabla Preservada que antes ha asociado a las letras *hā’- mīm*. La letra *hā’* es la última de la palabra *lawh* y la *mīm* es la primera de *mahfūz*. Al-Tustarī también explica, por alusión y analogía, la relación entre la trascendencia divina y el mundo, por la intermediación de la Palabra y del Libro; y señala que la Madre del Libro es la matriz de la Revelación, donde están inscritos todos los seres del mundo. Véase, al-Tustarī, Sahl b. ‘Abd Allāh, *Risālat al-ḥuriyf* (*Fasl fī l-Qur’ān*), M. K., Ġāfar (ed.), *Min al-turāṭ al-sūfi li-Sahl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī*, El Cairo, Dār al-Ma’ārif, 1974, pp. 366-371.

66 Esto hace referencia al hadiz que relata que Dios creó primero el cálamo y luego la Tabla Preservada; y luego ordenó al cálamo que escribiera y éste preguntó: «¿Qué escribo? Y Dios le dijo que escribiera Su conocimiento de la creación, la medida de todas las cosas (*taqdīr*) y de lo que es, fue y será», Abū Dāwūd, *Sunan*, “Kitāb al-sunna” (nº 41), cap. 17, nº 3702.



el Corán es el Libro que recoge la Palabra divina. La presencia de los Nombres divinos en la Creación constituye su principio y lo que permite reconocer o recordar al Creador en ella, de igual manera que los Nombres divinos, dentro de todo el Corán, son lo que rige al resto de palabras divinas que allí son mencionadas⁶⁷. Estos Nombres son el elemento constitutivo y rector, el principio a partir del cual se construye el resto del discurso de Dios.

2. EL CORÁN COMO TEOFANÍA EN EL CORAZÓN

El corazón, como ya se ha expuesto, es uno de los elementos fundamentales a la hora de interpretar y recibir el mensaje divino. La “escucha del corazón” es la que conecta con la Divinidad, por lo que podemos afirmar que el corazón es el mediador, la conciencia entre el significante y el significado. En este sentido, expone Ibn Barragān en su *Comentario* lo siguiente:

«Debes saber que la Existencia entera tiene una apariencia exterior sensible, que es la Tabla guardada; la Revelación es la que reúne en sí el Sol de lo que está oculto. Gracias a ella se revela la Tabla guardada a la visión interior del corazón (*baṣar al-qalb*), y se hace inteligible a la razón (*dīhn al-‘aql*). El siervo interior (*al-‘abd al-bātin*) es el que percibe las visiones ocultas (*yubṣir al-mubṣirāt al-gāiba*), que proceden de la Tabla guardada, como si las percibiera de forma totalmente manifiesta. La fe ocupa la morada, en este mundo, del Sol; si [éste] no sale, la vista no ve nada y ninguna acción cumple la función que se le exige. Pero si el Sol sale se perciben las visiones y es bien guiado por su camino. Del mismo modo, si la fe brilla, la visión interior (*baṣīra*) del siervo percibirá la Tabla guardada, con el permiso de Dios, y se mostrará como un espejo de este mundo y del otro. Le guiará en ambos caminos [de este mundo y del otro] hacia su objetivo. Y esto es así en la medida de la pureza de la fe [que limpia] las impurezas y [aleja] las dudas y cuya lucidez despeja lo que las pasiones nublan. La Revelación es el Sol de la fe. Ten fe y disciplina, medita sobre la Revelación, el Libro de Dios y las palabras del Profeta -la paz y las bendiciones sean con él- y sobre la luz que hay en ambas [el Corán y el hadiz], habita sus principios, vacía tu corazón y libéralo. Tras ello mira detenidamente con la visión interior de tu corazón, y verás maravillas» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 24a- 24b].

El lector, por tanto, debe llevar a cabo un esfuerzo constante en él mismo por interiorizar la percepción exterior hacia el significado interior que toda cosa guarda, de la vista (*baṣar*)

67 Al-Tustarī también considera que el Corán es la cualidad por excelencia, ya que contiene todos los Nombres divinos y, por su intermediación, hace volver toda cosa a la Cualidad divina.

:::

hacia la visión interior (*baṣīra*), pues todas las facultades del hombre son imprescindibles para la lectura simultánea del Libro y del mundo: «Todo lo que está oculto se comunica por el Corán y la Revelación» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 28a].

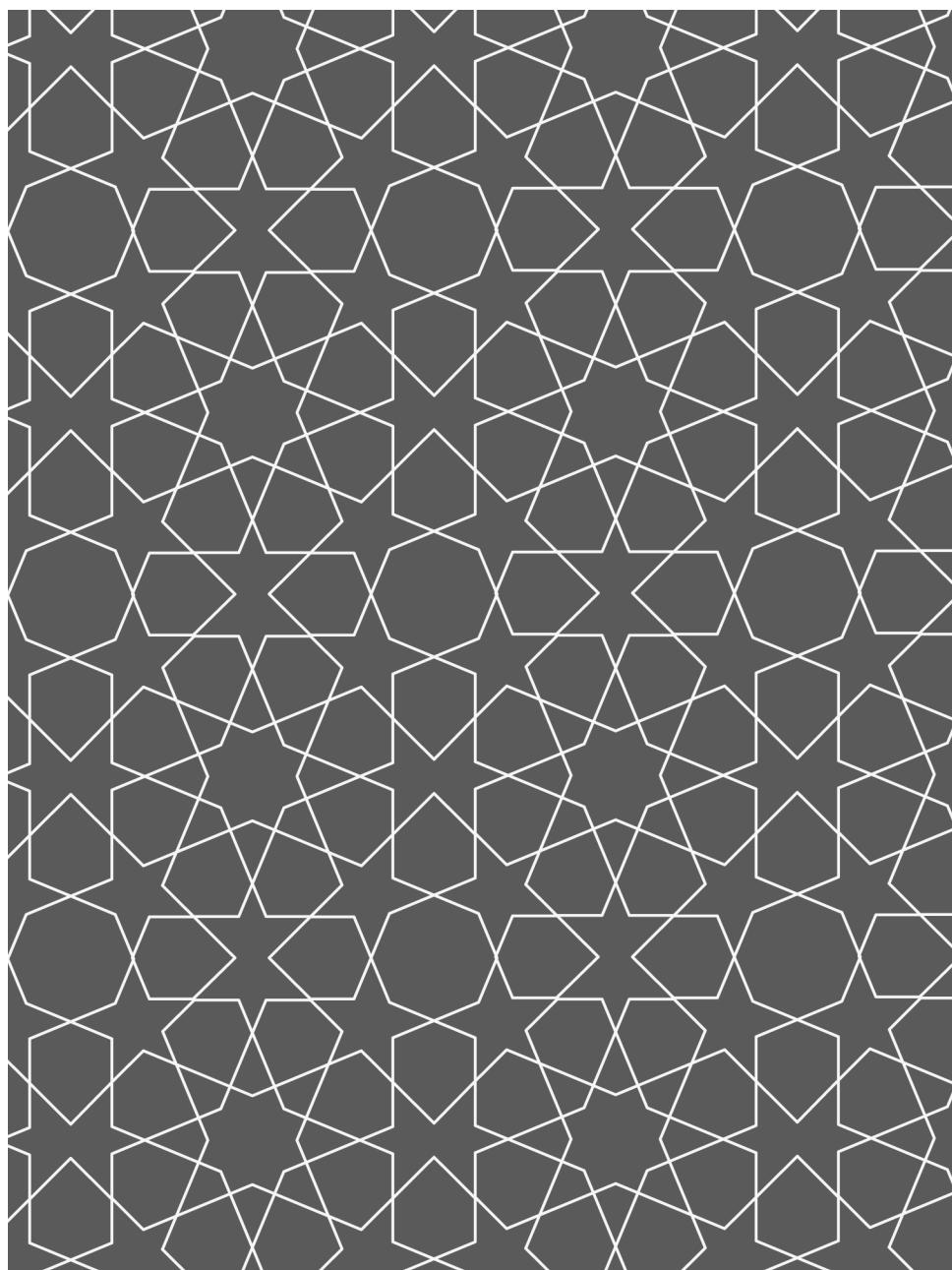
El hombre que ha alcanzado este grado de realización es capaz de recibir y escuchar la palabra divina, tanto en el Libro como en el Universo, interpretarla y observarla como una teofanía en su corazón. Siendo ésta otra de las maravillas a las que nos abre este *Comentario*: el potencial del ser humano al leer el Corán como siervo perfecto que puede acceder a esa interpretación y aspirar a esa lectura superior. Para Ibn Barraqān la idea del Corán increado no es solo un dogma de fe, es también una cuestión operativa. Lo que trata de hacer comprender es que cuando el Corán es recitado, se está produciendo una teofanía por medio de quien la recita. Evidentemente para alcanzar ese grado hay que pasar por diferentes estaciones (*maqāmāt*) y estados (*ahwāl*) en la vía espiritual. El progreso y el ascenso hacia Él en la lectura vienen por una interiorización de la Palabra divina, porque es Dios mismo, a través de la boca de su siervo Quien pronuncia esta palabra (locución teopática). Por eso una de las funciones de las letras del Libro es la de marcar el límite entre lo humano y lo divino, y asignar al hombre el lugar que le corresponde según su estado donde no es más que un receptáculo de la Palabra. A pesar de la aparente capacidad del ser humano, es Dios mismo el que se alaba a Sí mismo con su recitación. Tal y como explica Ibn Barraqān en su comentario a la *Fatiha* [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 13a], citando un famoso hadiz *qudsī*, en el cual Dios responde a quien recita esta azora, reconociendo la alabanza, hasta que Dios se hace cargo del siervo. También en el comentario de la azora de la Vaca, dice de manera más resumida:

« [...] Todo el Corán es la palabra de tu Señor, Elevado y Exaltado sea, Su palabra que te ha sido recitada. Así que reconoce quién y ante Quién estás. Haz que tu escucha sea excelente (*ahsin al-istimā'a*), y ensalza, tú también, Su recitación sobre ti» [ms. Mahmut Paşa 3, fol. 24b].

Podemos concluir que el modelo que Ibn Barraqān invita a seguir podría compararse al de un espejo: “El hombre no ve se ve más que a sí mismo, pero puede descubrir en él su dimensión universal, visión interior y descubrimiento del mundo, mirando el Libro y su reflejo cósmico”. Así, el Libro constituye un *barzah* o istmo entre el intelecto y el entendimiento humano y el conocimiento divino de las cosas tal y como son en sí mismas; y de alguna manera, Dios provee de forma providencial y por Su don, gracias a los cuales el hombre puede llegar a conocer las cosas en sí mismas fuera de su apreciación subjetiva. Ibn Barraqān nos abre la puerta a una lectura provechosa, no formal, para experimentar en nosotros mismos la percepción espiritual como lo han hecho otros maestros sufies que han mostrado cuál es la verdadera naturaleza humana y cuál es la guía.

EL MUNDO COMO MAESTRO: LA SANTIDAD
NATURAL DE LOS SERES «IRRACIONALES»

Fernando Mora Zahonero



⋮

Ibn ‘Arabī nos transmite, en muchos de sus escritos, la imagen de un universo dotado de vida, inteligencia y lenguaje y, en virtud de la percepción de las teofanías o manifestaciones divinas, de que disfrutan buena parte de sus moradores, imbuido en su conjunto de un estado de santidad natural. Tanto los seres animados como los aparentemente inanimados, tanto piedras y flores como animales e incluso nuestros sentidos, miembros y órganos corporales, todo se halla, según declara el Corán y según el propio testimonio del gran maestro murciano y de otros sabios como él, traspasado por la vida, la conciencia, la palabra y la alabanza. Al-Gazālī, por ejemplo, señala que «la tierra está viva y posee un lenguaje».¹ Es esta una visión del mundo que, si bien puede resonar con otras concepciones ancestrales (como la creencia chamánica de los pueblos aborígenes de que todas las cosas están habitadas por espíritus o incluso los objetos animados y los animales parlantes de la literatura fantástica), se articula, en el caso del islam en general y de Ibn ‘Arabī en particular, en torno a la noción central de adoración a Allāh.

En concreto, la inteligencia de los animales es objeto de abundantes alusiones en el libro sagrado. Es un cuervo, por ejemplo, el que enseña a Caín el modo de inhumar a su hermano (5:31), instruyéndole así sobre una de las ramas de la ley religiosa (*śari‘a*), que en principio tan sólo los enviados están capacitados para transmitir. Se afirma de las abejas que han sido inspiradas por Dios para establecer sus moradas en montañas, árboles y habitaciones humanas (16:68-69). Por su parte, las aves e incluso las montañas participan, sujetas por la orden de Allāh, de las alabanzas del canto del rey David (21:79; 34:10; 38:17-19). Y se dice del rey Salomón que conoce el lenguaje de los pájaros (27:16), añadiendo también que su ejército está formado por genios, hombres y aves (21:17). En aleyas posteriores, Salomón entabla diálogo con una hormiga (21:18-19) y parlamenta asimismo con la abubilla, que le trae noticias de la reina de Saba (21:20 *y sig.*).

Varias son las tradiciones que atribuyen al Profeta la percepción de este proceso de comunicación universal e incluso un diálogo fluido con diversos tipos de objetos, plantas y animales. Un hadiz recoge que, en La Meca, había una piedra que saludaba a Muhammad ya desde antes de que se produjese la Revelación,² mientras que otros hadices nos hablan de su peculiar relación con montañas, camellos, troncos y diversos enseres comunes, como cuerdas e incluso la ropa que vestía. Debemos señalar que los sabios sufíes derivan buena parte de sus conocimientos de la interiorización, hasta encarnarlos completamente, de los múltiples sentidos contenidos en cada una de las aleyas coránicas y los episodios de la vida del Profeta. Este es el caso, por ejemplo, del célebre *ṣayyid* Abū Madyan, quien se retiraba, cuando sólo era un estudiante en Fez, a un lugar solitario cada vez que aprendía una aleya del Corán o un hadiz, y los ponía en práctica hasta alcanzar la iluminación (*fath*) propia de ese versículo o de esa tradición profética.³ Y éste es, sin duda, el método de lectura contemplativa seguido por Ibn ‘Arabī y por la mayoría de los sufíes. Es algo que debemos

.....

tener muy presente al leer afirmaciones como las que siguen. Ésta es también, a fin de cuentas, la visión del mundo que, según el sufismo y basándose en el mensaje profético, tienen las personas que han alcanzado la iluminación o plena apertura a la realidad.

«LE GLORIFICAN LOS SIETES CIELOS, LA TIERRA Y SUS HABITANTES»

Por su parte, declara Ibn ‘Arabī: «Hemos escuchado, al principio de nuestra vida espiritual, que las piedras glorifican a Allāh y le invocan».⁴ Esas palabras se hacen eco de otras que también recoge el Corán: «Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación» (17:44). Y asimismo: «¿No veis que glorifican a Allāh quienes están en los cielos y la tierra, y las aves con las alas desplegadas? Cada uno sabe cómo alabarle y cómo glorificarle» (24:41).

Las referencias a este acto universal de glorificación de lo Real no faltan en el texto sagrado. Sin embargo, es un acto que no se circunscribe a los objetos y seres externos, sino que atañe también, como ya hemos apuntado, a los diferentes miembros y órganos que constituyen el cuerpo humano, puesto que están dotados de inteligencia y palabra propias que evidenciarán el Día de la Resurrección, cuando deban, como declara el libro sagrado, testificar de todas las acciones de sus presuntos dueños, como, por ejemplo, en la siguiente aleya: «El día en que cerremos su bocas y nos hablen sus manos y sus pies de lo que estaban haciendo» (36:64). Y también esta otra: «Hasta que, llegados a él, sus oídos, sus ojos y su piel atestiguarán contra ellos de sus obras. Y ellos dirán a sus pieles, “¿Por qué presentáis testimonio contra nosotros?” Y ellas responderán, “Allāh nos ha hecho hablar como ha hecho que todas las cosas hablen”» (41:20). Ahora bien, sólo aquello dotado de inteligencia, nos dice Ibn ‘Arabī, tiene la capacidad de testimoniar. Nos hallamos, sin duda, ante una perspectiva del cuerpo muy alejada del pozo de inmundicia y pecado en que acabaron convirtiéndolo tradiciones religiosas y filosóficas de corte más dualista. En el islam, la experiencia de la unidad (*tawhīd*) no deja lugar a una separación absoluta entre materia y espíritu. En su propia naturaleza, el cuerpo es un testigo puro e imparcial, en comunión directa con la fuente de la realidad, que no sólo contiene nuestra historia, sino que acabará, tarde o temprano, delatándola.

Tan sólo los seres humanos y los *ginn* (entidades sutiles de naturaleza ígnea que habitan el planeta desde mucho antes de la aparición de nuestra especie) se hallan excluidos, en principio, de ese acto de adoración general debido, si hacemos caso a nuestro autor, a las limitaciones inherentes a la facultad racional (*‘aql*). La adoración que *ginn* y seres humanos rinden a Allāh es voluntaria, gozando de hipotética libertad para someterse o no, mientras que la adoración del resto de los habitantes del cosmos es intrínseca a su naturaleza y no pueden sustraerse a ella. De ese modo, la adoración espontánea que profesan los diferentes reinos de la naturaleza es la llamada «adoración esencial» (*‘ibāda dātiyya*), la cual se cumple,

a diferencia de la adoración aprendida o circunstancial, propia de las diferentes tradiciones religiosas, como un factor indisociable de la existencia que nada ni nadie se encuentra en disposición de rechazar.

Para los místicos sufíes, las cosas no alaban y glorifican a Dios porque existan y estén vivas, sino que existen, están vivas —y también diríamos que provistas de elocuencia natural— porque alaban y glorifican a Dios en primer lugar. Eso es, al menos, lo que indican las siguientes palabras, en las que se establece una relación indisoluble entre alabanza y vida: «Es Él quien otorga la vida a cada cosa, y no existe cosa alguna que no esté viva, puesto que no hay nada que no alabe a Dios».⁵ Aunque, técnicamente hablando, cabe distinguir en el discurso akbarí entre glorificación (*tasbīḥ*) y alabanza (*hamd*), ambas se hallan estrechamente ligadas en varias aleyas coránicas y forman parte —junto a la postración, la invocación, la sumisión, etcétera— del mismo proceso de adoración universal. En el Corán, por ejemplo, podemos leer afirmaciones como «Glorifícale a través de la alabanza de tu Señor» (110:3). Y puntualiza nuestro autor que «un ser vivo sólo puede glorificar a Allāh conociendo aquello por lo que le glorifica»,⁶ lo cual implica que ese acto espontáneo de glorificación y alabanza no sólo dota de inteligencia y palabra a los seres denominados «irracionales», sino que está basado en la percepción teofánica que de la realidad divina tienen todos y cada uno de ellos. Así pues, ese acto de adoración primordial es simultáneo con la manifestación de Dios (*al-taǵallī l-ilāhī*) a cada criatura, ya que nadie puede conocerle a menos que Él se le muestre, y entonces la criatura le conoce a través de lo que ella es y de su propia capacidad para recibir la revelación, porque tampoco nadie, salvo Él mismo, puede conocerle tal como es.

El hecho de que esta revelación teofánica sólo se manifieste —como subraya Ibn ‘Arabī— a aquello que es en apariencia irracional, como objetos inanimados, plantas y animales,⁷ reviste importantes implicaciones hagiológicas al convertir a este tipo de seres en acreedores de un estado de santidad natural. El término «santo» (en árabe, *quds*; en griego, *hagios*) abarca, en este contexto, no sólo a los individuos considerados habitualmente como tales, en el sentido general del término, sino que todas las criaturas —a excepción, claro está, de seres humanos y *gīnn*— son virtualmente santas.

En primer lugar, como acabamos de señalar, los moradores de los reinos naturales perciben directamente las manifestaciones teofánicas de Allāh y le glorifican y alaban continuamente, cumpliendo de ese modo con una de las funciones propias de la santidad, que es la adoración permanente. En segundo lugar, para mostrar la especial situación de que hacen gala este tipo de criaturas, Ibn ‘Arabī escribe también, en otro lugar, que tienen la capacidad de interceder por nosotros porque, entre los seres dignos de interceder por los hombres ante el Juicio divino, en el Día de la Resurrección, están «ángeles, enviados, profetas, santos,

| . . . |

creyentes, animales, vegetales y minerales».⁸ Y, por su parte, un hadiz afirma, en la misma tónica, que «Allāh, sus ángeles y los habitantes del cielo y la tierra, incluso la hormiga en su agujero y también los peces, envían bendiciones a quienes se dedican a enseñar a la gente». Es este —puntualiza el gran maestro murciano— un tipo de conocimiento que sólo puede derivarse de la fe y el develamiento.⁹

Pero el universo no sólo está traspasado por la vida y la alabanza e imbuido de santidad, sino gobernado también por la palabra articulada, ya que la adoración que todos los seres dirigen a su creador está expresada en lenguajes plenos de sentido, aunque resulten ininteligibles para el común de los mortales. Así, prosigue diciendo Ibn ‘Arabī que «no existe cosa alguna, seca o húmeda, fría o caliente, piedra, planta o animal, que no glorifique a Dios con un lenguaje específico a su clase».¹⁰ Y recoge en otro pasaje: «Cada cosa creada posee un lenguaje determinado, enseñado por Dios, que puede ser escuchado por quienes acceden a este tipo de percepción».¹¹ Y las personas capaces de acceder a esta percepción extraordinaria no son los seres humanos en general, sino quienes han abierto completamente su corazón y sus sentidos y han recorrido ya un buen trecho en el sendero de la sabiduría.

La presente visión animada del cosmos presupone también que, dada su inteligencia y lenguaje, las diferentes especies naturales no sólo están provistas de un conocimiento instintivo, sino también organizadas como comunidades complejas dotadas de sus propios enviados religiosos. «En cuanto a los animales —escribe—, Dios les ha conferido una ciencia de Él, un lenguaje y una alabanza de manera innata. Conocen la alabanza y la plegaria que les es propia de acuerdo a su especie y tienen su modo exclusivo de invocación. Los animales poseen, en suma, una ciencia en sí mismos de todo lo que es esencial para la fe y la vida religiosa. Dios les ha revelado directamente todo aquello que conviene a su naturaleza; y eso constituye “su libro y su sunna”».¹² Y explica, en términos parecidos, a propósito de los minerales:

«Tienen el conocimiento de Allāh y su lenguaje en el mundo que les corresponde. Cuentan con su propio horizonte y esfera específica, así como con mensajeros de su especie. Ellos son —según nosotros— una comunidad en la que algunos de sus miembros se distinguen por su excelencia».¹³

Pero la cosa no se detiene ahí, porque también las letras del alifato están impregnadas de vida y conforman un tipo de comunidad cuyos miembros se someten a la ley religiosa, cuentan con enviados de su misma naturaleza y manifiestan, paradójicamente, su propio modo de expresión. El mundo de las letras —en donde, según nuestro autor, cada letra es, a su vez, un mundo— «está dotado del lenguaje más puro y de la elocuencia más clara».¹⁴

La imagen global que nos transmite lo dicho hasta el momento es que los límites entre objeto y sujeto, las barreras que separan mundo y lenguaje, se difuminan y acaban estallando ante la mirada del santo. Vivimos inmersos en un universo que habla y utilizamos un lenguaje vivo. El cosmos, que es fruto de la palabra divina (el imperativo existenciador «sé»), se transforma en un océano de verbos vivientes y de mundos, criaturas y objetos que glorifican, alaban y obedecen a Dios sin titubear y participan, en un grado insospechado para los humanos, de las cualidades divinas de vida, palabra, inteligencia e incluso santidad.

Para encontrar la explicación metafísica de que la vida fluye por doquier debemos remontarnos a la estructura de los nombres divinos. Porque es, en última instancia, el contagio de la vida absoluta el responsable de que, aun el átomo más pequeño e incluso cada letra del lenguaje estén dotados de conciencia y palabra y del poder de glorificar a Allāh. De entre los nombres divinos, el nombre el Viviente (*al-Hayy*) antecede en rango ontológico al resto, siendo el primero y, por tanto, el más inclusivo de los nombres raíces, lo cual significa que la totalidad del cosmos (visible e invisible) está traspasada por la vida, si bien su presencia ubicua resulta imperceptible al ojo ordinario. En cambio, para el oído afinado del santo —el arquetipo del ser humano perfecto— que ha purificado las puertas de la percepción y despejado el ojo del corazón, cada cosa y cada criatura, por más insignificantes que nos parezcan, se hallan inmersas en un acto espontáneo de adoración, acompañado por un cántico de alabanza sin fin.

Por eso, lo excepcional no es tan sólo que las entidades que pueblan el universo, incluidas las piedras, estén vivas, hablen y adoren a Dios, sino que haya individuos capaces de escucharlas y entenderlas. Y es que las declaraciones de Ibn ‘Arabī sobre este particular no están basadas en la percepción ordinaria, sino en la experiencia directa que del asunto tienen los «gnósticos» (*ārifūn*) y las «gentes del develamiento» (*ahl al-kaṣf*), quienes perciben realmente el habla de todas las cosas y constatan de manera inmediata que todo vive y está dotado de inteligencia. Para ellos, el mensaje divino no es una cuestión de fe, sino de experiencia directa, una experiencia a la que se accede normalmente en el curso del retiro espiritual (*ḥalwa*) consagrado exclusivamente al recuerdo (*dikr*) de Allāh.

En *La epístola de las luces*, por ejemplo, Ibn ‘Arabī señala que una de las primeras realizaciones alcanzada por la persona que emprende el retiro en completa soledad es la comprensión de las propiedades positivas y negativas que atesoran los habitantes de los dominios mineral, vegetal y animal, así como la constatación inmediata de que todos ellos alaban a Dios en sus propios lenguajes distintivos. Según explica, la persona retirada, entregada al recuerdo del nombre de Allāh, va atravesando, en una suerte de viaje interior caracterizado por la disolución de la conciencia ordinaria, los diversos reinos naturales y se le van desplegando los conocimientos relativos a sus propiedades beneficiosas o perjudiciales. La persona

.....

en retiro debe, en cualquier caso, insistir en su invocación refugiándose únicamente en el recuerdo de Allāh para proseguir su viaje, a través de estos dominios existenciales, sin quedarse atrapado en ninguno. Y explica en este sentido:

«Todo tipo de criaturas te enseñarán su proclamación de majestad y alabanza. Pero presta atención a lo siguiente. Si percibes que todos estos mundos repiten el mismo *dikr* que tú repites, tu percepción no es real, sino imaginativa. Es tu propio estado el que se manifiesta en todo lo que existe. Pero, cuando captas en ellos las variaciones de su propio *dikr*, la percepción es auditiva».¹⁵

Conviene subrayar, a la hora de atender a lo que dicen las cosas, la distinción entre imaginación y realidad. Si el contemplativo oye su propio *dikr* personal, está siendo víctima de sus proyecciones mentales pero, cuando escucha el *dikr* distintivo de los diferentes tipos de seres, está teniendo una percepción real. Porque no es el yo el que debe proyectar sus ideas preconcebidas en el mundo, sino éste el que debe ser descubierto en uno mismo. Además, se produce en este caso la paradójica situación de que el individuo retirado del mundo descubre en sí mismo todo un mundo y se encuentra, a la postre, en sociedad, puesto que cobra conciencia de que la realidad exterior e interior se halla, tanto fuera como dentro de los límites del retiro, poblada de entidades y objetos parlantes. Y algo parecido podemos decir acerca del silencio, porque quien recoge sus sentidos y acalla su mente hasta poner fin a todo ruido mental y diálogo interior se da cuenta de que el silencio absoluto es imposible, porque entonces adquiere la capacidad de escuchar el lenguaje de todas las cosas.

EL MUNDO COMO MAESTRO

El texto titulado *La epístola del espíritu de la santidad*,¹⁶ parcialmente vertido al castellano, aborda en su última sección el asunto de las distintas clases de adoración, citando entre ellas la adoración practicada por los moradores de los reinos naturales, de los cuales el ser humano ha recibido todas las cualidades que los caracterizan, así como sus atributos típicamente humanos. Este libro es célebre porque su sección intermedia (que es la parte traducida) contiene abundantes datos autobiográficos sobre la relación que, durante la primera mitad de su vida, estableció Ibn ‘Arabī con cincuenta y cinco maestros humanos (como las famosas Yasmīna de Marchena y Fātīma de Córdoba, así como Abū l-Abbās al-‘Uraybī, Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Kūmī, Ṣalīḥ al-Adawī y muchos otros) a quienes considera genuinos modelos de santidad, motivo por el cual recoge sus reseñas biográficas para que puedan servir de inspiración a sus lectores.

Pero lo que más llama la atención en dicho texto es que, además de estos preceptores humanos y modelos de perfección religiosa, aluda a sus experiencias espirituales con diversos objetos y animales. En este sentido, dedica varios párrafos de la última sección del libro a ilustrarnos con algunas vivencias personales, tan extrañas como dignas de mención, en referencia a los «maestros» de las comunidades mineral y animal que le ayudaron —tal como confiesa— a progresar en la vía del conocimiento, como, por ejemplo:

«Una cañería en un muro de la ciudad de Fez, que vertía el agua como el conducto de la Kaaba. Teniendo constancia de su adoración, me vi compelido a imitarla. También la sombra que se extiende desde mi persona y de la que aprendí las dos formas de adoración por ella practicadas. Asimismo, hemos tenido maestros entre los animales. Y entre aquellos de los que recibí más apoyo, había un caballo cuya adoración era admirable, el halcón, el gato, el perro, la abeja y otros. Siempre me atuve a su adoración del mismo modo que ellos la practicaban».¹⁷

La referencia geográfica a la ciudad de Fez nos indica que este tipo de raras vivencias tiene lugar antes de su abandono definitivo de al-Ándalus, un periodo vital muy fecundo en logros espirituales y marcado por profundos estados místicos. En la cita precedente, comprobamos también que, además de escuchar el lenguaje articulado de los distintos tipos de criaturas, es el conocimiento de la alabanza que todas ellas dirigen a Allāh, según su modo exclusivo de adoración, uno de los saberes perseguidos por el ser humano que aspira a la santidad, ya que le compete cultivar todas las maneras posibles de adorar lo Real. Y, de ese modo, tratando de aprender los actos de adoración de las diferentes criaturas, el santo, el amigo de Dios (*wali*) —el prototipo del ser humano perfecto y universal— acaba convirtiéndose en discípulo de todos ellos, hasta de su propia sombra.

Por más insólitos que puedan parecernos, los pasajes anteriores sirven para ilustrar, por un lado, que un genuino maestro como Ibn ‘Arabī —autor de más de cuatrocientos libros y heredero de santos y profetas— nunca deja de considerarse un humilde aprendiz hasta de las cosas más modestas y de los seres más insignificantes; y, por el otro, que, para aquellos que saben ver y comprender, el verdadero maestro (del que cualquier instructor humano sólo es un reflejo) reside en uno mismo y en todas partes.

Volviendo otra vez al caso del gran *ṣayḥ* Abū Madyan, citado al principio, hay un incidente relacionado con un cervatillo, que merece la pena traer a colación, dado que evidencia la profunda y armónica relación que mantenía con las criaturas salvajes: «El lugar que Abū Madyan había escogido para su retiro era una ruina en las montañas cercanas a la costa. Una gacela acudía a visitarlo regularmente y, lejos de sentirse asustada por su presencia,

lo olfateaba de arriba abajo y luego se acostaba a su lado. Un día, tras haberlo olsisqueado de ese modo, la gacela le lanzó una mirada desaprobadora y huyó. Abū Madyan se dio cuenta después de que el hecho de que portara encima una suma de dinero era lo que había provocado esa inusual conducta, y se deshizo del dinero de inmediato».¹⁸

Y, abundando en la idea de tener muy en cuenta la función pedagógica que, desde el punto de vista de la adoración a lo Real, cumplen minerales, vegetales y animales, escribe en *La epístola de la santidad*:

«Si un animal, perro, caballo, serpiente u otra especie de la comunidad animal te hace daño, si una rama u hoja de la comunidad vegetal te araña, si tropiezas con una piedra, te cae una de un muro, te tira alguna un niño o incluso cuando alguien lanza una piedra a otra persona y te da a ti, no te enfades en ningún caso y muéstrate ecuánime, vuelve a ti mismo, considera tu estado y aplícate la balanza de la justicia, teniendo en cuenta lo que Dios espera de ti en cuanto a observancia y presencia de Él; constatarás sin duda una carencia y una insuficiencia en la adoración que se te imponía en ese momento y que era la propia del ser —animal, planta o piedra— que te ha causado el daño».¹⁹

Si miramos hacia otras tradiciones espirituales, podemos encontrar una práctica similar, aunque con una finalidad distinta, en el sistema del Dzogchen del budismo tibetano, llamada «agotamiento de la conducta de todos los seres», en la que el yogui imita la conducta —como, por ejemplo, ladrar, aullar, correr, agazaparse, etcétera— de distintos animales y habitantes de los diferentes dominios de existencia. No obstante, el parecido es solamente superficial porque, si en el sufismo el objetivo es llegar a conocer la adoración de todas las clases de seres para glorificar a Allāh de todos los modos posibles, en el Dzogchen el practicante trata de liberarse de las semillas kármicas potenciales que le llevan a renacer una y otra vez, según la visión propia de la cosmología budista, en los seis reinos de existencia (dioses, titanes, humanos, animales, fantasmas hambrientos y seres infernales).

LA INTEGRACIÓN DE LOS REINOS NATURALES

Además de su propia adoración —señala también en el texto recién mencionado—, cada comunidad es responsable de la adoración y de las realidades que le preceden en el orden de manifestación temporal. Los vegetales, por ejemplo, deben desarrollar la cualidad que les distingue de los minerales (es decir, el movimiento) y también la que comparten con ellos (esto es, el arraigo en el suelo).²⁰ Por su parte, el ser humano es responsable de la

realidad de la sensación, de la vegetativa, de la mineral y de la realidad que reúne a todas ellas (*al-ğam ḥyya*).²¹ Esta realidad sintética es el ser humano. Ahora bien, aunque congrega en sí mismo todos los factores presentes en el cosmos, reunión que hace de él precisamente *ḥalīfa* o lugarteniente en el reino de la creación, esta plenitud latente conlleva el peligro de conferirle un sentimiento de orgullo que no le corresponde pues, a pesar de su exelso rango ontológico, el ser humano ha sido creado el último, utilizándose al resto de las criaturas para traerlo a la existencia. Por ese motivo, si bien se encuentra, al menos potencialmente, en la cúspide de la creación, debe, para completar su propia totalidad, descender y ponerse a la altura, por así decirlo, hasta de las criaturas más ínfimas.

A ello se refieren las palabras que abren el capítulo de *Los engarces de las sabidurías* dedicado a la sabiduría de lo Real en el verbo de Ishāq (Isaac):

«Ninguna creación es más elevada que el mineral y, tras ella, viene el vegetal, en cierto sentido y de acuerdo a ciertas medidas. Siguen a los vegetales los seres dotados de facultades sensoriales (es decir, los animales). Todos ellos perciben a su Creador por conocimiento directo o clara evidencia. En cuanto a aquel que se llama Adán, está limitado por el intelecto, el pensamiento y las convenciones de la creencia».²²

Cada reino natural representa, pues, según esta especial disposición de la existencia, un grado de percepción, cada vez más profundo, de las manifestaciones teofánicas. Así pues, si aspira a abarcar la totalidad, el aspirante a la santidad no sólo deberá integrar armónicamente en su propio ser las cualidades de los distintos reinos naturales, sino también acceder al tipo de revelación específica que procura cada uno de ellos. Pero, a diferencia del conocimiento relativo a las propiedades de los diferentes seres orgánicos e inorgánicos que, como citábamos antes, va adquiriendo en el curso de su viaje interior la persona consagrada al retiro espiritual, se trata, en este caso, más bien de identificarse con cada una de estas categorías de seres hasta contemplar el mundo desde su peculiar punto de vista.

Este camino de reintegración está marcado por una serie de experiencias de conciencia acrecentada, uno de cuyos principales hitos recibe el nombre de «estación de la animalidad» (*maqām al-hayawān*), siendo su característica principal la de que, en dicha condición, la persona se convierte provisionalmente en una criatura privada de habla y razonamiento. Se trata de ejercicios psicoespirituales sumamente delicados, siempre efectuados bajo la supervisión de un *ṣayḥ*, en los que no se persigue, en ningún caso, un estado de regresión psicológica o confusión mental, sino la unificación de las múltiples dimensiones de la existencia, tanto luminosas como oscuras, tanto materiales como espirituales, pues sólo asumiendo sus aspectos contrarios puede el ser humano realizarse de manera integral.

Ibn ‘Arabī, como no podía ser de otro modo, nos brinda algunos detalles personales sobre esta extraña condición, en el capítulo 22 de *Los engarces de las sabidurías* y en el contexto de la ascensión del profeta Idrīs y de su posterior descenso como el enviado Elías, con el fin de completar su realización tanto en el mundo del puro espíritu como en el denso dominio del deseo:

«Sabe entonces —escribe— que ha realizado su animalidad mediante dos signos. El primero es que ve quién es castigado o recompensado en la existencia de ultratumba y también ve a los muertos como vivos, a los mudos hablar y andar a los postrados. El segundo signo es que enmudece, de manera que, si trata de describir lo que percibe, es incapaz de ello. Es entonces cuando realiza su animalidad absoluta [...]. Por mi parte, cuando Dios me estableció en dicha estación, realicé mi animalidad en su plenitud. Veía cosas que quería expresar, pero no podía, no siendo muy diferente de las personas incapaces de hablar. Cuando la persona ha realizado completamente lo anterior, se ve transformada en puro intelecto desprovisto de materia natural». ²³

Llama la atención, en la cita precedente, la constatación de que los muertos están en realidad vivos, es decir, que lo aparentemente inerte se halla imbuido de movimiento; que los mudos hablan, queriendo indicar con ello, como venimos señalando, que las cosas que creemos desprovistas de lenguaje están inmersas en un proceso de comunicación continuo y, por último, que el místico se queda él mismo sin palabras al escuchar el discurso de todas las cosas que hasta entonces habían permanecido calladas.

Sin llegar a las cotas espirituales de los contemplativos que van más allá de las palabras para oír literalmente el habla de todas las cosas o que acceden a estados de conciencia acrecentada para emular la adoración de las distintas criaturas, los movimientos corporales que acompañan a la plegaria islámica (*salāt*) son una síntesis de los reinos naturales y una reunión de los distintos tipos de adoración de los seres que pueblan el cosmos. Por consiguiente, simbólicamente hablando al menos, es el mundo entero el que reza a través del cuerpo y la mente de la persona que lleva a cabo la oración. Explica Ibn ‘Arabī en este sentido:

«Así pues, a partir del movimiento inteligible por el que el cosmos pasa del estado de inexistencia al de existencia, la plegaria consta de tres fases: un movimiento vertical, en el que la persona que reza permanece de pie, un movimiento horizontal, en el que el orante se inclina, y un movimiento descendente que es la postración en sí. El movimiento vertical corresponde al ser humano; el horizontal

...

corresponde a los animales, mientras que el movimiento descendente corresponde a los vegetales. Por último, los objetos inanimados carecen de movimiento, dado que una piedra, por ejemplo, sólo se mueve si es movida por otra cosa».²⁴

Ni qué decir tiene que esta visión sagrada del cosmos reviste serias implicaciones en el trato que damos a los habitantes de los reinos naturales. Si todos los seres glorifican a Allāh, si todo está dotado de inteligencia y palabra, no cabe sino ser respetuosos con lo que nos rodea porque, como también menciona otro hadiz, ningún pez es capturado ni ningún pájaro cazado sin que algo de la gloria de Dios abandone este mundo.

Me gustaría añadir que, a pesar de lo dicho, la no captación inmediata del despliegue de las teofanías permite al ser humano la paradójica y nada despreciable aventura del descubrimiento de Dios, una experiencia única que no resulta accesible a las criaturas con un conocimiento innato de la realidad divina y que tampoco sería posible sin la presencia del velo que impide reconocer a Allāh en todas las cosas. La paradoja del ser humano radica en que este subsiste gracias a su olvido y distracción a este respecto, porque si Dios se manifestase en su pleno esplendor fulminaría la presencia del yo y del mundo fenoménico, con lo que el ser humano se vería privado de la posibilidad de seguir «voluntariamente» el camino trazado por enviados, profetas y santos.

En Ibn ‘Arabī encontramos siempre el mensaje de la misericordia, puesto que incluso el desconocimiento de que todas las cosas glorifican a Allāh también se debe —nos recuerda en el capítulo 317 de *Las iluminaciones de La Meca*— a una misericordia concedida a quienes ha sido ordenada la religión, es decir, los *ginn* y los seres humanos, y también porque había previsto que estos le desobedecerían, y desobedecer a Dios, habiéndole testificado en su teofanía, implicaría una inmensa falta de respeto, de manera que la retribución sería tremenda y la misericordia nunca podría alcanzarles. Y concluye diciendo:

«En cuanto al resto de los seres, la continuidad de la manifestación teofánica les otorga vida intrínseca y constante, y su glorificación se parece a nuestra respiración, que es continua e incessante, sin que provoque el menor esfuerzo. Muy al contrario, la respiración equivale a nuestro bienestar porque, si no fuese por ella, moriríamos. ¿No has visto a la persona que se ahoga? Cuando no puede expulsar el aire, experimenta dolor y muere. Y en la misma medida, si has entendido, es la glorificación de todas las cosas».²⁵

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ¹ Al-Ghazālī, *The Jewels of the Qur'an*. University of Malaya Press, Kuala Lumpur, Malasia, 1977, p. 57.
- ² Denis Gril, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam: Le regard des sciences de l'homme* (ed. Denis Gril y Nelly Amri), Maisonneuve & Larousse, 2008, p. 64.
- ³ Claude Addas, «Abu Madyan and Ibn 'Arabi», <http://www.ibnarabisociety.org/articles/Abū%20madyan.html> [Consultado en 22-2-2014].
- ⁴ Ibn 'Arabī: *Les illuminations de La Mecque*. Antología presentada por Michel Chodkie-wicz, París: Editions Albin Michel, 1997, p. 51.
- ⁵ *Ibid.*
- ⁶ Denis Gril, http://www.ibnarabisociety.org/articles/indicatehispraise.html#_cdn17 [Consultado en 19-1-2014]
- ⁷ William Chittick, «Wisdom of Animals», <http://www.ibnarabisociety.org/articles/wisdom-of-animals.html> [Consultado en 19-1-2014]
- ⁸ al-Futūhāt al-makkiyya II. 86. *L'Arbre du Monde* (introducción, traducción y notas de Maurice Gloton), París: Les Deux Océans, 1990, p. 168. [Existe traducción castellana de la versión inglesa de Arthur Jeffery, titulada *El árbol del universo*, Madrid: Editorial SUFI, 1989.]
- ⁹ Denis Gril, http://www.ibnarabisociety.org/articles/indicatehispraise.html#_cdn17.
- ¹⁰ *Futūhāt* II.678.14; en William Chittick, «The Wisdom of animals».
- ¹¹ *Futūhāt* III.488.4. *Ibid.*
- ¹² *Futūhāt* III.489; en Pierre Lory, «Mystique musulmane», conferencia del año 2011-2012. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (EPHE), Section des Sciences Religieuses, 120 (2013), p. 73.
- ¹³ Denis Gril, *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam*, p. 90.
- ¹⁴ Ibn 'Arabī: *Les illuminations de La Mecque*. Antología presentada por Michel Chodkie-wicz. pp. 247-248.
- ¹⁵ Traducido al inglés como *Journey to the Lord of Power: A Sufi Manual on Retreat*, por Rabia Terri Harris, Inner Traditions, EE.UU., pp. 36-39 [Traducción castellana: *Viaje al Señor del Poder*, Málaga: Editorial Sirio, 2002.]
- ¹⁶ Rūh al-quds. *Vidas de santones andaluces: La «epístola de la santidad» de Ibn 'Arabī de Murcia*. Traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid: Ediciones Hiperión, 1981.
- ¹⁷ Denis Gril, *op. cit.*, p. 90.
- ¹⁸ Claude Addas, <http://www.ibnarabisociety.org/articles/Abū%20madyan.html>
- ¹⁹ Denis Gril, *op. cit.*, pp. 147-8.
- ²⁰ Denis Gril, *ibid.*, p. 90.
- ²¹ Denis Gril, *ibid.*

⋮

²² *Fuṣūṣ al-ḥikam, The Bezels of Wisdom* (traducción inglesa de R.W.J. Austin), Nueva Jersey Paulist Press, 1980, p. 282. [*Los engarces de las sabidurías*, trad. Andrés Guijarro, Madrid, Editorial Edaf, 2009].

²³ *Bezels of Wisdom*, p. 235.

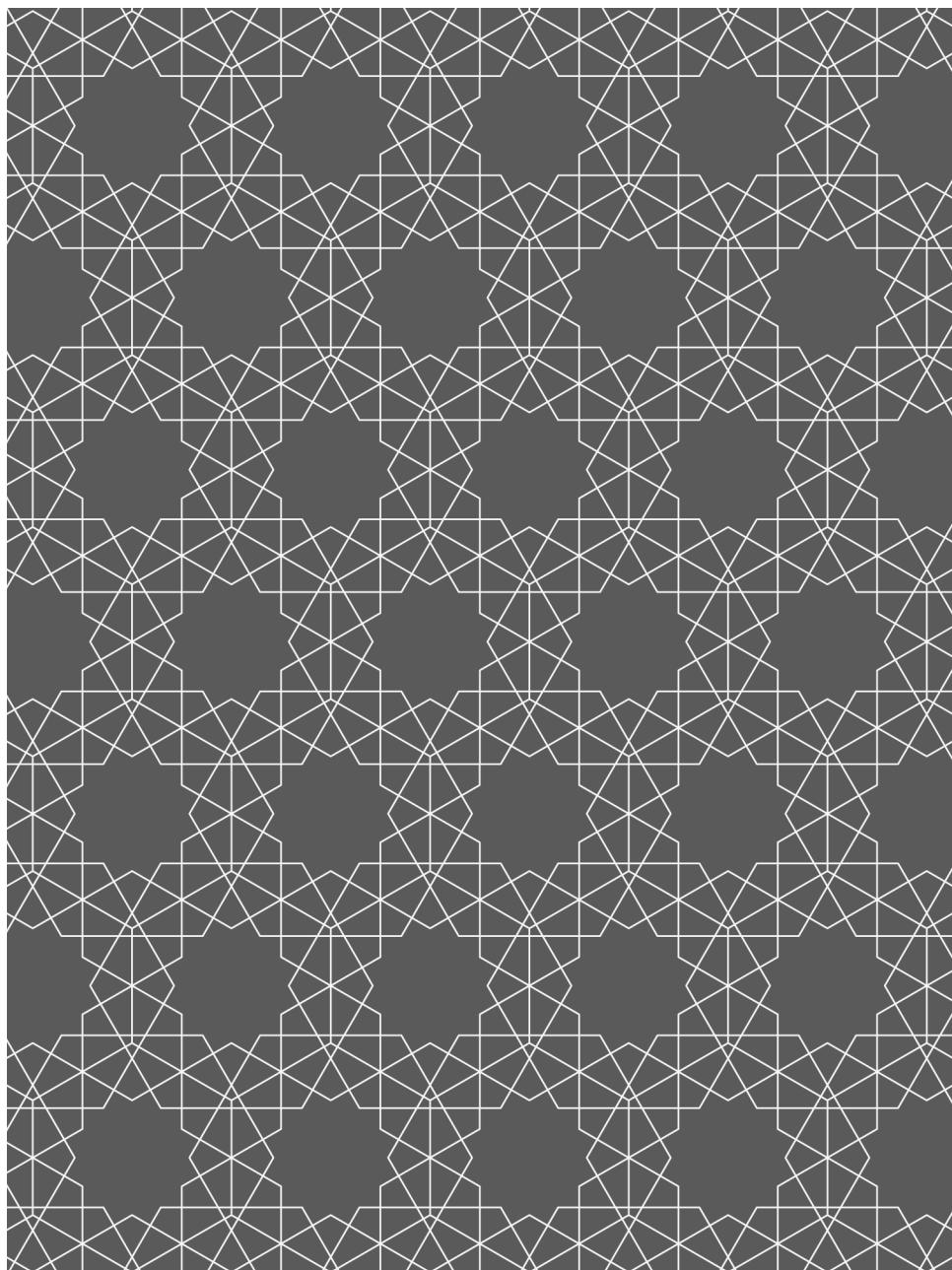
²⁴ *Bezels of Wisdom*, p. 98.

²⁵ William Chittick, «Two Chapters from the *Futūḥāt al-makkiyya*», publicado originalmente en *Muhyiddin Ibn Ḥārbi: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Element (para la Muhyiddin Ibn Ḥārbi Society), Shaftsbury, 1993, pp. 90-123.

.....

JUNG E O ISLAM: CONTRIBUIÇÕES À DIVERSIDADE RELIGIOSA

Marcos Fleury de Oliveira



Muitos daqueles que já escutaram o canto do *adān* podem ter se sensibilizado bastante ou, pelo menos, podem ter sentido algo diferente, *estranho, estrangeiro*. Mas, antes de mais nada, devemos esclarecer que o *adān* não é propriamente considerado uma música, mas um *chamado* feito cinco vezes por dia em todo o mundo muçulmano para lembrar e congregar os fiéis nos horários de oração. Minha intenção aqui é justamente lembrar um pouco dessa *estrانheza* porque ela é parte de um sentimento muito forte descrito por Jung ao ter contato pela primeira vez com os povos muçulmanos do norte da África, há quase um século atrás. Essa *estrانheza* ainda hoje constitui-se como um sentimento que o “ocidente” experimenta em relação ao “oriente”¹ e é também um sentimento que parte do ocidente experimenta também com relação aos muçulmanos e ao Islam. Independente do fato de que sejamos crentes ou ateus, o entendimento que temos sobre Deus, a religião ou a fé, terá um peso considerável no modo como enxergamos muitos dos conflitos atuais. Para trabalhar essa questão e apresentar alguns elementos importantes para a superação dessa dissociação histórica com o “outro”, o estranho, o estrangeiro (concreto e simbólico), vou trazer algumas ideias do psicólogo suíço Carl Gustav Jung e do místico andaluz Ibn ‘Arabī. Tentarei mostrar como ideias e autores aparentemente tão dispares podem dialogar entre si e nos oferecer novas perspectivas para a reflexão contemporânea. Comecemos com Freud e Jung.

Poderíamos considerar este senso de estranheza como um espécie de *prima matéria* alquímica para todo analista em sua rotina diária, escutando seus pacientes, como podemos observar também no caminho percorrido por Freud e Jung. Enquanto escutava sua pacientes histéricas, Freud tentava descobrir o que fazer e como compreender aquelas *estrانhas* fantasias e comportamentos. Àquela *estrانheza*, a qual poderíamos também chamar de *alteridade*, Freud deu o nome de inconsciente. Já Jung morava dentro do próprio Hospital psiquiátrico Burgholzly, e diariamente escutava os pacientes esquizofrênicos com suas estranhas histórias, fantasias e comportamentos. A isto, a esta *estrانheza* ou *alteridade* Jung chamou de inconsciente coletivo. Este poderia ser um breve resumo de uma longa história desses conceitos.

Os gregos também possuíam uma palavra para nomear essa capacidade especial de “escuta”, uma capacidade peculiar de considerar o mundo e a natureza naquilo que ela parecia *estrana, intrigante*. Eles deram a essa singular capacidade de percepção o nome de “admiração”. Admirar alguma coisa, nesse sentido particular, é *ad-mirare*, mirar ou ver à uma certa distância. E sempre que isso acontecia causava uma surpresa, provocava um certo

1 Não utilizo aqui a noção de “ocidente” e “oriente” em sentido estrito de localização político-geográfica mas, ao contrário, refirmo-me sobretudo aos múltiplos sentidos que evocam um jogo de polaridades dinâmicas tais como o sentido psicológico quando me aproximo de Jung, ou o sentido metafísico profundamente explorado por Ibn ‘Arabī. Para o leitor interessado em conhecer mais sobre essa questão oriente/ocidente sugiro a leitura do artigo de Stephen Hirtenstein *La tierra del olivo: polaridades oriente-occidente según Ibn ‘Arabī*. (in *El Azufre Rojo – Revista de estudios sobre Ibn Arabī*– n. 1, marzo 2014, publicado por MIAS-Latina).

afeto, e foi essa forma diferente de ver e observar que permitiu aos gregos estabelecer novos pontos de vista sobre o mundo que os rodeava. Assim nasceu a filosofia.

Essa capacidade de admiração refere-se a algo que crianças e artistas conhecem bem, e é a condição *sine qua non* para que possamos trazer a *estranheza* e a *alteridade* do mundo para dentro do campo da consciência. Se perdermos essa capacidade de admiramos o outro, sua alteridade e estranheza, então as portas do mundo simbólico se fecharão para nós. Precisamos penetrar e ao mesmo tempo temos que ficar a uma certa distância para que tenhamos o espaço necessário para recebermos um símbolo e com ele dialogarmos.

Lembremos aqui da figura de Henry Corbin, um dos mais renomados orientalistas franceses do sec. XX, *scholar* do universo muçulmano e talvez mais conhecido entre os junguianos como o autor que forneceu os princípios básicos para a escola junguiana de Psicologia Arquetípica, de James Hillman. Corbin costumava enfatizar que nós não simplesmente simbolizamos, mas “simbolizamos com”. Então sejamos claros: não simbolizamos sobre, nem em torno de; nós “simbolizamos com” e então, logicamente, devemos acrescentar que simbolizamos *com* o “outro”. Se pensarmos na definição de símbolo que Jung utiliza, veremos que um símbolo não pode ser totalmente definido nem explicado, nunca. De certo modo ele permanecerá sempre aberto, inesgotável, irredutível a uma interpretação unívoca. Simbolizar com o outro significa considerar a dimensão inconsciente para a qual todo símbolo aponta. Em outras palavras, isso significa que todo símbolo é cheio de *alteridade* e de *estranheza*. Trabalhar com símbolos é falar, é dialogar COM o “outro” e abrir-se PARA o “outro”.

Vejamos então como Jung simbolizava com o mundo muçulmano e quais eram seus vínculos com o universo islâmico. A princípio essa ligação poderia soar um pouco estranha até mesmo para alguns analistas mas, mesmo assim, há pontos interessantes que valem a pena ser destacados. À medida em que fui aprofundando esse assunto, pude perceber que o mundo islâmico não era algo tão distante do mundo de Jung. Na verdade era até bastante próximo, quase uma coisa de família, por assim dizer. Paul Achilles Jung, seu pai, graduou-se no estudo de letras orientais e seu trabalho final foi escrito exatamente sobre a versão árabe do conhecido texto bíblico *Cântico dos cânticos*. Isso significa que seu pai conhecia razoavelmente bem a língua árabe pois do contrário jamais teria conseguido terminar este trabalho. Que tipo de influências isso possa ter tido sobre a formação de C.G. Jung não podemos avaliar muito bem, mas não deixa de ser uma boa surpresa esse achado.

Um outro ponto veio através de Sonu Shamdasani, historiador e conselheiro dos herdeiros da família Jung. Eu havia enviado a ele um email perguntando se ele conhecia algo mais sobre o interesse de Jung em relação ao Islam e ele me respondeu que não sabia mas disse que Jung teria lido o Alcorão em 1914. Isso me pareceu surpreendente também e fazia sentido pois provavelmente esse Alcorão deve ter saído da biblioteca de seu pai.

Mais tarde, em 1920, Jung viajou para o norte da África com amigos. Dessa viagem restaram alguns fragmentos que são relatados em seu livro póstumo *Memórias, sonhos, reflexões*. Essa passagem merece um pouco mais de atenção pois o próprio Jung a considerou como uma das mais fortes experiências que teve. Ele está se referindo às experiências vividas ao travar contato com as culturas muçulmanas do norte da África. Ele nos conta em suas *Memórias* que desse contato com uma cultura completamente diferente ele esperava poder compreender melhor como era e como funcionava a psique europeia. Acima de tudo, ele percebeu inesperadas conexões entre a Europa e a África muçulmana, e mostrou que podíamos reconhecer nesse *coniunctio* Europa-África importantes aspectos do inconsciente coletivo.

Podemos perceber facilmente o impacto psíquico dessa experiência na vida de Jung se prestarmos atenção a um grande sonho que ele teve durante sua última noite na África (JUNG, C. G., 1978, p. 215-216). Nesse sonho ele estava numa pequena fortaleza lutando com um homem árabe e quase foi morto. Na segunda parte do sonho ele força o homem a ler um texto de um livro.

Por estas passagens podemos observar claramente a forte disposição de Jung para simbolizar com esta *alteridade* representada aqui pelos muçulmanos, com as estranhezas (para a mentalidade suíça da época) daquelas línguas e hábitos diferentes, simbolizando portanto com seu próprio inconsciente, com seu “oriente”. E deveríamos aprender com isso que nos dias de hoje, se quisermos esperar que haja algum grau razoável de entendimento acerca do que se passa no mundo muçulmano e os vioentos conflitos que estão sempre nos jornais, precisamos urgentemente fazer alguma coisa que nos ajude a encontrar nosso próprio “oriente”. Nós ocidentais estamos muito necessitados de *orientação* psíquica, no sentido junguiano da palavra.

Jung ainda retornou mais uma vez à África em 1925. Durante os anos 30 a Sra. Olga Froebe-Kapteyn começou a organizar algumas reuniões que ficaram conhecidas como os Encontros de Eranos, em Ascona, Suiça. Nesses encontros Jung e colegas tinham a oportunidade de apresentar seus *work-in-progress* e discuti-los com uma seleta audiência. Os Encontros de Eranos eram dedicados principalmente a temas como religião, espiritualidade, psicologia e demais questões relativas ao homem moderno.

Muitos *scholars* que freqüentavam aqueles Encontros dedicavam-se ao estudo do mundo islâmico e à mística islâmica em especial. Desses eu destacaria os nomes de dois importantes estudiosos: Louis Massignon e Henry Corbin. Em 1939 Massignon apresentou seu trabalho intitulado *Ressurection on Mohammedan World*, e no mesmo encontro Jung apresentou seu trabalho *On Rebirth*, no qual ele analisa integralmente uma *sura* do Alcorão. Henry Corbin apresentou vários trabalhos importantes em Eranos e um deles deve ser destacado aqui inquestionavelmente: *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabī*.



Como podemos ver, os pontos de ligação de Jung com o Islam não são assim tão raros nem estranhos à sua vida e seus interesses e poderíamos dizer, sem nenhum exagero, que o mundo muçulmano formava parte do seu repertório social e intelectual. De fato, suas preocupações com o Islam de alguma forma parecem ter durado toda uma vida. Um pouco antes de morrer ele nos deixou em suas *Memórias* uma intrigante questão. Ele se perguntou: “O que o mundo tecnológico poderá causar ao Islam? Teremos que aguardar e ver.” (Jung, C. G., 1978, p. 212). Sua pergunta, pelo menos em parte, parece já ter sido respondida.

IBN ‘ARABÍ E O MUNDO IMAGINAL

Ibn ‘Arabí é considerado por muitos como um dos mais influentes pensadores islâmicos sobre assuntos religiosos durante os últimos 800 anos. Foi educado em Sevilha por mestres Sufis e desde muito jovem teve intrigantes visões místicas e ensinamentos. Ibn ‘Arabí possuía uma enorme capacidade para relatar por escrito suas experiências e os estudiosos reconhecem que ele possa ter escrito algo como 300 trabalhos e pelo menos 100 deles são conhecidos e estão disponíveis.

Henry Corbin logo reconheceu sua importância não apenas para o Islam mas também para o pensamento ocidental e por isso dedicou boa parte de sua vida a traduzir e comentar suas obras e suas principais idéias. Assim como muitos outros místicos antes dele no Judaísmo e no Cristianismo, Ibn ‘Arabí foi perseguido pelos Doutores da Lei por ousar interpretar o Alcorão a partir de um ponto de vista diferente da ortodoxia islâmica. Sua profunda visão simbólica da vida espiritual combinava-se perfeitamente com a experiência de ser um crente fiel que encontrou no texto escrito uma vertente poderosa de tramissão dos mais elevados ensinamentos espirituais.

Seu modo de pensar considera a existência de um Deus absoluto que não pode ser definido nem compreendido inteiramente, e ao mesmo tempo desenvolve um rigoroso sistema dialético que relaciona o Senhor e seu servo, o homem e o cosmo, terra e céu, o sensível e o inteligível, realidade e imaginação, num admirável diálogo entre opostos que nos faz lembrar Jung. Vale a pena apontar ainda que Ibn ‘Arabí foi conhecido ainda por um outro epíteto, Ibn Aflaṭūn, que significa “filho de Platão”, o que corretamente indica uma linhagem platônica e neoplatônica. Além do que foi muito versado na alquimia e na astrologia de seu tempo.

Para os nossos propósitos aqui eu vou me focar num conceito angular do pensamento de Ibn ‘Arabí que Corbin traduziu como “mundus imaginalis” ou mundo imaginal. Este é nosso ponto de contato com a psicologia analítica. Muitos analistas junguianos certamente reconhecerão este conceito na obra de James Hillman, fundador da escola de psicologia

arquetípica, embora jamais pudessem associar Hillman ao mundo muçulmano ou a qualquer crente monoteísta radical. De qualquer forma, em seu livro *The Thought of the Heart* Hillman fala sobre Corbin e seu estudo sobre os místicos islâmicos:

“Por causa do que ele [Henry Corbin] fez em seu trabalho, as bases do nosso trabalho estão prontas. Não precisamos mais estabelecer o princípio primário: de que o pensamento do coração é o pensamento de imagens, que o coração é o assento da imaginação, que a imaginação é a voz autêntica do coração, de modo que se nós falarmos a partir do coração, deveremos falar imaginativamente. Porque o princípio primário já foi dado por ele, nós podemos explorar os afluentes do rio principal.”

(Hillman, J., *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997).

Um dos mais citados livros de Corbin é *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Corbin nos mostra nesse trabalho que Ibn 'Arabī desenvolveu uma verdadeira “ciência da Imaginação”. Para ele a Imaginação era um instrumento chave para o aprendizado espiritual, para adquirir-se conhecimento, bem como para acessar, viver e operar num certo nível espiritual. Para ele, não haveria possibilidade de se alcançar um verdadeiro entendimento do mundo psíquico ou espiritual se nós não agarrarmos o sentido profundo daquilo que ele designa por Imaginação. Em sua próprias palavras:

“Nosso objetivo é apenas estabelecer a existência da Imaginação. Não estamos tentando mostrar a pureza ou a corrupção daquilo que se torna manifesto nela. Donde estabelecemos então que a Imaginação possui uma propriedade diretiva sobre cada modo e sobre cada estado, o sensível e o inteligível, as faculdades sensoriais e racionais, formas e significados, o que é originado temporalmente e o que é eterno, o impossível, o possível e o Necessário. Se este pilar do verdadeiro conhecimento não houver sido reconhecido por aqueles que buscam conhecimento, eles não terão nem um cheiro de conhecimento.” (Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, in Chittick, W. C., 1989, p. 121).

Mundus imaginalis é o reino da Imaginação, é um mundo intermediário entre dois outros mundo, o mundo inteligível do puro entendimento e o mundo sensível. Esse mundo intermediário é chamado de *barzah*, um intervalo entre dois mundos ou uma barreira que separa dois mundos. Em sua dialética Ibn 'Arabī irá considerar este *barzah* (mundo da Imaginação) em muitos níveis. Um deles pode ser considerado como o mundo subjetivo, num sentido bastante próximo da perspectiva psicológica. Seria o plano onde estão nossas fantasias, a imaginação no sentido comum, e onde poderíamos colocar também o inconsciente pessoal freudiano.

Num outro nível Ibn ‘Arabī mostra que a Imaginação é um mundo “autônomo” de pleno direito, num sentido que vai muito além do que Freud e Jung chegaram a designar por “autonomia” do plano inconsciente psíquico. É o *‘ālam al-mītāl*, o mundo dos modelos, das imagens ou arquétipos, um mundo no qual as imagens subsistem. Isso é particularmente importante porque ele está nos dizendo que as imagens tem uma vida toda própria, possuem um plano de existência real, da mesma forma como pássaros e pedras existem materialmente no mundo sensível. É uma realidade imaterial mas ainda assim estruturada como um plano de existência. Seja como for, não poderíamos deixar de fazer aqui uma aproximação mais específica com o conceito de inconsciente coletivo, desenvolvido por Jung, também chamado por ele de “psique objetiva”, o mundo dos arquétipos.

E há também um terceiro nível a considerar no qual Ibn ‘Arabī afirma que o cosmos como um todo é um *barzah* entre Deus e o nada, o universo é imaginação não-delimitada ou, dito de outra forma, todo o cosmo é considerado com sendo imaginação teofânica. Sobre o *barzah*, por exemplo, Ibn ‘Arabī cita uma conhecida passagem corânica:

“E eis que Moisés disse a seu servo: “Não desistirei até alcançar a junção dos dois mares, ainda que eu tenha que gastar muitos anos nessa busca!” (Alcorão 18:60)”.

A imagem de uma junção, golfo, barreira ou intervalo, designa esse *barzah* como a imagem de algo que separa/une duas outras coisas. Essa é uma imagem muito especial dentro do pensamento akbari e surge três vezes no Alcorão em 18:60, 25:53 e 55:20. Essa sura em particular (citada acima) é mencionada por Ibn ‘Arabī em sua obra maior *As revelações de Meca*, 600 anos depois que o Profeta Muhammed a recebeu. Diz Ibn ‘Arabī:

“O *barzah* é a mais vasta das presenças (Realidades) e o Ponto de Encontro dos dois Mares (Alcorão 18:60) – o mar dos Significados e o Mar das Coisas Sensíveis. O coisa sensível não pode ser um significado, nem o significado pode ser uma coisa sensível. Mas a Presença/Realidade da Imaginação – à qual chamamos de Ponto de encontro dos Dois Mares – dá corpo aos significados e utiliza as coisas sensíveis. Ela transforma o ente de cada objeto de conhecimento no olho daquele que vê. Assim, ela [Imaginação] é o governante que se auto-governa, aquilo que se auto-governava sem ser governado, mesmo sendo ela mesma uma criação”. (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, in Chittick, W. C., 1989, p. 123).

Setecentos anos depois, em 1939, Jung apresentava em Eranos, seu trabalho *On Rebirth* (Jung, C. G., CW, vol IX.1) onde analisa integralmente a mesma surah 18, chamada *A*

⋮

Caverna, fazendo uma interessante interpretação simbólica desse verso 60. Essa passagem mostra Moisés viajando com seu servo em busca de conhecimento espiritual. Quando finalmente alcançam o Ponto de Encontro entre os Dois Mares, ele encontra Khidr (Hidr), o sábio imperecível, “o Verdejante”. É a imagem arquetípica de uma rito de iniciação que ilustra o que Jung chamou de processo de individuação.

Em outra passagem marcante Ibn ‘Arabī demonstra sua aguda percepção dos mecanismos propriamente psicológicos que viriam a ser descritos por Freud séculos depois:

“Todo aquele que se apaixona por alguma coisa, apenas apaixona-se por ela depois de criá-la em sua imaginação, estabelecendo uma imagem para ela em suas faculdades imaginais, fazendo com que sua amada [pessoa ou objeto] coincida com essa imagem (...). Isso mostra que a amada existe com o amante na imagem de uma forma, e que ele [o amante] deu vida a essa forma em sua imaginação. Por isso ele fica contemplando sua amada, seu prazer se multiplica e seu amor continua aumentando. (...) ele próprio criou a forma pela qual se apaixonou em sua imaginação. Portanto, ele não ama nada além daquilo que o remete à si mesmo. Ele prende-se a si mesmo, enaltecendo seu próprio gesto”. (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, 2002, pp. 185-186).

Creio que esse texto deixa bastante evidente que essa compreensão que Ibn ‘Arabī tem sobre a antiga noção de Imaginação (século XII), pode iluminar e ampliar alguns aspectos dos conceitos de psique e de inconsciente que aplicamos hoje em dia. E poderíamos avançar nesse diálogo se fossemos tomar, por exemplo, a noção de *nafs* (alma) e *rūh* (espírito) situando-as no panorama histórico das transformações semânticas sofridas pelas palavra *psyché* nos últimos dois mil e quinhentos anos, de Heráclito à Steven Pinker. Temos aqui um pequeno exemplo de como a religião tem muito a oferecer ao cientista, assim como cientistas tem muito a oferecer aos religiosos, ainda que seus pontos de vistas possam parecer por demais *estranhos* e até potencialmente ofensivos, uns aos outros.

JUNG E IBN ‘ARABĪ

Volto novamente ao verso do Alcorão 18,60 utilizada por Ibn ‘Arabī e Jung, o Ponto de Encontro entre Dois Mares. Jung disse em algum lugar que psique é imagem e Ibn ‘Arabī disse que através da imaginação podemos alcançar o verdadeiro conhecimento.

⋮

Pois gostaria então de pensar em Jung e Ibn ‘Arabī como aqueles dois Mares conectados pelo reino da Imaginação criativa, assim como também poderíamos pensar que os Encontros de Eranos serviram como ponto de encontro entre o pensamento ocidental e oriental. De um modo muito interessante e particular, analistas e místicos defrontam-se com a alma humana, observando e estudando a sua fenomenologia na expectativa de revelar seus fundamentos, sua realidade última.

Para o místico o Alcorão é a Palavra de Deus, frente à qual ele deverá saber como lê-la em diferentes níveis. Nesse ponto ele irá deparar-se com uma difícil tarefa: lidar com a liberdade e a relatividade individual ao interpretar a Palavra de Deus, expressão do Absoluto. O debate da questão Liberdade e Fé pois em risco a vida de Ibn ‘Arabī no século XII, assim como Baruch de Espinosa no século XVII que foi excomungado e sofreu um atentado contra sua vida, e da mesma maneira Jung conheceu o ostracismo e teve seus livros condenados ao *index librorum prohibitorum* pela Igreja católica.

Para o analista a tarefa não é menos complicada. O lugar do analista também é um “lugar do meio”, um espaço intemediário, um ponto crítico, um barzah, uma passagem, uma abertura, um ponto de partida para a compreensão simbólica da realidade. Para o analista a Palavra é Símbolo, um Pedra Sagrada, uma Ka’ba em torno da qual o analista deve circundar *in sacro oficio*, isto é, numa espécie de contínuo sacrifício em nome dessa misteriosa e arriscada arte de interpretar sonhos, gestos e palavras.

Jung disse certa vez que não existem mal-entendidos na Natureza; mal-entendidos só existem no âmbito daquilo que chamamos de “entendimento”. Portanto, mal-entendidos existem apenas no plano da cultura, da palavra e dos significados. Assim, se quisermos formar um razoável entendimento acerca de nós mesmos e do mundo em que vivemos, deveremos, necessariamente, buscar as raízes de todos os preconceitos e mal-entendidos. Temos o exemplo de Jung e sua própria busca por orientação. Ele foi para o Oriente e para o Ocidente, para Leste e para Oeste, realizando um grande esforço para manter aberta a porta para a *alteridade* e para o *estrangeiro* em todas as dimensões da Vida.

Para finalizar, gostaria de dizer que as contribuições de Jung para este debate são muitas e não se reduzem à interpretação simbólica e psicológica de escrituras sagradas. Na verdade, sua contribuição maior a meu ver está na própria formulação daquilo que para ele eram os fundamentos da noção de psique. Para dar apenas uma rápida ideia do que seja isso, vou apresentar duas ou três formulações de Jung que ilustram bem seu ponto de vista. Ele dizia, por exemplo, que a psique possui uma “função religiosa” (Jung, 1990) e que, além disso, a psique seria “naturalmente religiosa”.

Como, afinal, poderíamos descrever o que seja a tal “função religiosa” à qual se refere Jung? Se observarmos o que ele falou de muitas maneiras e em vários momentos de sua vida, poderíamos dizer que a expressão “função religiosa” ilustra a capacidade que a própria psique possui para polarizar-se em torno de “valores absolutos” – positivos ou negativos – os quais, por sua vez, levam à formação de “imagens arquetípicas” (símbolos) que recebem a máxima carga de energia psíquica. Tais imagens carregam atributos também máximos e/ou absolutos como, por exemplo, as imagens de Deus, deuses, anjos e demônios, forças naturais e sobrenaturais, objetos e animais totêmicos, mandalas, formas geométricas, números, etc. Mais especificamente, Jung estava dizendo que a psique opera *inconscientemente* com valores absolutos. E a ideia/imagem de Deus é a melhor representação desse fato psíquico.

Como cientista, Jung nunca discutiu a questão da existência de Deus pela simples razão de que essa não seria uma questão científicamente verificável, mas afirmava que Deus era uma ideia bastante real no sentido psicológico e, enquanto fenômeno, poderia ser estudado rigorosamente. Ele nunca disse que Deus não passava de um produto da psique. Por causa dessa ênfase em um radical imanentismo religioso, Jung foi chamado de místico, de gnóstico e, ao mesmo tempo, também foi chamado de herege, ateu e charlatão. Jung foi sistematicamente mal compreendido e insistiu em andar na contra mão da história, falando de Deus como um cientista num momento em que Marx, Nietzsche e Freud alardeavam o contrário e que as utopias políticas no início do século XX haviam abolido a ideia de Deus de seus projetos.

A despeito de tudo isso, Jung afirmou corajosamente coisas como “Deus é uma ideia necessária à vida.” (Jung, 1991, parag. 111) ou ainda “Deus é de fato a mais forte e a mais efetiva ‘posição’ que a psique pode alcançar.” (Jung, 1989, parag. 142). Considero que a grande contribuição de Jung para os dias de hoje foi o fato de ter estabelecido as bases para uma discussão que nos permite ampliar os espaços para todos aqueles que não mais encontram identificação nem acolhimento dentro das confissões religiosas tradicionais. Essas pessoas hoje em dia são muitas e cada vez mais estão demonstrando que não abrem mão de um sentimento genuíno de amor, realização e integração cósmica, os quais podem ser traduzidos como parte legítima e integrante da diversidade religiosa e espiritual. Jung dizia: “Não me dirijo ao felizes possuidores da fé, mas para aqueles, muitos, para os quais a luz se apagou, o mistério se desvaneceu, e Deus está morto” (Jung, 1989, parag. 148).

Jung é o precursor de uma ideia que parece estar florecendo com mais força no século XXI: a espiritualidade laica. Atualmente alguns filósofos europeus que se dizem ateus passaram a publicar livros que resgatam essa ideia, como André Comte-Sponville que publicou um livro que já é interessante a partir do título: *O espírito do ateísmo*. Mas também Alain de Botton com seu livro *Religion for Atheists: A Non-Believer’s Guide to the Uses of Religion*, ou ainda

Luc Ferry, que tem se dedicado intensivamente a esses temas e que vem explícitamente defendendo, em termos filosóficos, a ideia de uma “revolução do amor” e a noção de espiritualidade laica.

Enfim, retomando Jung, não há que se tirar de Jung uma resposta a favor ou contra a crença em um Deus “extra” psique, a favor ou contra a fé. Seria trair o espírito junguiano, seria trair a “fidelidade” à ideia da presença do Absoluto na psique. Resumo essa questão e encerro este trabalho com as palavras sensatas e convergentes de um ateu e de um místico:

“Pode-se viver sem religião; mas não sem comunhão, nem sem fidelidade, sem amor. O que nos une, aqui, é mais importante do que o que nos separa. Paz para todos, crentes e não crentes. **A vida** é mais preciosa que a religião (é o que tira a razão dos inquisidores e dos carrascos); **a comunhão**, mais preciosa que as Igrejas (é o que tira a razão dos sectários); **a fidelidade**, mais preciosa que a fé ou que o ateísmo (é o que tira a razão tanto dos niilistas quanto dos fanáticos). Enfim – é o que dá razão às pessoas de bem, crentes ou não – **o amor** é mais precioso do que a esperança ou do que o desespero. Não esperemos ser salvos para ser humanos” (Comte-Sponville, 2007, p. 67).

Neste texto o filósofo ateu exalta a fidelidade ao amor de um modo tão abrangente e tão convidativo que me faz lembrar a conhecida passagem do *Targumān* (XI) de Ibn ‘Arabī que diz “Meu coração está aberto a todas as formas...”.

.....

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chittick, W. C., *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, 1989.
- Comte-Sponville, A., *O espírito do ateísmo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- Corbin, H., *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press, 1981.
- Hillman, J., *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997.
- Ibn 'Arabī, *The Tarjumán al-ashwáq*, Theosophical Publishing House, London, 1978.
- Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. I, Pir Press, New York, 2002.
- Jung, C. G., *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Ed. Nova Fronteira, 1978.
- Jung, C. G., *Psychology and Religion. Collected Works*, vol. XI, Princeton University Press, 1989.
- Jung, C. G., *Psychological Types. Collected Works*, vol. VI, Princeton University Press, 1990.
- Jung, C. G., *Psychology of the Unconscious, Collected Works*, Supplementary Volume B,
Princeton University Press, 1991.
- Jung, C. G., *On Rebirth, Collected Works*, vol. IX.1, Princeton University Press, 1992.



JUNG Y EL ISLAM: CONTRIBUCIONES A LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Marcos Fleury de Oliveira

Puede que muchos de los que hayan escuchado el llamado a la oración (*adān*) se hayan commovido o asombrado o, al menos, hayan sentido algo diferente, *extraño*, *extranjero*. Antes de nada, debemos aclarar que el *adān* no se considera propiamente una música, sino una llamada que se realiza cinco veces al día en todo el mundo musulmán para recordar y congregar a los fieles a la oración. Mi intención aquí es precisamente evocar un poco de esta *extrañeza*, la cual forma parte de un sentimiento muy intenso que Jung describió en su primer contacto con los pueblos musulmanes del norte de África, hace ahora casi un siglo. Esa *extrañeza*, aún hoy, constituye un sentimiento que “occidente” siente en relación a “oriente” y también es un sentimiento que parte de “occidente” siente con respecto a los musulmanes y al Islam. Independientemente de que seamos creyentes o ateos, la comprensión que tenemos de Dios, de la religión o de la fe, tendrá un peso considerable en nuestra manera de observar muchos de los conflictos actuales.

Para trabajar esta cuestión y proporcionar algunos elementos importantes que permitan superar esta disociación histórica con el “otro”, el *extraño*, el *extranjero* (concreto y simbólico), voy a utilizar algunas ideas del psicólogo suizo Carl Gustav Jung y del místico andalusí Ibn ‘Arabī. Trataré de mostrar cómo ideas y autores aparentemente dispares pueden dialogar entre sí y ofrecernos nuevas perspectivas para la reflexión contemporánea. Comencemos con Freud y Jung.

Esta sensación de extrañeza constituye la materia prima alquímica de cualquier psicoanalista en su rutina diaria, escuchando a sus pacientes, al igual que hacían Freud y Jung. Cuando Freud escuchaba a sus pacientes, intentaba descubrir qué hacer y cómo comprender aquellas *extrañas* fantasías y comportamientos suscitados, por ejemplo, por la histeria. Freud dio a esta *extrañeza*, que también podríamos llamar *alteridad*, el nombre de inconsciente. Jung vivía en el hospital psiquiátrico de Burgholzly de Suiza, donde escuchaba a los pacientes esquizofrénicos a diario y sus extrañas historias, fantasías y comportamientos. Jung llamó a esta *extrañeza* o *alteridad* inconsciente colectivo. Este podría ser un breve resumen de la larga historia de estos conceptos.

Los griegos y tras ellos los romanos tenían también una palabra para referirse a esta capacidad especial de “escuchar”, una capacidad peculiar para considerar el mundo y la naturaleza en aquello que parecía extraño e intrigante, su extrañeza y alteridad, de manera especial. A esa capacidad única de percepción la llamaron “admiración”. Admirar algo, en

este sentido, es *ad-mirare*, mirar o ver desde una cierta distancia. Siempre que esto ocurría, causaba asombro, provocaba un cierto afecto, y fue esa forma diferente de ver y observar lo que permitió a los griegos establecer nuevos y sorprendentes puntos de vista del mundo que les rodeaba. Así nació la filosofía.

Esa capacidad de admiración se refiere a algo que los niños y artistas conocen bien y es la condición *sine qua non* para hacer aflorar esta *extrañeza* y la *alteridad* del mundo en el campo de la conciencia. Si perdemos esta capacidad de admirar lo otro, su alteridad y extrañeza, entonces las puertas al mundo simbólico se cerrarán para nosotros. Es necesario penetrar al mismo tiempo que mantenemos cierta distancia para hacer espacio al símbolo, para recibirla y dialogar con él.

Recordemos aquí la figura de Henry Corbin, uno de los orientalistas franceses más reconocidos del siglo XX, erudito del mundo islámico y tal vez más conocido entre los junguianos por ser el autor que transmitió los principios básicos de la Psicología Arquetípica de James Hillman a la escuela junguiana. Henry Corbin solía enfatizar que nosotros no sólo “simbolizamos” sino que “simbolizamos con”. Dejémoslo claro: no se simboliza sobre, ni en torno a; se “simboliza con” y entonces, lógicamente, debemos añadir que se simboliza con el “otro”. Si tenemos en cuenta la definición de símbolo de Jung, veremos que nunca se puede definir o explicar por completo un símbolo. En cierto modo permanecerá siempre abierto, inagotable e irreductible a una única interpretación. Simbolizar con el otro significa considerar la dimensión inconsciente a la que el símbolo apunta. En otras palabras, esto significa que todo símbolo está necesariamente repleto de *alteridad* y de *extrañeza*. Trabajar con símbolos implica hablar, dialogar CON el “otro” y abrirse al “otro”.

Veamos entonces cómo Jung simboliza con el mundo musulmán y cuáles eran sus vínculos con el mundo islámico. En un principio, esta conexión puede sonar un poco extraña, incluso para algunos psicoanalistas, pero aún así, hay puntos interesantes que vale la pena destacar. A medida que me adentraba en este tema, fui percibiendo que el mundo islámico no estaba tan lejos del mundo de Jung. En realidad estaban bastante cerca, podemos decir que casi tanto como un asunto familiar. Pablo Aquiles Jung, su padre, se graduó en lenguas orientales y escribió su trabajo final precisamente sobre la versión árabe del texto bíblico del *Cantar de los Cantares*. Esto significa que su padre conocía la lengua árabe razonablemente bien, pues de lo contrario nunca hubiera podido terminar ese trabajo. Y aunque no podemos determinar hasta qué punto este hecho puede haber influido en la formación de C. G. Jung, no deja de ser una buena sorpresa.

Otro punto a destacar vino de Sonu Shamdasani, historiador y consejero de los herederos de la familia Jung. Le mandé un correo preguntándole qué más sabía sobre el interés de Jung por el Islam, y me respondió que lo único que sabía era que Jung leyó el Corán en

1914. Esto me resultó algo sorprendente y a la vez con mucho sentido, ya que probablemente Jung sacara ese ejemplar del Corán de la biblioteca de su padre.

Más tarde, en 1920, Jung viajó al norte de África con amigos. De este viaje quedan algunos fragmentos que fueron relatados en su libro póstumo, *Memorias, sueños, reflexiones*. Merece la pena detenerse en este pasaje, ya que Jung consideró esta experiencia como una de las más intensas que tuvo. Se refiere a las experiencias vividas al establecer contacto con las culturas musulmanas del norte de África. En sus *Memorias*, Jung nos cuenta que de ese contacto con una cultura completamente diferente, él esperaba poder comprender mejor cómo era y cómo funcionaba la psique europea. Sobre todo, vio conexiones inesperadas entre la Europa y la África musulmana, y reveló que en esta *coniunctio* Europa-África se pueden reconocer importantes aspectos del inconsciente colectivo.

Podemos percibir con facilidad el impacto psíquico que esta experiencia pudo tener en la vida de Jung si prestamos atención al significativo sueño que tuvo durante su última noche en África. Se encontraba en una pequeña fortaleza luchando con un hombre árabe y casi muere. En la segunda parte del sueño, él obliga al hombre a leer un texto de un libro (Jung, C. G., 1978, pp. 215-216).

Estos pasajes nos muestran la clara disposición de Jung para simbolizar con esta *alteridad*, representada aquí por los musulmanes, con las *extrañezas* (para la mentalidad de la época) de aquellas lenguas y hábitos diferentes, simbolizando por tanto con su propio inconsciente, con su Oriente. Esto es algo que deberíamos aprender. Si queremos llegar a comprender lo que ocurre en el mundo musulmán y los conflictos violentos que aparecen continuamente en los medios de comunicación, necesitamos urgentemente hacer algo para encontrar nuestro propio Oriente. Los “occidentales” estamos muy necesitados de *orientación* psíquica, en el sentido junguiano de la palabra.

Jung volvió a África en 1925. En los años 30, Olga Froebe-Kapteyn comenzó a organizar en Ascona, Suiza, una serie de reuniones que se convirtieron en los famosos Encuentros de Éranos. En estos encuentros, Jung y sus compañeros tuvieron la ocasión de presentar los trabajos que estaban realizando y de discutirlos con una selecta audiencia. Los Encuentros de Éranos estaban dedicados principalmente a religión, espiritualidad, psicología y demás cuestiones relativas al hombre moderno.

Muchos de los eruditos que frecuentaban estos Encuentros se dedicaban al estudio del mundo islámico y de la mística islámica en particular. De ellos, destaca al menos dos nombres: Louis Massignon y Henry Corbin. En 1930, Massignon presentó su trabajo *Resurrection on Mohammedan World*, y en ese mismo encuentro Jung presentó su *On Rebirth*, en el que analiza un capítulo entero del Corán. En cuanto a Henry Corbin, presentó muchas

obras importantes en Eranos, entre las cuales destacaremos sin duda *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*.

Como podemos ver, los puntos de unión de Jung con el Islam no son tan raros ni extraños a su vida e intereses y podríamos decir, sin exagerar, que el mundo musulmán formaba parte de su repertorio social e intelectual. De hecho, sus preocupaciones con el Islam le acompañaron durante toda la vida. Poco antes de morir, formuló en sus *Memorias* una intrigante cuestión. Se preguntó: “¿Qué influencia tendrá el mundo tecnológico en el Islam? Tendremos que esperar para saberlo”. (Jung, C. G., 1978, p. 212). Esta pregunta, al menos en parte, parece tener ya respuesta.

IBN ‘ARABÍ Y EL MUNDO IMAGINAL

Ibn ‘Arabī está considerado por muchos como uno de los pensadores islámicos más influyentes en los últimos 800 años. Fue educado en Murcia y Sevilla por maestros sufíes y ya desde muy joven experimentó fascinantes visiones místicas y develaciones. Ibn ‘Arabī poseía una gran capacidad para escribir acerca de sus experiencias y los estudiosos reconocen que compuso alrededor de 300 obras, de las cuales más de 100 se conocen hoy en día y están disponibles.

Henry Corbin descubrió pronto la importancia del autor no sólo para el Islam, sino también para el pensamiento occidental, y por eso dedicó buena parte de su vida a traducir su obra y a explicar algunas de sus ideas centrales. Al igual que otros tantos místicos precedentes del judaísmo y del cristianismo, Ibn ‘Arabī fue criticado y tal vez perseguido por los Doctores de la Ley, por atreverse a interpretar el Corán según un punto de vista diferente al de las corrientes exóticas islámicas. Combinaba perfectamente una profunda visión simbólica de la vida espiritual con la experiencia de ser un devoto creyente que halló en el texto escrito una vertiente poderosa de trasmisión de las enseñanzas espirituales más elevadas.

En su pensamiento se refleja la existencia de un Dios trascendente que no se puede definir ni comprender completamente, al tiempo que se desarrolla un riguroso sistema dialéctico que vincula al Señor con su siervo, al hombre con el cosmos, la tierra con el cielo, lo sensible con lo inteligible, y la realidad con la imaginación, en un admirable diálogo entre opuestos que nos recuerda a Jung. No en vano Ibn ‘Arabī fue también llamado en alguna fuente Ibn Aflaṭūn, que significa “hijo de Platón”, lo cual apunta a un linaje platónico y neoplatónico. Además no hay que olvidar lo versado que fue en la alquimia y la astrología de su tiempo.

Para los propósitos que ahora nos atañen, voy a centrarme en un concepto fundamental del pensamiento de Ibn ‘Arabī que Henry Corbin tradujo como *mundus imaginalis* o mundo imaginal. Este es nuestro punto de contacto con la psicología analítica. Ciertamente, muchos psicoanalistas junguianos reconocerán este concepto de la obra de James Hillman, el fundador de la escuela de la psicología arquetípica, aunque es probable que jamás relacionen a Hillman con el mundo musulmán o con cualquier creyente monoteísta radical. En cualquier caso, en su obra *The Thought of the Heart*, Hillman dice acerca de Corbin y de su estudio sobre los pensadores musulmanes:

“Gracias a su trabajo, gracias a él [Henry Corbin], tenemos la base de nuestra obra. No necesitamos establecer el principio primero: el pensamiento del corazón es el pensamiento de las imágenes, y el corazón es la base de la imaginación, y la imaginación es la auténtica voz del corazón, de modo que si hablamos desde el corazón estaremos hablando imaginativamente. Gracias a que él ya nos ha dado el principio primero, podemos explorar los afluentes del río principal”
J. Hillman, *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997).

Una de las obras más citadas de Corbin es *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Corbin nos demuestra en su obra que Ibn ‘Arabī desarrolló una verdadera “ciencia de la imaginación”. Para él, la imaginación era un instrumento clave en el aprendizaje espiritual, en la adquisición del conocimiento, así como para acceder, vivir y operar en cierto nivel espiritual. Para Ibn ‘Arabī, no es posible alcanzar una verdadera comprensión del mundo psíquico y espiritual si no entendemos en su sentido más profundo aquello que él llamó Imaginación. Según sus propias palabras:

“Nuestro objetivo es simplemente establecer la existencia de la Imaginación. No estamos tratando de mostrar la pureza o la corrupción de lo que se manifiesta en ella. Establecemos entonces que la Imaginación posee una propiedad directiva sobre todos los aspectos y estados, lo sensible y lo inteligible, las facultades racionales y sensoriales, formas y significados, lo que está temporalmente originado y lo que es eterno, lo imposible, lo posible y lo Necesario. Si este pilar del conocimiento verdadero no es reconocido por aquellos que buscan el conocimiento, entonces no alcanzarán siquiera el aroma del conocimiento”. (Ibn ‘Arabī, *The Meccan Revelations*, en Chittick, W. C., 1989, p. 121).

El *Mundus imaginalis* es el reino de la Imaginación; es un mundo intermedio entre otros dos mundos, entre el mundo inteligible del entendimiento puro y el mundo sensible. Este mun-

do intermedio se llama *barzah*, un intervalo entre dos mundos o una frontera que separa dos mundos. En su dialéctica, Ibn ‘Arabī se detiene especialmente en este *barzah* (mundo de la imaginación) en muchos niveles. Uno de ellos puede ser considerado como el mundo subjetivo, en un sentido muy cercano a la perspectiva psicológica. Sería el plano donde se hallan nuestras fantasías, la imaginación en el sentido común, y donde también podríamos ubicar el inconsciente personal freudiano.

En otro nivel Ibn ‘Arabī demuestra que la Imaginación es un mundo plenamente autónomo, en un sentido que va mucho más allá de lo que Freud y Jung llamaron “autonomía” del plano inconsciente psíquico. Es el *‘ālam al-mitāl*, el mundo de los modelos, de las imágenes o arquetipos, un mundo en el que las imágenes subsisten. Esto es particularmente importante, ya que nos revela que las imágenes tienen su propia vida, tienen un plano de existencia real, al igual que los pájaros y las piedras existen materialmente en el mundo sensible. Se trata de una realidad inmaterial aunque estructurada como un plano de la existencia. En cualquier caso, no podría dejar de hacer aquí un acercamiento más específico al concepto de inconsciente colectivo, desarrollado por Jung, al que también llamó “psique objetiva”, el mundo de los arquetipos.

Y también hay un tercer nivel a considerar en el que Ibn ‘Arabī afirma que el cosmos en su conjunto es una *barzah* entre Dios y la nada, el universo es imaginación no delimitada o, dicho de otro modo, el cosmos entero está siendo imaginación teofánica. Acerca del *barzah*, por ejemplo, Ibn ‘Arabī cita un conocido pasaje coránico:

“Y he aquí que Moisés dijo a su criado: “No me rendiré hasta alcanzar la confluencia de los dos mares, aunque tenga que pasar muchos años en esta búsqueda” (Corán 18: 60).

La imagen de una confluencia, golfo, barrera o intervalo, designa este *barzah* como la imagen de algo que separa/une otras dos cosas. Esta es una imagen muy especial dentro del pensamiento akbarí y aparece tres veces en el Corán 18: 60, 25: 53 y 55: 20. Ibn ‘Arabī menciona esta sura en particular (citada arriba) en su obra maestra *Las revelaciones de La Meca*, 600 años después de que el profeta Muhammad la recibiera. Ibn ‘Arabī dice:

“El *barzah* es la más vasta de las presencias (Realidades) y el punto de encuentro entre dos mares (Corán 18: 60) - el Mar de los significados y el Mar de las cosas sensibles. El objeto sensible no puede ser un significado, ni el significado puede ser un objeto sensible. Pero la Presencia/Realidad de la Imaginación –a la que llamamos Punto de Encuentro de Dos Mares– da cuerpo a los significados y sutiliza las cosas sensibles. Esta Presencia transforma el ser de cada objeto de

conocimiento en el ojo de quien ve. Así que ella [la Imaginación] es el gobernante que se autogobierna sin ser gobernado, aun siendo en sí misma una creación". (Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, en Chittick, W. C., 1989, p. 123).

Setecientos años después, en 1939, Jung presenta en Eranos, su obra *On Rebirth* (C. G. Jung, CW, vol. 9.1) donde analiza completamente la misma sura 18, llamada *La Caverna*, haciendo una interesante interpretación simbólica de ese versículo 60. Este pasaje muestra a Moisés viajando con su criado en busca del conocimiento espiritual. Cuando finalmente alcanzan el Punto de Encuentro entre los Dos Mares, él se encuentra con Jidr (*Hadjir*), el sabio que no perece, "el Verde". Es la imagen arquetípica de un ritual de iniciación que ilustra lo que Jung llamó proceso de individuación.

En otro sorprendente pasaje Ibn 'Arabī muestra su aguda percepción de los mecanismos propiamente psicológicos que siglos más tarde describiría Freud:

"Todo aquel que se enamora de una cosa, sólo se enamora de ella después de crearla en su imaginación, estableciendo una imagen para ella en sus facultades imaginarias, haciendo que su amada [persona o cosa] coincida con esa imagen (...). Esto demuestra que la amada existe con el amante en la imagen de una forma, y que él [el amante] dio vida a esta forma en su imaginación. Por eso si él se queda contemplando a su amada, su placer se multiplica y su amor continúa aumentando (...). Él mismo creó la forma de la que se enamoró en su imaginación. Por tanto, él no ama nada más allá de lo que le remite a sí mismo. Él se prenda de sí mismo, enalteciendo su propio gesto" (Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, 2002, pp. 185-186).

Creo que este texto deja bien claro que la comprensión que Ibn 'Arabī tiene sobre la noción de Imaginación (siglo XII), puede iluminar y amplificar algunos aspectos de los conceptos de la psique y del inconsciente que aplicamos hoy en día. Y podríamos avanzar en este diálogo si tomáramos, por ejemplo, la noción de *nafs* (alma) y *rūh* (espíritu) situándolas en el panorama histórico de las transformaciones semánticas sufridas por la palabra psique en los últimos dos mil quinientos años, desde Heráclito a Steven Pinker. He aquí un pequeño ejemplo de cuánto tiene que ofrecer la religión a los científicos, al igual que los científicos tienen mucho que ofrecer a los religiosos, aunque sus puntos de vista pueden parecer más que extraños e incluso potencialmente ofensivos los unos a los otros.

JUNG E IBN ‘ARABĪ

Vuelvo de nuevo al versículo 18: 60 del Corán utilizado por Ibn ‘Arabī y Jung, el Punto de Encuentro entre Dos Mares. Jung afirmaba que la psique es imagen e Ibn ‘Arabī dijo que a través de la imaginación podemos alcanzar el verdadero conocimiento.

Me gustaría entonces imaginar a Jung e Ibn ‘Arabī como una expresión de aquellos dos mares conectados por el reino de la imaginación creativa, así como pensar que los Encuentros de Eranos sirvieron como punto de encuentro entre el pensamiento europeo y el islámico. De un modo muy interesante y particular, tanto los psicoanalistas como los místicos se enfrentan con los misterios del alma humana, observando y estudiando su fenomenología, esperando revelar sus fundamentos, su realidad última.

Para el místico musulmán el Corán es la Palabra de Dios que él debe aprender a leer en diferentes niveles. En este punto deberá hacer frente a una tarea difícil: lidiar con la libertad y la relatividad individual al interpretar la Palabra de Dios, expresión de lo Absoluto. El debate de la cuestión Libertad y Fe llegó a poner en peligro la vida de Ibn ‘Arabī en el siglo XII, así como la de Baruch Spinoza en el siglo XVII, que fue excomulgado y sufrió un atentado contra su vida y que, al igual que Jung conoció el ostracismo y tuvo sus libros condenados al *index librorum prohibitorum* por la Iglesia Católica.

Para el psicoanalista la tarea no es menos complicada. Su posición ocupa también el “lugar de en medio”, un espacio intermedio, un punto crítico, un *barzah*, un paso, una apertura, un punto de partida para la comprensión simbólica de la realidad. Para el psicoanalista la Palabra es Símbolo, una Piedra Sagrada, una Caaba en torno a la cual el psicoanalista debe circundambular *in sacro oficio*, es decir, una especie de continuo sacrificio en nombre de este misterioso y arriesgado arte de la interpretación de sueños, gestos y palabras.

Jung dijo una vez que no existen malos entendidos en la Naturaleza; sólo existen malos entendidos en el ámbito de aquello que llamamos “entendimiento”. Por lo tanto, existen malentendidos sólo en el plano de la cultura, de la palabra y de los significados. Por tanto, si quisieramos formular una comprensión razonable de nosotros mismos y del mundo en el que vivimos, tendríamos necesariamente que buscar las raíces de todos los prejuicios y malentendidos. Tenemos el ejemplo de Jung y su propia búsqueda de orientación. Viajó por Oriente y Occidente realizando un gran esfuerzo para mantener abierta la puerta a la *alteridad* y al *extranjero* en todas las dimensiones de la Vida.

Para finalizar, me gustaría decir que las contribuciones de Jung a este debate son muchas y no se reducen a la interpretación simbólica y psicológica de las escrituras sagradas. De hecho, su mayor contribución a mi modo de ver está en la formulación misma de lo que

para él eran las bases de la noción de psique. Para dar una breve idea de lo que es, voy a presentar dos o tres formulaciones de Jung que ilustran bien su punto de vista. Decía, por ejemplo, que la psique tiene una “función religiosa” (Jung, 1990) y, además, que la psique sería “naturalmente religiosa”.

¿Cómo, después de todo, podríamos describir la “función religiosa” a la que Jung se refiere? Si observamos lo que él dijo, de muchas maneras y en distintos momentos de su vida, podríamos afirmar que el término “función religiosa” ilustra la capacidad que la propia psique tiene para polarizarse en torno a “valores absolutos” -positivos o negativos- los cuales, a su vez, conducen a la formación de “imágenes arquetípicas” (símbolos) que reciben la carga máxima de energía psíquica. Estas imágenes también llevan atributos máximos y/o absolutos, por ejemplo, las imágenes de Dios, dioses, ángeles y demonios, las fuerzas naturales y sobrenaturales, objetos y animales totémicos, mandalas, formas geométricas, números, etc. Más específicamente, Jung decía que la psique opera *inconscientemente* con valores absolutos. Y la idea/imagen de Dios es la mejor representación de este hecho psíquico.

Como científico, Jung nunca discutió la cuestión de la existencia de Dios, por la sencilla razón de que esto no sería una cuestión científicamente verificable; sin embargo afirmó que Dios era una idea muy real en el sentido psicológico y, como fenómeno, podría ser estudiado rigurosamente. Él nunca dijo que Dios no era más que un producto de la psique. Debido a este énfasis en un inmanentismo radical religioso, Jung fue llamado místico, gnóstico y, al mismo tiempo, hereje, ateo y charlatán. Jung fue malinterpretado sistemáticamente e insistió en ir a contramano de la historia, hablando de Dios como un científico en un momento en que Marx, Nietzsche y Freud alardeaban de lo contrario y en que las utopías políticas de principios del siglo XX habían abolido la idea de Dios de sus proyectos.

A pesar de todo esto, Jung dijo audazmente cosas como “Dios es una idea necesaria para la vida” (Jung, 1991, párr. 111) o “Dios es de hecho la “posición” más fuerte y más efectiva que la psique puede alcanzar” (Jung, 1989, párr.142). Creo que la gran contribución de Jung para el presente fue el hecho de haber establecido las bases para una discusión que nos permite ampliar el espacio para todos aquellos que no se encuentran identificados ni acogidos por las confesiones religiosas tradicionales. Al mismo tiempo, los representantes de las religiones con frecuencia no están abiertos a un genuino sentimiento de amor, a la realización y la integración cósmica, que se pueden acoger como parte legítima e integral de la diversidad religiosa y espiritual. Jung decía: “No me dirijo a los felices poseedores de la fe, sino a aquellos a para quienes la luz se apagó, el misterio se desvaneció y Dios está muerto” (Jung, 1989, párrafo 148).

Jung es, por otra parte, el precursor de una idea que parece estar floreciendo con más fuerza en el siglo XXI: una espiritualidad laica. Actualmente algunos filósofos europeos

que dicen ser ateos comenzaron a publicar libros que rescatan esa idea, como por ejemplo André Comte-Sponville que publicó un libro cuyo título ya resulta interesante: *El espíritu del ateísmo (O espírito do ateísmo)*. Y también Alain de Botton con su libro *Religión para ateos: Guía de un no creyente en la utilización de la religión (Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion)*, o Luc Ferry, que se ha dedicado intensamente a estas cuestiones y que defiende explícitamente, en términos filosóficos, la idea de una “revolución del amor” y la noción de la espiritualidad laica.

Y volviendo a Jung, no necesitamos tomar una respuesta a favor o en contra de la creencia de un Dios extra-psíquico, a favor o en contra de la fe. Sería traicionar el espíritu junguiano: traicionaría la “fidelidad” a la idea de presencia del Absoluto en la psique. Resumiendo este tema, concluiré esta presentación con palabras elocuentes y convergentes de un ateo y de un místico:

“Se puede vivir sin religión, pero no sin comunión, sin fidelidad o sin amor. Lo que nos une aquí es más importante que lo que nos separa. Paz para todos, creyentes y no creyentes. **La vida** es más preciosa que la religión (lo que priva de razón a los inquisidores y a los verdugos); **la comunión**, más preciosa que las Iglesias (lo que quita la razón a los sectarios); **la fidelidad**, más preciosa que la fe o que el ateísmo (lo que quita la razón tanto a los nihilistas como a los fanáticos). En fin, **el amor**, lo que da la razón a las personas buenas, creyentes o no, es más precioso que la esperanza o la desesperación. No esperemos a ser salvados para ser humanos” (Comte-Sponville 2007, p. 67).

En este texto el filósofo ateo exalta la fidelidad al amor de manera tan completa y tan atractiva que me recuerda el conocido pasaje de Ibn ‘Arabī, que comienza diciendo: “Capaz de acoger cualquiera de entre las diversas formas mi corazón se ha tornado...” (Ibn ‘Arabī, *El intérprete de los deseos*, casida XI).

(Traducción de Elena Vecino Hens)

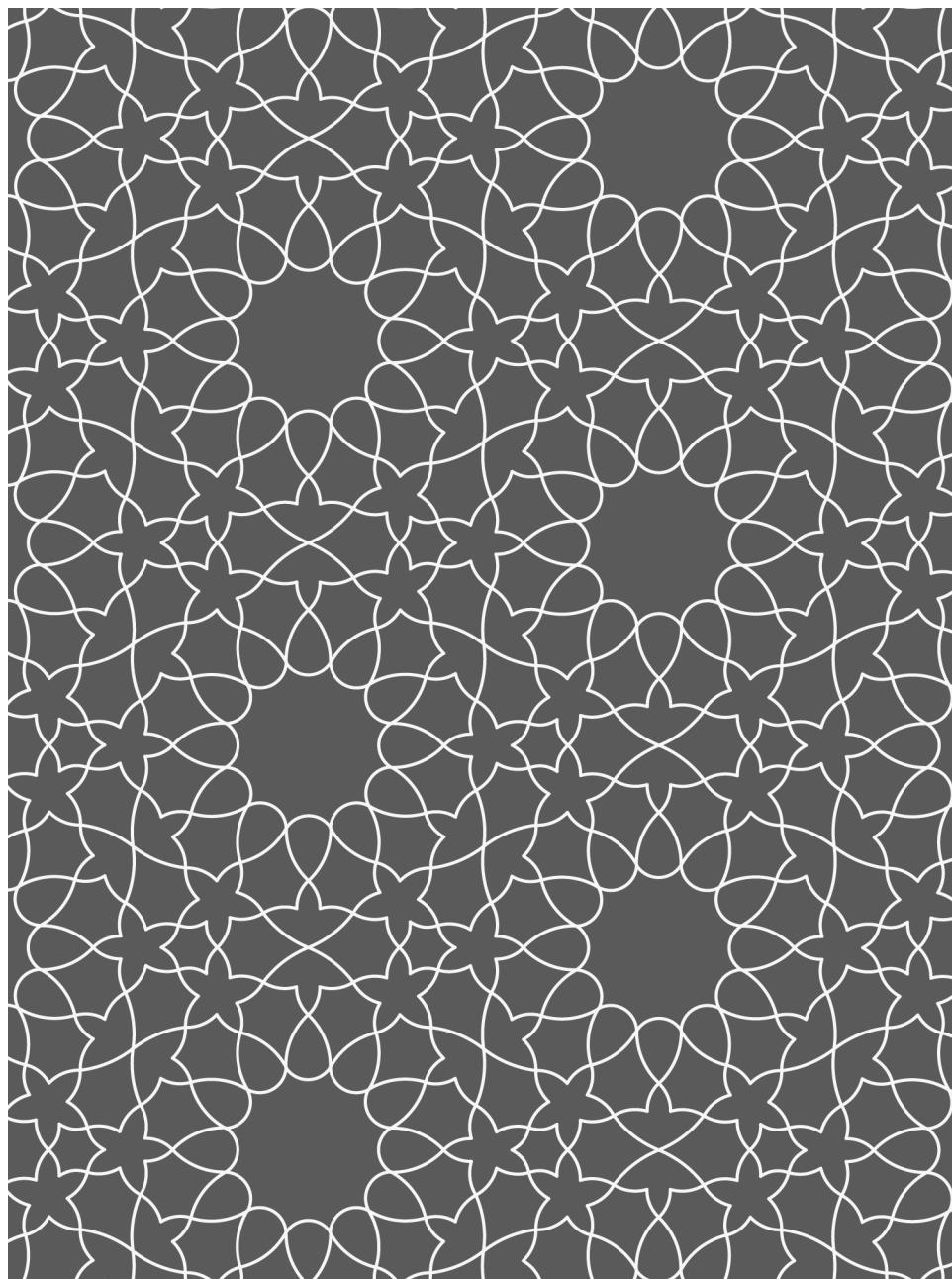


REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chittick, W. C., *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, Nueva York, 1989.
- Comte-Sponville, A., *O espírito do ateísmo*, WMF Martins Fontes, São Paulo, 2007.
- Corbin, H., *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, Princeton University Press, 1981.
- Hillman, J., *The Thought of the Heart*, Spring Pub., 1997.
- Ibn 'Arabī, *The tarjumán al-ashwáq* (trad. Nicholson), Theosophical Publishing House, Londres, 1978.
- Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. I, Pir Press, Nueva York, 2002.
- Jung, C. G., *Memórias, Sonhos, Reflexões*, Ed. Nova Fronteira, 1978.
- Jung, C. G., *Psychology and Religion. Collected Works*, vol. XI, Princeton University Press, 1989.
- Jung, C. G., *Psychological Types. Collected Works*, vol. VI, Princeton University Press, 1990.
- Jung, C. G., *Psychology of the Unconscious, Collected Works*, Supplementary Volume B, Princeton University Press, 1991.
- Jung, C. G., *On Rebirth, Collected Works*, vol. IX.1, Princeton University Press, 1992.

**DIOS CON NOSOTROS. SOBRE LA NOCIÓN DE
MA ṬYYA EN EL ESOTERISMO ISLÁMICO**

Máximo Lameiro





Todas las cosas están presentes a Dios, mientras que Dios está presente con (ma'a) todas las cosas.

‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī

PRELIMINARES

En el *taṣawwuf* o esoterismo islámico se encuentra la noción denominada *ma'iyya*. Palabra árabe formada por la sustantivación o nominalización de la partícula *ma'a*: con. Es decir, en un sentido puramente gramatical *ma'iyya* es ser o estar “con” (nota aclaratoria, véase más adelante). Pero, más allá de la gramática, como noción técnica deriva del Corán tal lo demuestra el siguiente pasaje:

“Y está con vosotros dondequiera que estéis” (Corán 57:4).

Ahí se dice que Allah está “con” (*ma'a*) los hombres donde sea que éstos estén. Pues bien, a partir de su fuente coránica la *ma'iyya* divina no sólo ha sido objeto de profundas elaboraciones teóricas, sino que ocupa un lugar dentro de las prácticas espirituales del *taṣawwuf*. Aquí, nos limitaremos a exponer muy someramente la significación teórica de la *ma'iyya*. Y si bien somos conscientes de que es mucho lo que falta decir al respecto, por ejemplo habría que desarrollar la doctrina de los Nombres Divinos a la cual apenas hemos hecho una alusión insignificante, aún así, esperamos que el presente artículo sirva de aproximación y de estímulo para aquellos que se interesen en el tema.

LA ONTOLOGÍA DE LA FAZ DIVINA

En primer lugar cabe decir que la noción de *ma'iyya* remite a la cuestión religiosa de la relación de Dios con la creatura, y a la cuestión ontológica del lugar de dicha creatura dentro del orden del ser. Es decir, habla del modo de relación que existe entre Dios y los seres, así como del tipo de realidad que cabe atribuir a los últimos. Pero, el modo en que la gnosis islámica entiende ambas cuestiones escapa de las representaciones religiosas y filosóficas ordinarias al respecto. Ya que para dicha gnosis tanto la representación religiosa de la creación (Dios como artesano omnipotente que crea algo a partir de nada) como la especulación racional acerca de la misma (Dios como causa primera de un orden causal universal) son expresiones, en cada caso, de un *grado de conocimiento* y se consideran legítimas dentro de dicho grado, pero resultan insuficientes de cara a un conocimiento de grado más elevado. La *ma'iyya*, en cambio, remite a una idea de creación tributaria de la ontología de la *Faz Divina*. Es decir, una ontología *teofánica* en la cual la creación es reconocida ya



no como producto de un acto creador *ad extra* de lo creado, ni como efecto de una causa primera concebida en abstracto, sino como manifestación (*tagallī*) del Ser único al interior de Sí mismo.

Dicha ontología de la Faz tiene también, como la *ma'īyya*, un fundamento coránico. Tal como se reconoce -entre otros- en el siguiente pasaje:

“De Allah son el oriente y el occidente; donde quiera que os volváis,
allí (encontraréis) la faz de Allah” (C. 2:115)

Desde esta perspectiva se dice que Dios, al manifestarse a Sí mismo, conoce las innumerables posibilidades de ser implícitas sin dualidad ni extrinsecación en Su propia esencia, en tanto dicha esencia es infinita y no carece de nada ni está limitada por nada. Dios conoce en Sí mismo todo lo que puede ser, lo que ha de ser y lo que nunca será. Y esas posibilidades de ser, que *sensu stricto* no son sino pueden advenir al ser, son pura aptitud para ser, llegan a ser porque Dios, como único Ser, les dona el ser. Esa donación es representada en el Corán por la palabra imperativa y creadora “sé” (*kun*) mediante la cual los seres llegan a ser lo que son:

“Ciertamente cuando queremos que algo sea, simplemente le decimos: Sé, y es” (C. 16:40)

Ahora bien, el Ser único no se divide ni pierde nada de sí mismo en la donación del ser a las criaturas. De modo que, en esta concepción, no hay hiato entre Dios y la criatura. Si bien hay una mediación entre la Esencia divina y su manifestación, la mediación de los Nombres Divinos como arquetipos de todo lo creado, no hay separación. Por otra parte, tampoco hay confusión porque la manifestación, la teofanía creadora, involucra *per se* una diferenciación jerárquica irreductible: la que existe entre Dios como principio de la manifestación y la manifestación misma en sus diversas modalidades. Así, el Principio precede, metafísicamente hablando, a la manifestación, y permanece eterna e irreductiblemente situado en un rango distinto y superior de realidad que la última. Pero, a la vez, la manifestación no es otra cosa que el Principio mismo en su auto revelación.

Por lo tanto, la trascendencia y la inmanencia están aquí misteriosamente unidas como *coincidentia oppositorum*. De ahí que la exposición discursiva no puede dar cuenta del asunto sin caer una y otra vez en paradojas y callejones sin salida. Por eso los gnósticos apelan a menudo a ciertas imágenes sensibles que sirven de soporte simbólico para despertar una intuición en aquél que está preparado para ello. Una de esas imágenes, una de las más frecuentes y que dicho sea de paso se encuentra en otras tradiciones dentro de contextos temáticos análogos, es la del espejo. Así, para simbolizar la ontología teofánica de la *Faz*

⋮

se dice que el universo es un espejo en el que Dios se mira. En palabras del gran maestro Ibn ‘Arabī:

“El ser verdadero, al conocerse a Sí mismo, conoce el mundo de Sí mismo, que manifiesta según Su Forma. Por consiguiente, el mundo resulta ser un espejo para Dios en el que Él ve Su Forma”.

Pero entonces, consecuentemente, el universo también es un espejo en el cual la creatura mira a Dios, lo sepa o no, bajo la forma del mundo. Y eso no significa que haya simetría entre las dos miradas, pues la prevalencia de la primera es clara: la mirada divina es primordial y fundante mientras que la mirada de la creatura está velada por su propio lugar, limitado, dentro de la jerarquía de lo real.

Dicho sea de paso, aunque de ordinario la Omnipresencia divina en el universo está velada para la creatura por los límites propios de su condición, no sólo los gnósticos altamente realizados, cuya percepción y conocimiento están depurados de limitaciones mundanas, logran reconocer la Presencia única y divina en las variadas formas del mundo, sino que a veces, aunque oscuramente, el hombre ordinario también lo hace. Eso sucede en esos momentos privilegiados en que alguien escapa a los condicionamientos de la cultura, y puede, como los niños, los poetas y las personas de aguda sensibilidad, asombrarse de todo lo que lo rodea. Son momentos especiales de asombro no por la apariencia externa de lo que aparece, sino por el hecho mismo de que aparezca. Momentos de asombro radical en los que el alma (vuelta por un instante a la inocencia originaria, a eso que el Islam llama la *fitrá*, capta el universo como epifanía, es decir como el aparecer de algo que como tal no aparece, y por eso se maravilla.

Volviendo al tema, es claro que en esta concepción no hay un Dios *ex machina* frente a una creación *ex Deo*, ni tampoco un Dios *causa prima* frente una creación entramada de causas y efectos, sino un Dios que se auto revela y al hacerlo manifiesta el universo como espejo de las innumerables posibilidades inherentes a su propio omnipoder e infinitud. Por su parte la creatura, en tanto no es sino el conocimiento que Dios tiene de ella, llega al ser por una donación ontológica que recibe no como algo exterior a sí misma, pues eso supondría que ya existía al margen de la donación, sino como su propio ser y realidad.

Ahora bien, la creatura no puede apropiarse de lo donado, no puede hacer suyo su ser, pues no tiene el principio de ese ser en sí misma. De modo que la creatura, los seres, son y no son. Participan del ser pero no son por sí mismos.

Pues bien, aunque con respecto a todo esto se han escrito páginas muy profundas, por ejemplo en la obra de Hamadānī e Ibn ‘Arabī, y en la de akbarianos como Nasafī, Abdel-

kader y otros, y si bien la cuestión ha sido articulada en la metafísica islámica en términos teóricos a la vez muy sutiles y precisos, aquí nos vamos a limitar a tener como única referencia el símbolo del espejo como ilustración de la ontología teofánica mientras intentamos ahora exponer la noción de *ma'iyya*.

LA MA'IYYA

Para introducirnos en la idea de *ma'iyya* con una pregunta, podríamos formular la cuestión así: ¿cuál es la relación entre el Dios que se mira en el espejo, y es por lo tanto el verdadero Rostro, lo auténticamente Real, y la creatura que, siendo la imagen, carece de realidad propia excepto aquella realidad de segundo grado o aparente que resulta de reflejar al primero?

Por lo pronto es evidente que no se trata de una relación entre realidades pre existentes a la relación misma. Pues allí lo único pre existente es el Rostro, ya que la imagen no tiene existencia fuera de la que le otorga el primero al contemplarse en ella. De modo que la realidad de la imagen depende de la relación con el Rostro y fuera de la misma no existe. Así, *la relación que el Rostro tiene con ella es toda la realidad de la imagen*. Pues bien, ese “con” ella que le da a la imagen su ser, un grado de ser subordinado al ser primigenio del Rostro, es precisamente la *ma'iyya*.

En el vocabulario especializado del *tasawwuf* la *ma'iyya* alude a la relación asimétrica por la cual Dios da el ser a las criaturas a partir de su conocimiento de Sí mismo en ellas. Y ellas, a su vez, obtienen todo el ser del cual son capaces, todo el ser que corresponde a su posibilidad en el conocimiento que Dios tiene de ellas, de dicha relación, de ese “con” de Dios respecto de ellas. Como dice el profundo gnóstico persa, ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī (1098–1131), en cuya obra la noción de *ma'iyya* ocupa un lugar particularmente relevante:

“Si no fuera por Su “ser con” (*ma'iyya*) nada verdaderamente podría mantenerse en la existencia”.

Y muchos siglos después el héroe y sabio argelino, el Emir Abdelkader, dice de modo análogo:

“Ese “ser con” abraza todas las cosas, sean sublimes o ínfimas, grandes o pequeñas. Y es por el mismo que ellas subsisten”.

De modo que la relación de *ma'iyya* no es simétrica. Y si quisieramos representar esa asimetría recurriendo a las posibilidades de nuestra gramática, diríamos que Dios es “con” la criatura, pero la criatura no es “con” Dios, sino “por” Él.



Así, desde esta perspectiva, la creatura, o de modo general la creación, es a la vez real e irreal, es y no es. Su realidad consiste en que Dios es “con” ella, y su irrealidad consiste en que no es nada por sí misma. No es ni una pura nada, porque la presencia de Dios “con” ella le otorga su realidad, ni tampoco es algo subsistente, porque el sustento de su existencia no se encuentra en ella misma.

Si ahora extendemos el símbolo del espejo más allá de su limitación sensible, podríamos decir lo siguiente: si la imagen en el espejo adquiriese conciencia de sí misma (como sucede en el humano) asumiría que tiene existencia propia. En este punto cabría decir sin duda que su conciencia la engaña, pues cree ser algo que no es. Ya que cree ser real pero no es más que una imagen. Pero si adquiriera un grado mayor de conciencia todavía y lograra reconocerse como realmente es, es decir como imagen del Rostro, reconocería que no es lo que creía pero tampoco es una pura nada sino, paradójicamente, mucho más de lo que asumía. Pues su verdad consiste nada menos que en reflejar el Rostro, es decir en manifestar la vida divina en el grado y modo en que ella, como imagen, como creatura consciente, es capaz de reflejar. De modo que la creatura es pura nada fuera de la *ma'īyya*, pero por la *ma'īyya* tiene una dignidad ontológica inalienable.

Queremos subrayar esto último, es decir la dignidad ontológica de la creatura, pues desde que el sufismo se ha puesto de moda en esta postmodernidad se ha puesto también de moda repetir mecánicamente, sin pensar en sus implicaciones, que el individuo humano es nada. Pero al asumir eso a la ligera y unilateralmente, se cultiva un nihilismo disfrazado de espiritualidad. Pues, negar la realidad de la creatura equivale a negar también la realidad de la *ma'īyya* como expresión de la *Faz*, y equivale, por lo mismo, a negar la Obra Divina.

No hay que olvidar que la noción de creación en el taṣawwuf remite a una ontología teofánica en la cual la presencia divina todo lo permea. Como dice Denis Gril comentando la doctrina de los Nombres Divinos y sus teofanías:

“La noción misma de *tagħalli* (teofanía, manifestación divina) reposa sobre la visión de un mundo inundado por la luz divina. Ella dona a cada ser, por ínfimo que sea, el valor incommensurable de una manifestación divina».

En cambio, aquella falta de respeto hacia la singularidad creada no hace sino propiciar un misticismo oscuro que es caldo de cultivo para todo tipo de distorsiones, y receptáculo de influencias malignas. En un contexto de enseñanza genuino, en cambio, la negación de la realidad individual apunta a despertar al hombre a sus más altas posibilidades internas, no a degradarlo por debajo de donde, en tanto ser singularizado y consciente de sí, se encuentra.

A lo anterior se podrá replicar que muchos importantes maestros cuya sabiduría es incontestable también han dicho que el individuo es nada. Pero entonces habrá que asegurarse de haber entendido lo que realmente dijeron al decir eso, pues esos maestros hablaban para un público calificado y no para la masa, y su vocabulario tiene siempre un sentido técnico que no se aprehende de modo inmediato en las solas palabras y enunciados, ni mucho menos en las traducciones a una terminología occidental (como «nada», «extinción», etc.) cargada de connotaciones culturales ajenas a las intenciones originales.

Ahora bien, decir esto no significa, de nuestra parte, hacer una reivindicación unilateral del status ontológico de la creatura, pues es justamente la unilateralidad la que genera, en cualquier lado que se instale, antinomias y distorsiones e impide orientarse hacia el reconocimiento de aquello que el maestro de maestros, Ibn 'Arabī, llamó *la interpenetración de trascendencia e inmanencia*.

Para terminar, de todo lo dicho resulta que en términos existenciales el reconocimiento por parte del hombre de la *ma'iyya* supone el reconocimiento de su radical insuficiencia ontológica, pero también el de su *intimidad* con Dios. Así, la otra cara de nuestra carencia de ser es el descubrimiento de la proximidad y la presencia de *Dios con nosotros*.

NOTA ACLARATORIA:

La traducción habitual de *ma'iyya* al inglés es “*withness*” (de “*with*”: con) y sigue el patrón del árabe. Eso daría en español “conidad”, que nos parece un neologismo lamentable; por otra parte “consustancialidad” y “coextensividad” que resultarían aproximados y más naturales en nuestra lengua, tienen connotaciones que resultan inconvenientes de cara a la noción a traducir.

Por su parte Chodkiewicz en su traducción francesa de Abdelkader utiliza la expresión “ser con” (*être avec*), pero como el francés no distingue entre ser y estar, en esa lengua no se presenta la disyuntiva que existe en español donde lo habitual es hablar de “estar con” más que de “ser con”. Aún así, y dado que lo que está en juego tiene dimensión ontológica (pues la *ma'iyya* dona el Ser a los seres) la expresión “ser con” nos parece mucho más apropiada que el ordinario “estar con”.

Por otra parte, Pablo Beneito traduce el término en sus escritos como “copresencia”, como he sabido recientemente.

FUENTES DE LAS CITAS

El Noble Corán, edición árabe-español (ed. Rey Fahd).

Ibn ‘Arabī: la cita sobre el símbolo del espejo se encuentra en su *Tratado sobre del amor*, Edaf. Pero ese símbolo aparece recurrentemente en su obra, por ejemplo en *Los engarces de la sabiduría* (Adán), Edaf; y en *El núcleo del núcleo*, Sirio. La referencia a la “interpenetración de trascendencia e inmanencia” se encuentra en la obra citada *Los engarces* (Elías); pero constituye un tema que, de uno u otro modo, atraviesa toda su obra.

Al-Hamadānī: citado por Izutsu en *A study in the Mystical Philosophy of ‘Ayn Al-Qudāt al-Hamadānī*, incluido en *Creation and the Timeless Order of Things* (ed. White Cloud Press, Oregon. En Internet: <http://es.scribd.com/doc/120701467/Timeless-creation#scribd>).

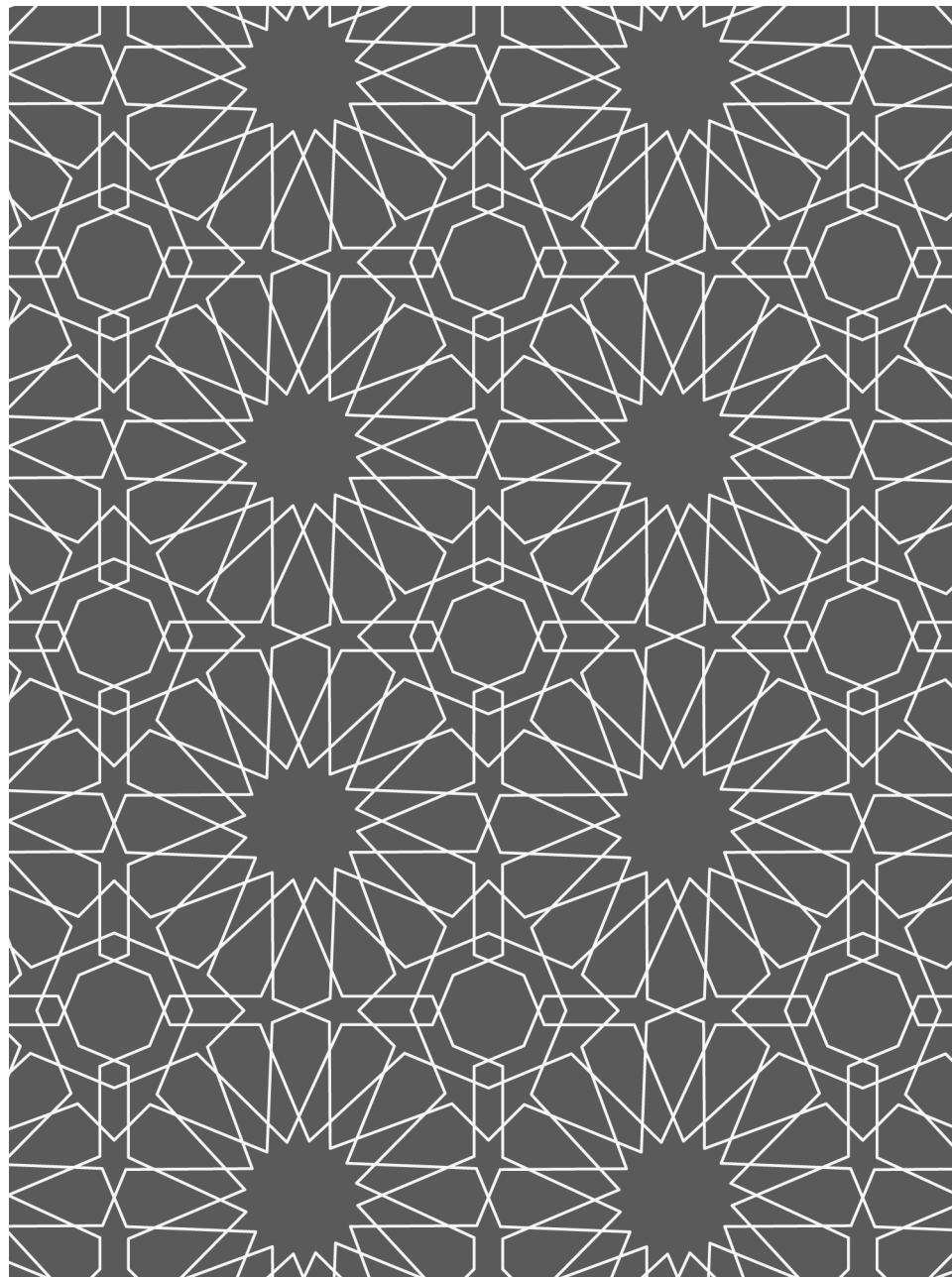
Abdelkader (o ‘Abd al-Qādir): *Écrits spirituels*, cap. 19, traducción de Michel Chodkiewicz, (ed. Seuil).

Denis Gril: *La théophanie des noms divins, d’Ibn ‘Arabī à Abd el-Kader*, (en Internet: <http://books.openedition.org/ifpo/1840>).



A FRAGRÂNCIA PLURAL DO SUFISMO: IBN 'ARABÍ E A ABERTURA INTERRELIGIOSA

Faustino Teixeira (PPCIR-UFJF, Brasil)



O sufismo é o nome mais recorrente para designar a experiência mística do islã, traduzindo uma “dimensão interior” muitas vezes desconhecida ou desapercebida da tradição islâmica. O sufismo (*tâṣawwuf*) remonta às origens do islã, e durante todo o seu desenvolvimento esteve radicalmente ligado às referências canônicas dessa tradição religiosa, em particular ao livro do Alcorão e ao profeta Muhammad. Não se descarta, é verdade, todo o processo de hibridação que enriqueceu o vocabulário místico do islã, mas o núcleo do sufismo guarda uma singularidade original, pontuada pelo referencial corânico¹. A mística dos sufis vem marcada por um essencial traço muçulmano: “todas as suas doutrinas, gestos, usos e práticas baseiam-se sobre uma particular interpretação do Alcorão e da tradição profética”².

Há na tradição mística sufi uma predileção pela interioridade, pela contemplação e o crescimento espiritual. Prevalece o toque singular do esoterismo e não do exoterismo, entendido como exterioridade da fé e apego ao seu legalismo. A linguagem das alusões ganha ali um destaque particular:

“Enquanto o exotérico segue somente a rota conhecida, traçada no mapa, o iniciado explora, além disso, a dimensão da experiência interna e, em sua peregrinação pela senda do conhecimento, rastreia os atalhos da inspiração, seguindo os indícios que encontra em seu passo, sem se deter mais do que o necessário nas sucessivas pousadas e paisagens que, como degraus de sua ascensão, vai deixando para trás”³.

Há no plano teológico, uma ênfase na misericórdia, gentileza e beleza de Deus, que atuam como forças muito mais fundamentais do que os traços de sua majestade, severidade ou cólera. As diversas narrativas sufis indicam que a maior proximidade ao mundo espiritual facilita a percepção cristalina da gratuidade e misericórdia de Deus, que escapam ao olhar rasteiro de quem se fixa no domínio das coisas superficiais. Na medida em que se avança na interiorização, percebe-se com nitidez o fluir incessante da misericórdia de Deus que abraça todas as coisas⁴.

Ibn ‘Arabī de Múrcia talvez seja um dos mais significativos e complexos pensadores da tradição sufi. O traço peculiar de suas obras é a universalidade, amplitude e abertura. Em linha de sintonia com al-Hallāğ (858-922), Ibn ‘Arabī foi um dos grandes defensores do plu-

1 Para essa reflexão cf. Louis Massignon. *Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Cerf, 1999. Segundo Massignon, “é do Alcorão, constantemente recitado, meditado, praticado, que procede o misticismo islâmico, em sua origem e desenvolvimento”: *Ibid.*, p. 104.

2 Marijan Molé. *I misticci musulmani*. Milano: Adelphi, 1992, p. 14.

3 Pablo Beneito Arias. “Esoterismo diante do exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn ‘Arabī de Múrcia”. In: Faustino Teixeira (Org.). *No limiar do mistério. Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 376.

4 William C. Chittick. *Il sufismo*. Torino: Einaudi, 2009, pp. 15-18.

ralismo religioso, situando a diversidade religiosa como um dos substantivos sinais da Misericórdia de Deus. Reverberando o traço universalista da mensagem sufi, ele busca mostrar que esta diversidade “foi estabelecida por obra da sabedoria e compaixão divinas”⁵. Não há tensão entre a unidade requerida da *wuğūd*⁶ absoluta e não delimitada de Deus e a multiplicidade da realidade. Na verdade, essa multiplicidade é acolhida como um valor, pois tem suas raízes em Deus.

Para Ibn ‘Arabī, todo o cosmo vem percebido como lugar de manifestação de Deus. A seu ver, todas as coisas existentes procedem de Deus e sinalizam sua Presença no tempo. Não há nada no mundo que Dele esteja desligado. Não há para ele uma subsistência autônoma das entidades, mas estas existem enquanto particularizações e determinações de um Absoluto Indeterminado. O que confere realidade às coisas é o seu nexo intrínseco e fundamental com o seu Fundamento metafísico original⁷. Em sua obra *al-Futūhāt* assinala:

“(...) Deus favoreceu-me com a Face do Real em tudo. Para mim, a meus olhos, não há nada existente neste mundo em que eu não testemunhe a realidade essencial de Deus, e desse modo glorifico-O aqui. Assim não descartamos (ou: condenamos) absolutamente nada neste mundo da existência”⁸.

Essa reflexão liga-se à idéia de *wahdat al-wuğūd* (unidade da existência ou unicidade do ser), atribuída a Ibn ‘Arabī (1165-1240), com influxo importante na tradição mística islâmica posterior. Trata-se de uma doutrina complexa e que não pode ser reduzida a uma visão monista. A afirmação da unidade da existência não indica em momento algum que os objetos da criação são Deus, ou que Deus reside substancialmente nas coisas. A doutrina leva a um raciocínio bem mais matizado e complexo. Traduz, na verdade, uma compreensão básica, de que “todas as coisas estão intimamente interrelacionadas por meio de suas raízes comuns na Divina Realidade”⁹. Com base na reflexão de Willian Chittick, pode-se dizer que

5 William C. Chittick. *Mundos imaginarios. Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Madrid: Alquitrana, 2003, p. 7. E também pp. 5 e 8-10.

6 A expressão *wuğūd* pode ser traduzida como “ser” ou “existência”. Há na tradição sufi uma clássica expressão, que vem, em geral, associada ao pensamento de Ibn ‘Arabī, ainda que ele não a tenha diretamente utilizado: *wahdat al-wuğūd*, ou seja, a “unidade do Ser” ou “unidade da existência”. Ver a respeito: William C. Chittick. *Mundos imaginarios. Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, pp. 29-57.

7 William C. Chittick. *Il sufismo*. Torino: Einaudi, 2009, pp. 109-110; Toshihiko IZUTSU. *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*. Genova: Marietti, 1991, p. 43.

8 Apud Stephen Hirtenstein. *O compassivo ilimitado. A vida e o pensamento espiritual de Ibn ‘Arabī*. Rio de Janeiro: Fissus, 2006, p. 99.

9 William Chittick. *Mundos imaginarios*, p. 227. Ibn ‘Arabī recorre com frequência ao verso corânico que sinaliza a presença criadora de Deus em cada coisa existente (Corão 20,50).



“Ibn ‘Arabī expressa sua posição sobre a realidade das criaturas mais sucintamente com a frase *huwa lā huwa*, ‘Ele/não Ele’. Ele entende que isto significa que tudo revela a Deus, porque todas as coisas ganham sua existência e seus atributos da *wuğūd* de Deus e dos atributos dele, e que tudo também encobre a Deus, porque nada é realmente Ele a não ser Ele, enquanto que cada coisa é realmente ela mesma, criada por Deus precisamente para ser ela mesma e nada mais”¹⁰.

Na tradição mística do sufismo, e em particular na obra de Ibn ‘Arabī, o mistério de Deus -*wuğūd* ilimitado-, pode ser captado através de dois termos chaves presentes na terminologia teológica do islã tradicional: *tanzīh* e *taṣbīh*. O primeiro termo, *tanzīh*, vem do verbo árabe *nazzaha*, que significa “proteger algo de qualquer contaminação”. O termo vem utilizado para assinalar a transcendência e incomparabilidade essencial de Deus: sua distância com respeito à toda criatura. O segundo termo, *taṣbīh*, provém do verbo *šabbaha*, que significa “fazer ou considerar algo similar a outra coisa”. É um termo que expressa a proximidade de Deus com a sua criação, sua comparabilidade com as coisas existentes. Deus vem, assim, expresso em sua dupla polaridade: é por um lado radicalmente transcendente, mas também imanente¹¹. Deus é simultaneamente majestoso (*ḡalāl*) e belo (*ḡamāl*). Ou também nas expressões consagradas de Rudolf Otto, *Tremendum* e *Fascinans*.

A aproximação de Deus, entendido como o Real (*al-Haqq*), não pode acontecer quando se privilegia exclusivamente um destes pólos. Ibn ‘Arabī serviu-se da história corânica de Noé e os idólatras para mostrar que não se pode captar o Real quando se exclusiviza seja o seu lado transcendente, seja o seu lado imanente. Este mistério é simultaneamente transcendente e imanente. Tanto os “idólatras” como Noé equivocaram-se em sua aproximação deste Mistério. Os “idólatras” por vincular o Real com os objetos físicos de sua adoração (imanentização) e Noé por vincular o Real com o transcendente. Os primeiros equivocaram-se por desconsiderar a dimensão transcendente do Real, e o segundo por negar sua dimensão imanente¹². Como sublinhou Michael Sells,

10 William Chittick. “Ibn ‘Arabī e Rūmī”. *Numen*, v. 8, n. 1, 2005, p. 29. O substantivo Deus vem designado em árabe como *Allāh* e em persa como *hudā*. *Haqq* (o Verdadeiro, o Real) é também uma expressão corânica para designar o Mistério de Deus: “Como nome divino, a palavra significa que não há nada real, verdadeiro, correto, próprio e apropriado no sentido pleno destas palavras além de Deus mesmo. Somente Deus é verdadeiramente *Haqq* em cada sentido da palavra”: William Chittick. “Ibn ‘Arabī e Rūmī”, p. 31. A expressão *al-Haqq*, também de ampla utilização no vocabulário do místico sufi al-Ḥallāq, traduz a “pura substância divina”, a “substância criadora”, distinguindo-se da criação, *al-Ḥalq*: Louis Massignon. *Écrits memorables* 1. Paris: Robert Lafont, 2009, p. 446.

11 Toshihiko Izutzu. *Sufismo y taoísmo*. 2 ed. Madrid: Siruela, 2004, pp. 63-83 (Ibn ‘Arabī – vol. 1). Ver também a boa tradução italiana, organizada por Alberto de Luca: *Sufismo e taoísmo*. Milano: Mimesis, 2010, pp. 71-91.

12 Ibn ‘Arabī. *Le livre des chatons des sagesse*, I. Beyrouth: al-Bouraq, 1997, pp. 115-145 (Le chaton d’une

“Dado que o real é infinito, não pode ser limitado aos confins de uma única crença: o deus da crença não é o Deus verdadeiro, mas somente um ídolo intelectual. A tragédia é que de fato o real se manifesta verdadeiramente nessa imagem, mas ao limitar o real a essa imagem particular e ao negar suas outras manifestações, terminamos por negar o real em sua infinitude”¹³.

A doutrina de *wahdat al-wuğūd* requer uma compreensão do processo contínuo das manifestações do Real nas formas concretas. Este processo vem nomeado como *tagallī* e constitui um eixo referencial do pensamento de Ibn ‘Arabī. É correto, de um lado, compreender o mundo fenomênico como expressão do Real, e o verdadeiro conhecedor é capaz de desocultar a presença subjacente do Real nas manifestações existenciadas. Mas isto não significa conceber o mundo fenomênico de forma autônoma e subsistente. Na visão de Ibn ‘Arabī, a única verdadeira existência pertence ao Um (Real). Mas esse Um torna-se perceptível em todas as manifestações. As coisas ganham sua existência como lugares de manifestação e reflexos desta Unidade primordial. O mundo é visto, assim, de forma positiva, na medida em que ele reflete as manifestações das insondáveis possibilidades do Ser de Deus.

Relacionando essa reflexão com a doutrina de *wahdat al-wuğūd*, assinala-se que cada coisa existente insere-se na auto-revelação particular do *wuğūd* ilimitado. As coisas são como as cores existenciadas pelo prisma da infinita possibilidade do *wuğūd*. Tudo o que existe no universo, incluindo a diversidade das crenças, “são palavras articuladas no Hálito do Todo Misericordioso”¹⁴. Todas as coisas existentes estão misteriosamente interrelacionadas por raízes que procedem da Divina Realidade.

Segundo Ibn ‘Arabī, Deus manifesta-se no tempo a cada segundo e de forma sempre renovada. As teofanias sucedem-se ininterruptamente e se irradiam sobre o mundo, sempre de forma novidadeira. Há um profundo nexo de amor que vincula Deus com suas criaturas. Há uma proximidade singular que não pode ser abafada ou excluída. O humano vem unido a Deus por laços ainda mais estreitos do que a própria vida e a veia jugular. Em belo poema que abre o capítulo do *Fuṣūṣ* dedicado a Hūd¹⁵, o Ṣayḥ assinala:

sagesse transcendante dans un verbe de Nûh – Noé).

13 Michael Sells. “Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn ‘Arabī y Marguerite Porete”. In: Pablo Beneito (ed.). *Mujeres de luz*. Madrid: Trotta, 2001, p. 141.

14 William C. Chittick. *Mundos imaginariales*, p. 259.

15 A sura de numero 11 do Alcorão vem dedicada a Hūd. Trata-se de um dos três profetas árabes anteriores a Muhammad mencionados no Alcorão. É também qualificado como *rasūl* e enviado por Deus para levar seu povo a seguir a mensagem da unidade.

.....

“A Via Reta pertence a Deus (Allāh).
 Manifesta-se em tudo, não se oculta.
 Está presente nos pequenos e grandes,
 Nos ignorantes das realidades ou nos sábios.
 É por isso que sua misericórdia abraça todas as coisas,
 As comuns e as de imenso valor”¹⁶.

A passagem corânica que trata da misericórdia universal de Deus é muito citada por Ibn ‘Arabī: *wa-rahmatī wasi’at kulla šay’* (Minha misericórdia abraça todas as coisas¹⁷). O rosto predileto de Deus, escolhido por Ibn ‘Arabī, é o do Deus amoroso, que estabelece uma aliança de amor com a humanidade e com toda a criação. É um Deus de amor que permite todas as audácia possíveis, que deseja um ardente enlace com os humanos e almeja com eles estabelecer sua morada¹⁸.

O coração purificado é capaz de perceber e captar as manifestações do Absoluto e acolher suas surpresas. Ele é o órgão sutil por excelência da captação das visões teofânicas, o “ponto de impacto dos acontecimentos espirituais”, ou ainda “o órgão preparado por Deus para a contemplação”¹⁹. Trata-se do órgão que favorece o “verdadeiro conhecimento, a intuição compreensiva, a gnose (*ma’rifā*) de Deus e dos mistérios divinos”²⁰. Num famoso *hadīt qudsī*²¹ da tradição islâmica se diz: “Nem minha terra ou meu céu podem me conter, mas o coração do meu servo fiel me contém”. O coração (*qalb*), enquanto órgão espiritual, está sempre em movimento e oscilação, refletindo a cada instante as diversas e inusitadas formas de manifestação do Absoluto. Na perspectiva mística ele vem compreendido como *taqallub al-qalb*, ou seja, órgão em constante transformação. Como assinala Izutsu, “não

16 Ibn ‘Arabī. *Le livre des chatons des sagesse*, I. Beyrouth: Al-Bouraq, 1997, p. 265.

17 Alcorão 7,156.

18 Em seu livro sobre as teofanias, Ibn ‘Arabī expressa os desejos que movem o Deus de Amor com respeito às suas criaturas, como assinalado na bela tradução francesa de Ruspoli: “Je suis le Très-Beau, le Très-Gracieux. Alors aime-moi, mon bien aimé, aime-moi! N’aime que moi. Désire-moi, pense à moi, ne pense qu’à moi seul. Étreins-moi, enlace-moi, embrasse-moi (...). Demeure avec moi, tiens-tois près de moi. Ainsi je serai auprès de toi, tout comme tu es auprès de moi san même t’en rendre compte. La jonction! C’est la jonction qu’il nous faut!”: Stéphane RUSPOLI. *Le livre des théofanies d’Ibn ‘Arabī*. Paris: Cerf, 2000, p. 211 (Théophanie de la perfection, n° 81).

19 Louis Massignon. *Écrits mémorables* II. Paris: Robert Lafont, 2009, p. 309; Id. *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj*. Paris: Gallimard, 1975, p. 26.

20 Henry Corbin. *L’immaginazione creatrice*. Le radici del sufismo. Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 193. O coração vem, assim, animado por uma função “teândrica”, enquanto órgão mediante o qual “Deus conhece a si mesmo”: *Ibidem*, p. 194. Segundo Ibn ‘Arabī, há no coração uma “cavidade secreta” que é o “ponto de contato com o Divino”. Trata-se de um centro que é ele mesmo de natureza divina, facultando o exercício de sua função cognitiva: IBN ‘ARABĪ. *Le livre des chatons des sagesse*, p. 327 (vol. I - comentário de Charles-André Gilis).

21 Um dito atribuído ao profeta no qual Deus mesmo fala em primeira pessoa.

existe limite nem fim à irradiação teofânica (*taġallī*) do Absoluto e que paralelamente as transformações internas (*tagallub*) do coração não têm limites, e isto significa que o conhecimento do Absoluto amplia-se incessantemente”²². Em poema consagrado, Ibn ‘Arabī traduz essa plasticidade do coração, capaz de acolher todas as formas:

“Meu coração está aberto a todas as formas:
 É uma pastagem para as gazelas,
 E um claustro para os monges cristãos,
 Um templo para os ídolos,
 A Caaba do peregrino,
 As tábua da Torá
 E o livro do Corão.
 Professo a religião do amor,
 Em qualquer direção que avancem seus camelos;
 A religião do amor
 Será minha religião e minha fé”²³.

Como indica Ibn ‘Arabī, o coração se alarga ou retrai para conformar-se à dinâmica da operação teofânica. O segredo dessa operação permanece, porém, misterioso para os humanos, que não conseguem abarcar o Mistério da Divindade Absoluta. Essa ninguém pode conter. Mas há um caminho de acesso que passa pelo domínio da profundidade, pelo centro do coração. Se o Mistério Absoluto não pode ser conhecido por si mesmo, ele pode ser acessado pelo mergulho na profundidade de si²⁴. A mística francesa contemporânea, Simone Weil, captou isso de forma explêndida, ao indicar que somente “aquele que conhece o segredo dos corações”, é capaz de alcançar “o segredo das diferentes formas de fé”²⁵.

As diversas tradições religiosas são também canais de percepção do Mistério da Divindade. Elas traduzem crenças diversificadas e plurais. Mas Deus, enquanto Absoluto, não pode limitar-se a uma crença determinada. Sua Presença manifesta-se topicamente ali, mas não se esgota nessa tessitura temporal. As crenças são “como as inumeráveis cores que as pes-

22 Toshihiko Izutsu. *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*, p. 79 (e também pp. 76-77). O místico sufi Rūmī, também assinala essa dimensão de receptáculo protéico do coração: a cada instante atua, por força do Mistério, uma influência diferente no coração, uma nova marca, um desejo diferente, um abrasamento diferente. Cf. Djalál-od-Dín Rūmī. *Mathnawî. La quête de l'absolu*. Paris: Rocher, 1990, p. 630 (MIII: 1641-1644).

23 Ibn ‘Arabī. *L'interprete delle passioni*. Milano: Urra, 2008, p. 51 (XI, 13-15).

24 Toshihiko Izutsu. *Sufismo e taoísmo*. Milano: Mímesis, 2010, p. 61. E Ibn ‘Arabī baseia-se aqui num dito da tradição islâmica que assinala: “*Man 'arafa nafsa-hu 'arafa rabba-hu*”, ou seja, “Quem conhece si mesmo conhece o seu Senhor”.

25 Simone Weil. *Attente de Dieu*. Paris: Fayard, 1966, p. 179.

.....

soas impõem à luz incolor por meio de suas próprias existências delimitadas”²⁶. É curioso notar que em árabe a palavra crença vem identificada com a expressão *i‘tiqād*, cuja raiz trilítera é ‘QD, envolvendo os significados de atar, apertar com nós, unir etc. Ou seja, toda crença expressa um vínculo determinado, atando no tempo a percepção conjuntural do Mistério. Nesse sentido, as crenças “exigem pontos de vista delimitados e definidos que excluem outros pontos de vista. Na medida em que as pessoas aferram-se em suas crenças, provocam conflitos com as crenças dos outros”²⁷. Na verdade, como mostra Ibn ‘Arabī, o conflito interreligioso ocorre em função do apego acirrado à “Divindade das convicções dogmáticas”, que é a divindade feita à imagem e semelhança dos humanos, mas que é bem distinta da “Divindade Absoluta”, que não pode ser limitada por crença alguma²⁸. Ela “é capaz de assumir a forma de todas as crenças precisamente por ser incomparável a toda crença”²⁹. No intuito de manter a saudável abertura interreligiosa, o Šayh lança uma importante advertência aos crentes:

“Cuide-se de não te ligar a um credo particular rejeitando todo o resto, pois perderás um bem imenso; além do mais, perderás a ciência da Verdade tal como é. Que tua alma seja a substância das formas de todas as crenças, pois Allah, o Altíssimo, é muito vasto e imenso para ser confinado num determinado credo, em exclusão dos outros. E Ele diz com efeito: *Para onde quer que vos volteis, lá está a Face de Allah (...)*”³⁰.

Ao contrário daqueles que si fixam no âmbito das ataduras, os gnósticos (*‘ārifūn*) conseguem ampliar o olhar e reconhecer a verdade que habita em toda crença, conscientes de que os nós existentes e plausíveis evidenciam uma delimitação da *wuğūd* ilimitada. Os verdadeiros buscadores são animados pelo Šayh a ampliar suas crenças, “afim de desfrutar de uma maior ‘participação’ (*hażż*) na visão do Real no outro mundo”³¹.

Só é capaz de uma tal abertura aquele que tem um coração receptivo, aberto para hospedar uma diversidade de formas e de atributos. É o que reconhece Ibn ‘Arabī em seu *Fuṣūṣ*, ao tratar da profecia de Šu‘ayb. Os que são dotados de coração, não se confinam em seus

26 William C. Chittick. *Mundos imagináculos*, p. 283.

27 *Ibidem*, p. 276. De forma semelhante, o místico Rūmī assinala que o desacordo entre os seres humanos ocorre em razão do apego radical aos nomes, ao mundo da superfície das crenças. Se estivessem, ao contrário mais direcionados à profundidade do Mistério do Real, a paz seria alcançada: Djalál-od-Dín Rūmī. *La quête de l’absolu*, p. 516 (MII: 3680).

28 Para esta distinção cf. Ibn ‘Arabī. *Le livre des chatons des sagesse*, vol. II, Beyrouth: al-Bouraq, 1998, p. 713 (em torno da profecia de Muhammad).

29 William C. Chittick. *Mundos imagináculos*, p. 280.

30 Ibn ‘Arabī. *Le livre des chatons des sagesse*, I, p. 278. Trata-se da reflexão de Ibn ‘Arabī a propósito de Hūd, considerado o “porta voz de todos os profetas”.

31 William C. Chittick. *Mundos imagináculos*, p. 282.

credos particulares, mas buscam uma nova “síntese”, onde permanecem receptivos aos dons gratuitos de Deus³². A abertura para uma tal perspectiva não significa ruptura com as formas tradicionais de exercício da crença particular. Como indica Ibn ‘Arabī, o servidor perfeito equilibra o seu exercício de fé tradicional com a receptividade à “realização metafísica da Palavra”. É alguém que reúne essas duas qualidades: o reconhecimento do rosto de Allāh em suas obrigações rituais e convenções exteriores, bem como a abertura para a “contemplação de Deus em todas as direções”³³.

Não há dúvida de que Ibn ‘Arabī foi um dos mais importantes místicos na abertura para uma perspectiva interreligiosa. Vem reconhecido por Chittick como “o pensador mais complexo e profundo” na defesa de um pluralismo religioso³⁴. A diversidade religiosa era vista por ele como um dos muitos sinais da infinita misericórdia de Deus. O toque de seu discurso não é o de um simples acadêmico, mas de um “conhecedor” (*ārif*), no sentido nobre da palavra. Ele diz, repetidamente, como lembra Chittick, “que nunca fala por si mesmo, que nunca escreve por sua própria volição. Sempre, ele diz, é a *Haqq* divina que está falando através dele e o forçando a colocar no papel o que está sendo revelado dentro do seu coração. É a *Haqq* divina que está realizando o processo de *tahqīq* (realização) através dele”³⁵. Num trecho do capítulo 54 de sua grandiosa obra, *al-Futūhāt al-makkiyya* (As revelações de Meca), ele faz a distinção entre o conhecimento recebido dos mortos e o conhecimento recebido do eternamente vivo. O primeiro é o que traduz o conhecimento do erudito exotérico, cujo saber procede dos mortais e o segundo, do possuidor do verdadeiro conhecimento, que procede do “Vivente, aquele que não morre” (*al-Biṣṭāmī*)³⁶.

32 Ibn ‘Arabī. *Le livre des chatons des sagesse*, I, pp. 318-319.

33 *Ibidem*, pp. 279 e 291 (Hūd). Ver ainda: Cecilia Twinch. “El círculo inclusivo”. In: Pablo Beneito e Pilar Garrido (Eds). *El viaje interior entre Oriente y Occidente. La actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī*. Madrid: Alquitara, 2007, pp. 60-72.

34 William C. Chittick. *Mundos imaginados*, p. 10.

35 William Chittick. “Ibn ‘Arabī e Rūmī”, p. 35.

36 *Apud* Pablo Beneito Arias. “Esoterismo diante do exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn ‘Arabī de Múrcia”. In: Faustino Teixeira (Org.). *No limiar do mistério*, 391-392.

(Este artigo de Faustino Teixeira foi publicado na revista *Atualidade Teológica*, Ano XV, 2011, fasc. 39, pp. 475-486 – ISSN: 1676-3742).

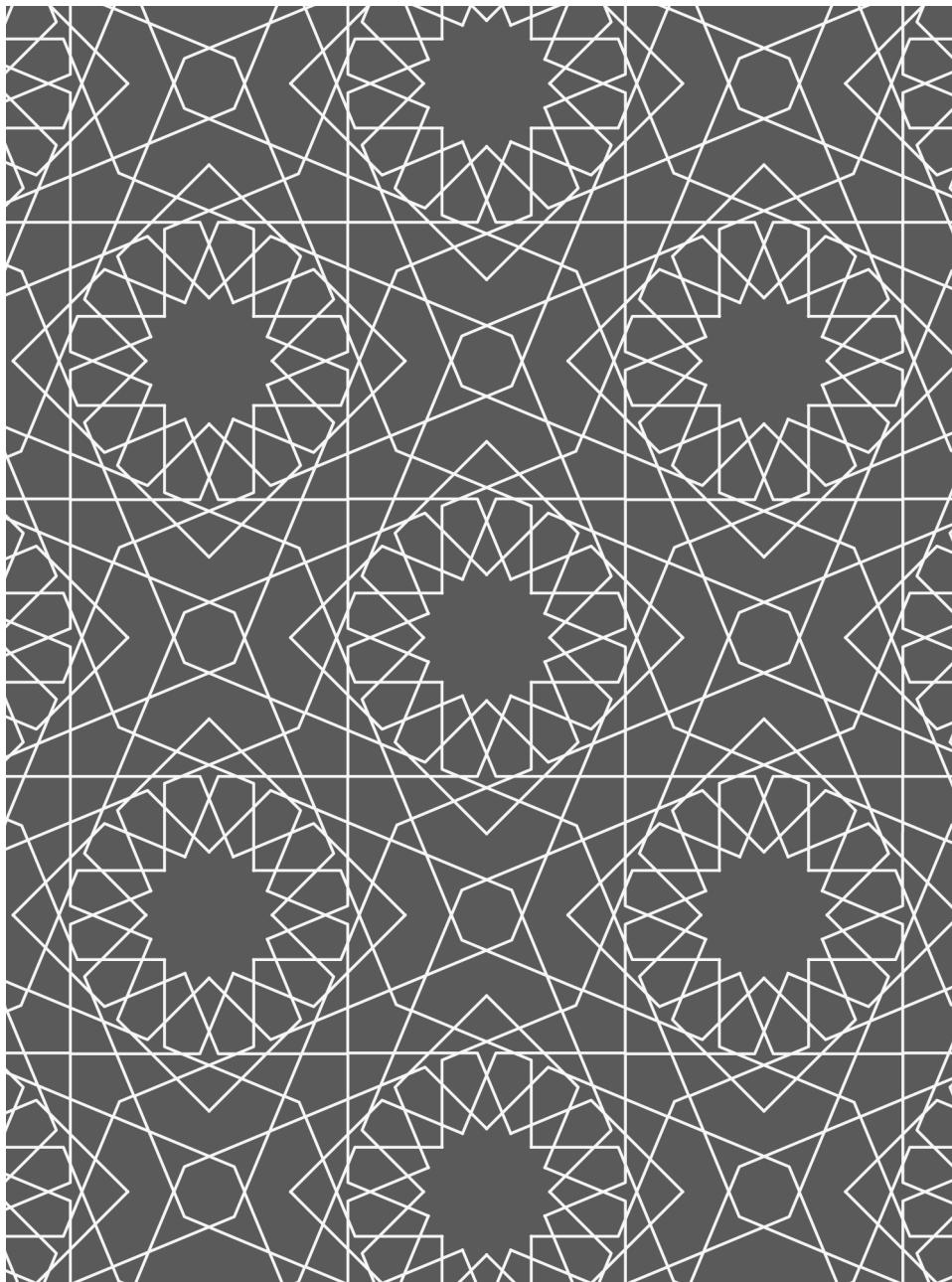
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENEITO, Pablo e GARRIDO, Pilar. *El viaje interior entre Oriente y Occidente. La actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabī*. Madrid: Alquitara, 2007.
- CHITTICK, William C. *Mundos imaginarios. Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Madrid: Alquitara, 2003.
- CHITTICK, William C. *Il sufismo*. Torino: Einaudi, 2009.
- CHITTICK, William. "Ibn 'Arabī e Rūmī". *Numen*, v. 8, n. 1, 2005, pp. 23-37.
- CORBIN, Henry. *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- HIRTENSTEIN, Stephen. *O compassivo ilimitado. A vida e o pensamento espiritual de Ibn 'Arabī*. Rio de Janeiro: Fissus, 2006.
- IBN 'ARABĪ. *Le livre des chatons des sagesse*. II vols. Beyrouth: Al-Bouraq, 1997.
- IBN 'ARABĪ. *La taberna de las luces*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2004.
- IBN 'ARABĪ. *L'interprete delle passioni*. Milano: Urba, 2008.
- IZUTSU, Toshihiko. *Unicità dell'esistenza e creazione perpetua nella mistica islamica*. Genova: Marietti, 1991.
- IZUTSU, Toshihiko. *Sufismo e taoísmo*. Milano: Mímesis, 2010.
- MASSIGNON, Louis. *Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Cerf, 1999.
- MASSIGNON, Louis. *Écrits memorables* 1. Paris: Robert Lafont, 2009.
- MASSIGNON, Louis. *Écrits memorables* 2. Paris: Robert Lafont, 2009.
- MOLÉ, Marijan. *I mistici musulmani*. Milano: Adelphi, 1992.
- RŪMĪ, Djalâl-od-Dîn. *Mathnawi. La quête de l'Absolu*. Paris: Rocher, 1990.
- RUSPOLI, Stéphane. *Le livre des théofanies d'Ibn Arabi*. Paris: Cerf, 2000.
- SELLS, Michael. "Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn 'Arabī y Marguerite Porete". In: BENEITO, Pablo (Ed.). *Mujeres de luz*. Madrid: Trotta, 2011, pp. 137-155.
- TEIXEIRA, Faustino (Org.). *No limiar do mistério. Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris: Fayard, 1966.

...

**IBN ‘ARABÍ: *EL ADORNO DE LOS SUBSTITUTOS*
(*HILYAT AL-ABDÁL*)**

Introducción y traducción de Gustavo Bize



⋮

“Comer poco, dormir poco, hablar poco y apartarse de las criaturas”.

Dicho sobre la regla del derviche

De esta pequeña *risāla* hay decenas de manuscritos dispersos en bibliotecas de oriente y occidente, lo que indica su popularidad entre la gente de la vía. A partir de una anécdota sobre las prácticas que condujeron a los *abdāl*—los siete Substitutos— a alcanzar esa jerarquía, Ibn ‘Arabī explica el significado e importancia del silencio, el aislamiento, el hambre y la vigilia, desde dos perspectivas: la del simple *murīd* y la del realizado (*muhaqqiq*).

En cada caso el autor se refiere a los estados (*ahwāl*) y estaciones (*maqāmāt*) asociados con estas prácticas, y a la interdependencia de todas ellas para alcanzar la “joya” con la cual se adornan los *Abdāl*.

Es interesante señalar que este mismo tema lo trata Ibn ‘Arabī en el capítulo 53 de las *Futūhāt* (“Respecto del conocimiento de las acciones que debe imponerse a sí mismo el aspirante antes de encontrar al *šayk*”), aunque allí, como reza el título, lo recomienda como una preparación antes de encontrar al maestro y ponerse en sus manos. Se trata pues de una disciplina que él considera necesaria a todo lo largo del camino, desde el simple aspirante hasta los más elevados grados espirituales, pasando por los *sālikūn*, los viandantes que se dirigen hacia Dios.

El tono si se quiere práctico y concreto de esta pequeña epístola —contrastante con otros escritos del Šayḥ al-Akbar— explica su popularidad.

El texto árabe se publicó por primera vez en Damasco en 1929, y luego entre las *Rasā’īl* editadas en Haydarabad en 1948 (a partir de dos manuscritos diferentes). Cuando ya habíamos terminado la traducción conseguimos la edición crítica y traducción al inglés de Hirtenstein¹. Además contábamos con la traducción al francés de Michel Vâlsan², realizada a partir de la edición de Damasco y de dos manuscritos de la Biblioteca de París. Nosotros trabajamos con las ediciones de Haydarabad en una reimpresión reciente realizada en Beirut³, y conseguimos en Internet la impresión de Damasco y un manuscrito parcial

¹ Ibn ‘Arabī, *The Four Pillars of Spiritual Transformation*, translated by Stephen Hirtenstein, Anqa Publishing, Oxford, 2008. Incluye el texto árabe compuesto a partir de varios manuscritos antiguos y confiables, pero no se detallan las diferencias puntuales entre ellos como correspondería a una edición crítica con lo cual tuvimos que reconstruirlo con un cotejo puntual en los lugares en que encontramos discrepancias.

² Ibn ‘Arabī, *Le parure des Abdāl*, Les Editions de l’Œuvre, París, 1992. Ésta es una reimpresión de la traducción original publicada en los números 286/287 de *Études Traditionnelles* en 1950.

³ *Rasā’īl Ibn ‘Arabī*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 2^a ed., 2004. El tratado se encuentra en las pp. 388-393.

de la Universidad de Tokio. Las diferencias entre las distintas versiones consisten en unas pocas omisiones o adiciones de alguna palabra, o bien en una dispar ortografía en algunos casos. Fuimos indicando estas diferencias en notas al pie, y cuando recibimos la edición de Hirtenstein volvimos a revisar el texto y agregamos nuevas aclaraciones.

EL ADORNO DE LOS SUBSTITUTOS Y LO QUE MANIFIESTA SOBRE LOS CONOCIMIENTOS Y ESTADOS DEL CAMINO ESPIRITUAL

En el Nombre de Dios, el Más Misericordioso, el Misericordiosísimo

Alabado sea Dios por lo que ha inspirado, y por habernos enseñado lo que no sabíamos: Su merced para con nosotros ha sido inmensa⁴. Y bendiga Dios y salude abundantemente al más noble señor [el Profeta], quien recibió la suma de las palabras⁵ en la estación más sublime.

Consulté a Dios Altísimo la noche del lunes 12 de Šumādā al-Ulā del año 599 [de la Hégira]⁶, en la estación de al-Mayya⁷, en Tā’if⁸, durante nuestra visita a [la tumba de] ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās⁹, hijo del tío del Mensajero de Dios. La causa de mi consulta⁹ fue la pregunta de mis compañeros Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Badr al-Ḥabašī¹⁰ —liberto de Abū l-Ganā’im ibn Abū l-Futūḥ al-Harrānī, Dios tenga misericordia de él—, y de Abū

4 Alusión al Corán cuando dirigiéndose al Profeta le dice: *Él te reveló el Libro y la sabiduría, y te enseñó lo que no sabías. Su merced para contigo ha sido inmensa* (C. 4:113).

5 *Ǧawāmi’ al-kalim*: lit.: ‘los compendios de las palabras’, en el sentido de su *síntesis* y de la más perfecta elocuencia en la transmisión de la sabiduría. Dijo el Profeta: “Fui distinguido entre los profetas con seis cosas: se me otorgó la Suma de las Palabras...”, *Sahīh Muslim*, Kitāb al-masāqid, I, 5-8.

6 Esto corresponde a fines de enero del 1203.

7 Localidad ubicada a unos 65 kms. de La Meca en dirección este-sudeste. La estación mencionada debe ser un paradero cercano difícil de identificar con precisión.

8 ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (m. 68 H./687 d.C.), que murió en Tā’if donde está su tumba, fue uno de los grandes discípulos del Profeta además de su pariente directo. Fue el primero de los exégetas del Corán y el que inauguró esa disciplina en virtud de una especial súplica en este sentido que el Mensajero de Dios hiciera por él (“¡Oh Dios! ¡Otórgale una comprensión profunda de la fe!”, *Sahīh Muslim*, Kitāb faḍā’il al-ṣahāba, “Faḍā’il ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās”). Ibn ‘Arabī lo considera uno de los *afrād*, los espirituales solitarios de más alto rango.

9 La *istihāra*, lit. ‘procurar el bien’, ‘consultar a Dios sobre el mejor camino a tomar’, es una práctica tradicional ante la necesidad de tomar una decisión difícil. Tradicionalmente va precedida de una oración de dos ciclos y una súplica acorde, y luego por una lectura del Corán al azar para encontrar allí una inspiración, o bien por una paciente espera de la guía divina por otros medios.

10 Al-Ḥabašī fue el discípulo más íntimo y el incansable compañero de viajes de Ibn ‘Arabī durante muchos años hasta su muerte en Malatya en 1221. A él le dedicó el Ṣayḥ al-Akbar varias de sus obras, incluso las *Futūḥāt*.

.....
.....

‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ḥālid al-Ṣadafī al-Ṭilimsānī¹¹; que Dios los favorezca a ambos y pueda anotar para ellos en estos días de visita aquello que los beneficie en el camino hacia el más allá. Hice pues la consulta a Dios sobre esto y lo registré para ellos en este fascículo, que he denominado “El adorno de los substitutos y lo que manifiesta sobre los conocimientos y estados espirituales”, a fin de que resulte para ambos y para otros una asistencia en el camino hacia la felicidad, y un epígrafe donde se resuman las artes de la voluntad espiritual (*irāda*)¹². Del Existenciador del ser solicito la asistencia y la ayuda [para esta tarea].

La autoridad¹³ es fruto de la sabiduría (*hikma*), y la ciencia (*‘ilm*) fruto del conocimiento espiritual (*ma’rifā*)¹⁴. Luego quien no tiene sabiduría no posee autoridad y quien no posee conocimiento espiritual no posee la ciencia [verdadera]. Así pues el que detenta la autoridad y la ciencia (*al-ḥākim al-‘ālim*) es por Dios que se yergue [y actúa], y el que detenta la sabiduría y el conocimiento espiritual (*al-ḥakīm al-‘ārif*)¹⁵ en Dios se detiene [y reposa]; los primeros son entonces los vinculados a la *lām* y los segundos los vinculados a la *bā’*¹⁶.

Cuando el renunciante se vale del abandono de su mundo, o el que se encomienda confiadamente le encarga a su Señor sus asuntos, o el aspirante (*murīd*) se sirve del *samā’*¹⁷ y el éxtasis, o el devoto se agencia devociones y esfuerzo, o el sabio de conocimiento espiritual (*al-ḥakīm al-‘ārif*) se vale del anhelo y la [atracción de la] meta, entretanto los sabios con

11 Otro destacado discípulo de Ibn ‘Arabī oriundo de Tlemcén.

12 La voluntad espiritual es la energía del *murīd*, el aspirante.

13 Autoridad espiritual para sentenciar y decidir (*hukm*), es decir: la verdadera autoridad y no la autoridad del gobernante o el juez. *hukm* es también en este contexto el verdadero gobierno: el gobierno de sí mismo.

14 Hay aquí una inversión de lo que habitualmente se dice en el *tasawwuf*: Ibn ‘Arabī está colocando a la “ciencia” por encima del “conocimiento espiritual” (o ‘gnosis’), es decir que el ‘ālim es superior al ‘ārif. Dice en su obra *Iṣṭilāḥat al-sūfiyya*: “El gnóstico (‘ārif) y el conocimiento espiritual (*ma’rifā*): Es aquel a quien Dios Altísimo le hace contemplar su Sí Mismo y entonces lo superan los estados. En cuanto al conocimiento espiritual, es su estado. / El sabio (‘ālim) y la ciencia (*‘ilm*): Es aquel a quien Dios le hace contemplar Su Divinidad y Su Esencia [simultáneamente]. En cuanto a la ciencia, es su estado”. El sabio al que aquí se refiere no es, desde luego, el mero erudito en las ciencias religiosas exóticas que recibe también esa denominación.

15 Nótese la diferencia entre los dos términos utilizados: *ḥākim*: quien con autoridad activamente gobierna y juzga, y *hakīm*: sabio y prudente en sus juicios.

16 Aquí usa dos adjetivos de *nisba* formados con las letras de las dos preposiciones empleadas: *l(i)*, por, para, y *b(i)*, en, con. La *lām* es un trazo vertical (se asemeja al *alif*) y la *bā’* es un trazo horizontal, con todas las connotaciones que esto tiene según la ciencia de las letras y su simbolismo. La primera preposición sugiere una representación u objetivo: actuar *por*, *para*, la segunda en cambio un instrumento o situación: pararse, detenerse *en*, *con*. Son como dos funciones, activa y pasiva: la acción (*por*, *para*) y la no acción (*en*, *con*). De ahí que los de la *lām* son superiores pues en ellos Dios es causa y objetivo, y en los otros es un medio.

17 Las sesiones colectivas de *dīkr* y de audición de poemas místicos.

autoridad (*al-`ālimūn al-hākimūn*) permanecen ausentes en lo Oculto, y no los reconocen ni doctos, ni aspirantes, ni devotos, ni pueden verlos un encomendado o un renunciante. Y esto es porque el abandono del renunciante es por la compensación [que espera por ello], la entrega confiada del encomendado es por la obtención del objetivo, el éxtasis del aspirante es para consolarse de la aflicción, el esfuerzo del devoto es por el ansia de acercamiento, y la meta del sabio conocedor espiritual es por su anhelo de la unión, pero el Real sólo se manifiesta para quien ha borrado su forma y se ha despojado de su nombre.

Pues el conocimiento espiritual (*ma'rīfa*) es un velo para lo conocido (*ma'rūf*), y la sabiduría (*hikma*) una puerta ante la cual detenerse, y lo que permanece de las cualidades son causas [secundarias] como las letras, y todas estas cosas son defectos que enceguecen la visión espiritual y oscurecen las luces. Si no fuera por la existencia se manifestaría la Esencia, si no fuera por los Nombres se destacaría el Nombrado, si no fuera por el amor persistiría la unión¹⁸, si no fuera por las suertes diversas se poseerían [todas] las jerarquías, si no fuera por la *huwīya* se manifestaría la *anīya*¹⁹, si no fuera por Él, sería [únicamente] Él²⁰, si no fuera por Tí la marca de la ignorancia se manifestaría claramente, y si no fuera por la comprensión se fortalecería el poder de la Ciencia [Absoluta], pues cuando se desvanecen esas tinieblas los pájaros de la extinción (*fānā*) se llevan volando esas confusiones:

Se manifiesta para tu corazón Quien no ha cesado
de habitarlo en los secretos de la preeternidad.
Y no vela al ojo para captarlo
otro que tú, mas mediante una parábola
se le aclara al corazón que aquél al que
ve en él es un Anfitrión que nunca dejó de invitarlo.
Y viene una arenga que abarca a las palabras
y manifiestan su elogio las formas del receptáculo²¹.

18 Si no fuera por el amor, según el *hadīt qudsī*: “Yo era un tesoro escondido, y amé ser conocido, y creé el mundo y Me hice conocer por las criaturas, que así Me conocieron”, habría perdurado la Absoluta Unidad.

19 O sea: “Si no fuera por la aparición del *Él* (*huwa*) divino, como un tercero ausente para alguien, prevalecería el *Yō* (*ana*) divino sin nada que lo acompañe”. Véase el “Tratado sobre la *mīm*, la *wāw* y la *nūn*”, sección [19] y su comentario en mi traducción de la obra (nº 1 de la revista *Al-Hikma*).

20 Aquí la edición de Haydarabad y la que usó Vâlsan, contiene el pronombre “yo”, con lo cual se leería: *si no fuera por Él, existiría [únicamente el] Yō*. La edición de Hirtenstein y el manuscrito parcial que consultamos no tiene esa palabra.

21 En este verso una versión dice *rāsūl*, ‘mensajero’ y otra *rasūm*, ‘formas’. Vâlsan sigue la primera, nosotros nos ajustamos a la edición de Hirtenstein que es la misma de las *Rasā'il* y el manuscrito ya citado.

Teníamos en Marchena de los Olivares²², en las comarcas de al-Andalus, un compañero justo que enseñaba el Corán y era un excelente *fāqīh*, un memorizador [del Libro y los hadices] dotado de gran mérito y escrupulosa piedad, dedicado al servicio de los *fuqarā'*, que se llamaba *‘Abd al-Maqīd ibn Salma*²³, quien me contó —¡que Dios le dé el éxito!—: “Mientras estaba una noche en mi oratorio, habiendo ya completado mi rosario y puesto la cabeza entre mis rodillas²⁴ para recordar a Dios, he aquí que percibí la presencia de una persona por la sacudida de mi alfombra debajo mío, cuando colocaba una alfombrilla remendada en reemplazo de la que tenía diciéndome: ‘¡Reza sobre ella!’. La puerta de mi casa estaba cerrada y [no sabiendo cómo había entrado] me embargó el miedo por su causa. Entonces me dijo: ‘Quien ha llegado a la intimidad con Dios no se asusta’, y luego agregó: ‘[Más vale] Teme a Dios en toda circunstancia’. Al cabo me sentí inspirado y pregunté: ‘Señor, ¿con qué adquieren los substitutos su categoría?’, y me respondió: ‘Con las cuatro [prácticas] que menciona Abū Ṭālib [al-Makkī] en su *Alimento [de los corazones]*²⁵: el silencio, el aislamiento, el hambre y la vigilia nocturna’. Luego desapareció de mi vista y nunca supe cómo entró ni cómo salió dado que la puerta estaba cerrada y la alfombrilla que me regaló estaba debajo mío”²⁶. Ese hombre era uno de los *Abdāl* (substitutos) y se llamaba Mu‘ād ibn Ašras, ¡Dios esté complacido con él!

Estas cuatro [virtudes] que él menciona son los pilares y fundamentos de este camino sublime, quien no pone pues los pies sobre ellos, afirmándose, está extraviado de este sendero

22 Marchena es una localidad ubicada a unos 50 km al este de Sevilla y aún dedicada a la producción de olivos.

23 Ibn ‘Arabī menciona a este *walī* en su obra *Rūh al-quds*, y relata con leves diferencias la misma historia que transcribe a continuación. Cfr. *Los sufies de Andalucía*, Ibn Arabī, Sirio, Barcelona, 2007, p. 215. La misma historia, un poco más detallada, se encuentra en el cap. 53 de las *Futūhāt* (“Respecto del conocimiento de las acciones que debe imponerse a sí mismo el aspirante antes de encontrar al *ṣayyib*”).

24 Esta es una posición tradicional para el *dikr*: sentado con las rodillas elevadas y los pies cruzados por delante, abrazando las piernas con las manos y recostando la cabeza entre las rodillas, ligeramente girada hacia la izquierda. A veces se ataban con un cinto las piernas en esta posición para una estancia prolongada.

25 Abū Ṭālib l-Makkī (Muhammad ibn ‘Alī ibn ‘Aṭīya al-Ḥāritī, ?-386 H./996 d.C.) es el autor de uno de los más antiguos y prestigiosos manuales de sufismo, el *Qūṭ al-qulūb fī mu’āmalat al-mahbūb* (El alimento de los corazones en el comportamiento con el Amado).

26 En el cap. 53 de las *Futūhāt*, luego de mencionar lo de la pequeña alfombrilla y ordenarle que rece sobre ella, el relato añade: “Luego me tomó y salió conmigo de la casa, y luego de la comarca, y caminó conmigo por lugares que no conocía por lo que no sabía en qué lugar de la tierra de Dios me encontraba. Hicimos el *dikr Allāh* en esos lugares y luego me devolvió a mi casa donde estaba previamente...”. En el mismo capítulo Ibn ‘Arabī describe nueve acciones que debe emprender el aspirante, cuatro externas que son las aquí mencionadas (silencio, aislamiento, hambre y vigilia) y cinco internas (sinceridad, entrega confiada a Dios, paciencia, constancia y certeza). Cfr. *Futūhāt*, t. 1, pp. 418/419, ed. de Beirut.

:

hacia Dios, exaltado sea. Aspiramos a explicar [dichas virtudes] en este fascículo en cuatro capítulos, consagrando cada uno a la mención de lo que proviene de estas prácticas en cuanto significados y estados espirituales. Quiera Dios establecernos, y también a vosotros, entre aquellos que han realizado estas virtudes perseverando en ellas, pues Él es Quien tiene poder para hacerlo.

EL SILENCIO (*al-ṣamt*)

El silencio es de dos tipos: el silencio de la lengua evitando —a la vez— que converse sobre otra cosa que Dios Altísimo y con otro que Él, y el silencio absoluto del corazón respecto de los pensamientos que le sugiere el alma (*nafs*) sobre los seres.

Quien ha silenciado su lengua pero no su corazón ha aligerado su carga, pero el que guarda silencio con su lengua y en su corazón, manifiesta por ello²⁷ su secreto interior (*sirr*) y su Señor se le revela. Quien, habiendo silenciado a su corazón, no acalla a su lengua, ése habla el idioma de la sabiduría (*hikma*), y finalmente quien no silencia ni a su lengua ni a su corazón es un esclavo de Satanás y está sometido a él.

El silencio de la lengua es pues una de las cualidades de las estaciones tanto de la generalidad [de los espirituales] como de los señores del camino, mas el silencio del corazón es una de las cualidades [exclusivas] de los próximos²⁸ entre la gente de las contemplaciones [de los misterios divinos].

El silencio de los viandantes espirituales (*sālikūn*) se transforma en seguridad ante las penurias, y el silencio de los próximos se convierte en conversaciones de la intimidad y familiaridad [con Dios].

A quien guarda silencio en todos los estados ya no le queda conversación alguna excepto con su Señor. Y si bien el silencio [absoluto] en la intimidad del alma es para el hombre algo [casi] imposible, no obstante, cuando emigra de la charla con las criaturas a la conversación con su Señor, se convierte en un confidente íntimo, protegido en lo que dice, pues cuando habla lo hace con rectitud, ya que no habla sino *por* Dios. El Altísimo dice sobre la realidad de Su Profeta, con él sean la bendición y la paz: *No habla por sí mismo* (53:3)²⁹. Hablar con rectitud y corrección es entonces un fruto del silencio evitando el error. Conversar con otro

27 En la versión que usó Válsan dice *zahara*, ‘purifica’ en lugar de *zahara lahu*, ‘se manifiesta por ello’. Se leería entonces: ‘purifica su secreto interior...’.

28 *Al-muqarrabūn*: los próximos a Dios, hombres y ángeles (cfr. 4:172, 56:11).

29 Literalmente: *no habla por deseo/capricho*. Los *mufassirūn* coinciden en que se refiere a que no habla por sí, sino por Dios.

que Dios es un error en cualquier circunstancia, y hablar sobre otro que Dios es malo en todos los sentidos. Dice el Altísimo sobre la perfección de las condiciones de la conversación: *No hay bien en la mayoría de sus conciliábulos, salvo en alguien que ordene una limosna, o el bien o la reconciliación entre la gente* (4:114). Y dice también: *T no se les ordenó sino que adoraran a Dios con un culto sincero* (98:5), y ciertamente el estado de silencio es la estación de la inspiración divina según sus diversos modos.

El silencio conduce al conocimiento de Dios (*ma'rifat Allāh*).

EL AISLAMIENTO (*al-euzla*)

El aislamiento provoca el silencio de la lengua pues quien se aparta de la gente no encuentra con quien conversar, y eso lo lleva a silenciar su discurso.

El aislamiento es de dos tipos: el de los aspirantes espirituales (*murīdūn*) con los cuerpos, apartándose del trato con los demás, y el de los realizados (*muhaqqiqūn*) con los corazones, desapegándose de los seres, pues en sus corazones no hay lugar para otra cosa que el conocimiento de Dios —exaltado sea—, que es el testigo del Real en los corazones como resultado de la contemplación³⁰.

Los que se aíslan tienen tres intenciones: [1^a] temor a la maldad de la gente, [2^a] temor a perjudicar a los demás, —y esta intención es más elevada que la primera, pues en aquella hay una mala opinión sobre la gente, y en la segunda una mala opinión sobre sí mismo, y la mala opinión sobre ti mismo es más conveniente porque te conoces más—; y [3^a] la intención de preferir la compañía del Protector junto a la Asamblea Sublime, pues el más elevado de la gente es quien se aparta de sí mismo prefiriendo la compañía de su Señor, y quien prefiere el aislamiento por sobre la frequentación [de la gente] ha preferido a su Señor por sobre los demás. Nadie conoce lo que Dios, ¡exaltado sea!, le ha concedido —en cuanto talentos y secretos— a quienes prefieren a su Señor.

Jamás se produce el aislamiento del corazón sino se presenta de improviso en éste una triste nostalgia³¹ por algo que se ha apartado de él, y asimismo una confortante alegría en intimar con Aquel que se ha retirado, lo que le hace desechar ardientemente el aislamiento [que favorece el reencuentro].

30 O sea: el conocimiento de Dios (*'ilm bi-llāh*) es el ‘testigo’ (*sāhid*) que permanece en el corazón del que ha pasado por la estación de la contemplación (*mušāhada*). En la contemplación no hay ‘conocimiento’, solo ‘visión’; el conocimiento es lo que el corazón ‘retiene’ de su contemplación de las realidades divinas.

31 *Wāḥṣa*: Una sensación de extrañamiento, alienación, soledad.

El aislamiento no requiere de la condición del silencio, pues éste ya está adherido a él, tratándose aquí del silencio de la lengua.

En cuanto al silencio del corazón no lo provoca el [simple] aislamiento [físico] pues a veces el que está solo conversa consigo mismo sobre otro que Dios y con otro que Él, exaltado sea. Por eso colocamos al silencio como uno de los pilares del camino que se basta por sí mismo.

Quien se aferra al aislamiento descubre el secreto de la Unicidad Divina (*wahdāniyya ilāhiyya*), y esto le otorga —de los saberes y misterios— los secretos de la Unidad en tanto Atributo. Pero el estado de aislamiento es [en realidad] para despojarse de los atributos [humanos], tanto sea el que se aísla viandante espiritual o ya realizado.

El más elevado de los estados del aislamiento es el retiro solitario (*halwa*)³², porque es aislamiento en el aislamiento y su resultado es más profundo que el del aislamiento común.

Le cabe al que se aísla que abrigue certidumbre sobre [la Gracia de] Dios Altísimo hasta no tener ya ninguna preocupación relativa a lo exterior de la morada de su retiro. Y si le es vedada la certidumbre, que insista aislándose con determinación durante todo su retiro hasta que se fortalezca su certidumbre en lo que se le desvelará necesariamente. Esta es una de las condiciones firmes del aislamiento.

El aislamiento conduce al conocimiento del mundo (*ma'rifat al-dunyā*).

EL HAMBRE (*al-ğū'*)

El hambre es el tercero de los pilares de este camino divino e implica al cuarto, la vigilia, análogamente a como el aislamiento implica el silencio.

El hambre es de dos tipos: deliberadamente elegido, que es el hambre de los viandantes espirituales, y forzado, que es el hambre de los realizados. Pues el realizado no pasa hambre por sí mismo sino que su ingesta [a veces] disminuye cuando está en la estación de la intimidad (*uns*), y [en cambio] cuando está en la estación del temor reverente (*hayba*) aumenta lo que come. El aumento de la ingesta de comida para los realizados es una señal de la autenticidad de los embates de las luces de la Realidad que asaltan sus corazones por la Majestad en el Contemplado. Su disminución, en cambio, es para ellos una evidencia de la corrección de la plática en la intimidad con el Contemplado.

32 La *halwa* es el retiro solitario, en una celda u oratorio cerrado, normalmente durante cuarenta días y ayunando; viendo solamente al *ṣayḥ* de tanto en tanto para recibir guía sobre sus experiencias. Ver lo que Ibn Ḩārūn dice sobre la *halwa* al hablar de los ‘santos que están sobre el corazón de Noé’, en el texto sobre *Las categorías de los hombres de Dios* que encabeza el número 7 de la revista *Al-Hikma'*, p. 24.

El aumento de la ingesta de comida en los viandantes espirituales [por el contrario] es una señal de su lejanía de Dios —exaltado sea—, de que han sido expulsados de Su Puerta y de que el ego pasional animal se ha adueñado de ellos con su poder. Su disminución en cambio es un signo de que las brisas de la Generosidad Divina soplan sobre sus corazones distrayéndolos de atender a sus cuerpos.

En todo aspecto y circunstancia el hambre es algo que conduce —al viandante y al realizado por igual— a obtener un grado superior, sea de los estados espirituales para los viandantes, o de los secretos para los realizados. Esto en tanto y en cuanto el que practica el hambre no se exceda con fastidio, pues excederse lleva al aturdimiento, la pérdida de la razón y la alteración del temperamento. De ahí que no cabe que el viandante espiritual se entregue a la práctica del hambre para obtener los estados espirituales si no es bajo las órdenes de un *šayḥ*; si está solo que no lo haga, sino que más bien le conviene al aspirante cuando está solo disminuir la ingesta de comida, prolongar los ayunos y tomar una sola colación entre la noche y el día³³, y que si va a tomar algo sustancioso que no lo haga más de dos veces por semana si quiere beneficiarse con esto hasta que encuentre un *šayḥ*³⁴. Cuando lo encuentre debe ponerse a sus órdenes en este asunto y su *šayḥ* dirigirá este tema y sus estados pues él conoce mejor como obtener ventajas de ello.

El hambre tiene un estado y una estación espirituales. En cuanto a su estado para los viandantes importa la humildad, la sumisión, la pobreza, la humillación, la necesidad, considerarse sin méritos, la calma y la ausencia de pensamientos périfidos. En cuanto a su estado para los realizados importa la compasión, la pureza, la intimidad [con Dios], el apartamiento de lo creado y la superación de los atributos humanos con la fuerza divina y el poder señorial.

Su *maqām* es la Estación de la Autosubsistencia (*samadāni*)³⁵, una estación muy elevada que posee secretos, manifestaciones y estados que ya hemos mencionado en el libro *Mawāqi*

33 ‘Prolongar el ayuno’ en la práctica islámica es hacerlo más difícil cortándolo con una sola comida por la noche. Normalmente los musulmanes, durante el ayuno obligatorio de Ramaḍān u otros, además de comer al caer el sol, toman una colación antes del alba llamada *suhūr* y que fue recomendada por el Profeta ﷺ.

34 Recordemos que Ibn ‘Arabī trata el tema de estas cuatro prácticas en el cap. 53 de las *Futūhāt*, titulado: “Respecto del conocimiento de las acciones que debe imponerse a sí mismo el aspirante antes de encontrar al *šayḥ*”. Allí estas prácticas se presentan como un preludio y preparación para demostrar la sinceridad y la entrega que ameritan ser dirigido por un maestro, aquí en cambio como su equivalente en el viajero que ya se ha puesto en marcha, y en el realizado. Para todos estos niveles tiene diferentes significados y reglas.

35 El nombre de esta estación viene del Nombre Divino *al-Samad*, palabra que ordinariamente significa ‘aquel que soporta el hambre y la sed’, pero que aplicada a Dios indica que se abastece a sí mismo, señalando Su Autosubsistencia por encima de toda necesidad.

al-nuğūm, en la sección del corazón, aunque sólo en algunos ejemplares pues lo completé y corregí en la ciudad de Bugía en el año 597 y ya se habían difundido muchas copias en la comarca en las cuales no se dejaba constancia de esta morada espiritual.

Tal es el provecho del hambre acompañado del anhelo espiritual (*himma*), no así del hambre común. El hambre común es [asumido solamente] para corregir los humores y beneficiar al cuerpo con el equilibrio y no para otra cosa³⁶.

El hambre conduce al conocimiento de Satanás (*ma'rifat al-ṣaytān*), ¡Dios nos guarde de él y también a vosotros!

LA VIGILIA (*al-sahar*)

La vigilia es un fruto del hambre, pues cuando en el estómago no hay comida se va el sueño.

La vigilia es de dos tipos: la vigilia del corazón y la vigilia del ojo. La vigilia del corazón es su estado de atención librándose de la ensoñación de las distracciones para procurar así las contemplaciones [de la Realidad Divina]. La vigilia del ojo es el esfuerzo por mantener encendido en el corazón el anhelo (*himma*) en aras de la tertulia nocturna [con Dios], pues cuando el ojo duerme es vana la acción del corazón. Si el corazón no durmiera cuando duerme el ojo su objetivo no sería otro que la contemplación de su vigilia previa, y no otra cosa³⁷. La utilidad de la vigilia es pues mantener la actividad del corazón y ascender a las moradas sublimes atesoradas junto a Dios Altísimo.

El estado espiritual propio de la vigilia es conservar el momento (*waqt*) [estando atento], tanto para el viandante como para el realizado, excepto que para este último se incrementan en ese estado atributos señoriales [del carácter] (*tahalluq rabbānī*)³⁸ que el primero desconoce.

36 El hambre y el ayuno son buenos para la salud corporal y nada más. El hambre acompañada del anhelo de lograr la intimidad con Dios tiene otros frutos y reglas muy diferentes.

37 E.d.: ante el sueño del ojo el corazón sólo puede ocuparse de lo previamente captado en vigilia. Su ‘actividad’ es vana en esa situación.

38 *Tahalluq rabbānī*: ‘imitación del carácter señorial’; la manera en que el siervo puede manifestar en sí mismo los Atributos Divinos. El término viene de *ḥulq*, ‘carácter’, ‘naturaleza’ ‘rasgo ético’. Los Atributos Divinos se manifiestan de tres maneras: *ta'alluq*, su vínculo con la Esencia Divina; *tahaqqquq*, su realización por el siervo; y *tahalluq*, la manera en que el siervo lo manifiesta en su carácter. En lo que sigue se discute la posibilidad de esto último con todos los Atributos Divinos, a lo cual Ibn Ḥārāmī da una respuesta positiva.

⋮

En cuanto a la morada espiritual propia [de la vigilia] es la Estación de la Autosuficiencia (*al-qayyūmīya*)³⁹. Algunos de nuestros compañeros [en este camino espiritual] niegan que alguien pueda realizar la autosuficiencia, y otros rechazan que alguien pueda revestirse con sus cualidades. Me encontré por ejemplo con Abū ‘Abd Allāh ibn Ġunayd, quien negaba esto [último]⁴⁰, pero nosotros no sostenemos lo mismo pues hemos recibido de las realidades [sutiles] que el hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*) no deja de portar en sí ningún Nombre en la Presencia Divina. Si alguien de nuestros compañeros [en este camino] cuestiona esto, es porque no conoce lo que el hombre es verdaderamente en su realidad esencial y en su constitución original. Si se conociera a sí mismo no le sería difícil captar esto.

La vigilia conduce al conocimiento de sí mismo (*ma’rifat al-nafs*).

Con esto se completan los pilares del Conocimiento (*ma’rifā*), el cual versa sobre la obtención de cuatro conocimientos: de Dios, del alma, del mundo y de Satanás.

Cuando el hombre se aparta de lo creado y de su alma, silencia el recuerdo de sí mismo con el recuerdo que su Señor tiene de él, evita la comida corporal y se mantiene despierto cuando duermen los durmientes, entonces se conjugan en él estas cuatro cualidades y su condición humana se convierte en angélica, su servidumbre troca en señorío, su intelecto en intuición, lo oculto en él se torna visible, su interior se transforma en exterior.

[Quien ha alcanzado este grado] Cuando se va de un lugar deja allí un substituto suyo imbuído de una realidad espiritual que congrega [la atención de] los espíritus de los lugares de los cuales ha partido este *walī*. Y si alguien de la gente de esos lugares manifiesta un deseo intenso de ver a esta persona esa entidad espiritual que él dejó substituyéndolo toma forma corporal y la hace hablar y ella le habla, y se imagina el interlocutor que es la persona que buscaba aunque él esté ausente hasta cumplir con su cometido. A veces esta entidad espiritual toma forma corporal cuando su dueño tiene un deseo intenso o un anhelo por los lugares de los que ha partido. Esto también puede pasarle a quien no sea un Substituto (*badal*), y la diferencia entre ambos es que el *Badal* cuando parte de un lugar *sabe* que deja allí un reemplazo suyo, pero el otro no lo sabe aunque lo haya hecho, y esto es porque no ha dominado estos cuatro pilares que mencionamos.

39 El nombre de este *maqām* proviene del Atributo *al-Qayyūm*, ‘el que se yergue (sostiene, establece) por sí mismo’, que indica la existencia independiente e incausada. La cuestión que se plantea a continuación es si estos Atributos de la Esencia Divina (*qayyūm*, *ṣamad*) pueden proyectarse en la criatura.

40 En el capítulo 98 de la *Futūhāt* (titulado: “La estación de la vigilia”, *maqām al-sahr*) Ibn ‘Arabī se refiere a este personaje como un *mu’tazilī* al que conoció en Qabrafīq, una localidad cercana a Ronda, y que negaba la posibilidad del *tahalluq*. Discutió con él y sus discípulos convenciéndolos de su error. (cfr. *Fut.*, t. III, p. 273, edición de Beirut, 2006)

...

Sobre esto he escrito [estos versos]:

¡Oh tú que anhelas las moradas de los Substitutos
Sin disponer para ello de los actos [correctos]!
¡No las codicies pues no serías digno de ellas,
a menos que te acerques a ellos con los estados!

Silencia a tu corazón y apártate de todo lo que
te acerca a otro que el Amado Maestro.
Velando y hambreándote obtendrás su estación
y su compañía estando presente o de viaje.

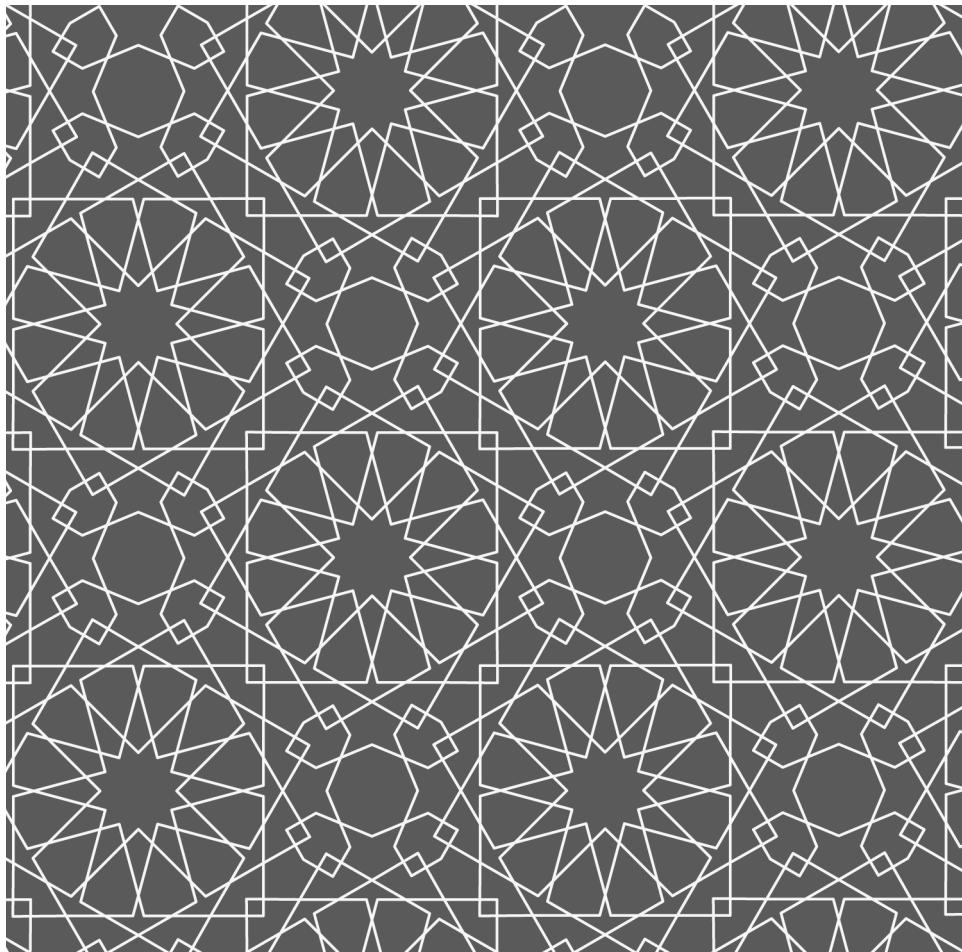
La morada de la Santidad tiene firmes pilares,
y residen en ella nuestros señores los *Abdāl*.
Entre el silencio y el apartamiento constante,
y el hambre y la vigilia, está la pureza inefable.

Que Dios nos dé el éxito en la aplicación de estos pilares y nos aloje a nosotros y a vosotros
en las moradas de la perfección, pues es el Protector Dadivoso. Y alabado sea Dios, Señor
de los mundos.

.....

IBN ‘ARABĪ: *IL LIBRO DELLA VERITÀ*⁽¹⁾

Maurizio Marconi (traduzione e note)



1 Questo breve trattato di Ibn ‘Arabī non è mai stato pubblicato a stampa ed esiste solo in forma manoscritta. ‘Utmān Yahyā nel *Répertoire Général* (RG) della *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damasco, 1964, elenca 35 manoscritti di quest’opera (RG, 219). La traduzione è stata fatta su due manoscritti conservati nelle biblioteche di Istanbul, il Şehit ‘Ali 2813 ed il Bayazid 3750. Il primo, che ‘Utmān Yahyā descrive come autografo, è stato in realtà redatto da Ayyūb ibn Badr al-Maqqarī, nell’anno 621 dall’Egira, e contiene un certificato di ascolto (*sama'*) che inizia come segue: “Lo ha copiato Ayyūb ibn Badr per se stesso, in presenza del suo autore, nella [Grande] Moschea [di Damasco] nella seconda decade del mese di Ramadān, mentre egli, Allah sia soddisfatto di lui, era in ritiro spirituale. Ed ho anche letto questo libro, il Libro della Verità, al suo autore, il signore, il Maestro, l’Imām, il sapiente, [...] Muhyiddīn Abū ‘Abdallāh ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī at-Ṭā’ī al-Hātimī [...].” Il secondo è stato redatto nell’anno 782 dall’Egira.

[43a] ⁽¹⁾ Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente, ed Allah faccia scendere la Sua *salāt* sul nostro signore Muhammad e sulla sua famiglia, e la Sua Pace. Il nostro signore e la nostra guida (*imām*), il Maestro, l'*Imām*, il dotto (*faqīh*), il sapiente, colui che riferisce le novelle [profetiche] (*muḥaddit*) ⁽²⁾, il senza eguali (*nasiġ*) ⁽³⁾ della sua epoca, l'unico (*fariḍ*) del suo tempo, il Maestro della Via e l'*Imām* della realizzazione (*tahqīq*), Muhyiddīn Abū 'Abdallāh ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Arabī at-Tā'i al-Hātimī, Allah perdoni noi e lui, ha detto:

Sia lode ad Allah, l'Unico (*wāhid*) ⁽⁴⁾ sotto tutti gli aspetti, “Colui che non ha bisogno di nulla e di Cui tutti hanno bisogno” (*as-ṣamad*) ⁽⁵⁾, che non ammette la comparabilità (*taṣbīh*) Colui che Si manifesta (*al-mutaqallī*) ai cuori di coloro che Lo conoscono per mezzo della stazione della prossimità (*maqām al-qurba*) ⁽⁶⁾ e Colui che Si manifesta esteriormente (*az-zāhir*) a tutte le Sue creature per mezzo della Presenza della comunanza (*ištirāk*) tra la incomparabilità (*tanzīh*) e la comparabilità. E dopo questa teofania santissima onnipervadente (*sāri*), che essi hanno realizzato, non sussiste per loro un velo al di fuori di Lui (*dīna-hu*) senza che essi Lo riconoscano in esso, e non è nascosto (*istatara*) a loro un segreto (*ṣirr*) senza che essi lo contemplino per mezzo del Suo occhio. E non appare (*lāha*) loro un mistero (*ghayb*) senza che essi ne prendano possesso (*malakū-hu*) per mezzo della Sua Potenza (*quwā*). E quando viene separata (*infaraqa*) per loro una realtà (*amr*), per mezzo della Sua Singolarità (*fardāniyya*) la ricongiungono (*waṣalū-hu*). E quando si congiunge a loro (*waṣala-hum*) una proprietà (*ḥukm*), per mezzo del Suo Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno (*samadaniyya*) la distinguono (*faṣṣalū-hu*). E quando viene disgiunto (*tafarraqa*) a loro uno stato (*ḥāl*) a causa degli effetti dell'esistenza contingente (*ātār al-kawn*), per mezzo della Sua Unità lo riuniscono. E quando Egli Si riunisce (*iqtama'a*) a loro nell'Essenza della Sintesi e della Realizzazione (*'ayn al-ğam' wa-l-wuġūd*), per mezzo della Sua Personalità (*huwiyya*) Lo discriminano (*farrāqū-*

1 La numerazione si riferisce alle pagine del manoscritto Shehit 'Alī, costituito in origine da una ventina di testi di Ibn 'Arabī trascritti da Ayyūb ibn Badr al-Muqrī. Dallo stesso manoscritto sono stati riportati anche i segni di separazione .

2 Il testo non è vocalizzato, per cui potrebbe trattarsi anche di *al-muḥaddat*, colui a cui [Allah] parla.

3 Nel testo i due punti diacritici della *yā'* si trovano in posizione superiore, per cui si dovrebbe leggere *natiġ*, gravido, che non ha alcun senso nel contesto.

4 Nel manoscritto Bayazid si legge “Sia lode all'Essenza (*dāt*) unica”.

5 Il Nome “*as-ṣamad*”, che compare solo nella Sūra CXII, è uno dei più difficili da tradurre in una lingua occidentale, ed anche i lessici arabi sono assai vagi al riguardo. Nel Cap. 558, nella sezione dedicata alla Presenza di questo Nome [IV 295.3], Ibn 'Arabī spiega che: “questa Presenza (*haḍra*) è la Presenza della ricerca del rifugio (*iltiġā*) e del sostegno (*istinād*) nella quale cerca rifugio e sostegno ogni “povero (*faqīr*)” per una faccenda o cosa, sapendo che quella cosa o faccenda di cui è bisognoso si trova in questa Presenza [...] Il Vero, poiché non c'è cosa i cui forzieri (*hazā'īn*) non siano presso di Lui, è *as-Samad*, ma i forzieri non sono altro che gli oggetti permanenti di conoscenza (*ma'lūmat*), che sono fissi presso di Lui ed Egli li conosce e li vede”.

6 Nel manoscritto Bayazid si legge “la stazione trascendente (*nazīh*)”.

|
|
|

hu). Gloria a Colui che non procede (*yasduru*) da una cosa e da Cui non procede cosa, e che non è pari (*kufū*) ad alcuno e non c'è alcuno pari a Lui [cfr. Cor. CXII-4]. Per mezzo di queste cose Lo conoscono i realizzati ed hanno scienza di Lui. Quando affiora (*rufi'a*) a loro il segno distintivo ('alam) delle relazioni (*nisab*) divine, in occasione della ricerca siriaca (*at-talab as-suryāni*) ⁽⁷⁾, essi lo recidono (*qata'ū-hu*), e in occasione dell'estinzione (*fanā*) essi Lo trovano, ed in occasione della permanenza (*baqā*) essi Lo adorano. Ed in occasione dell'impotenza (*ağz*), dello sconcerto (*hayra*) e della incapacità (*quṣūr*) essi Lo realizzano. Essi oscillano in questa stazione della "allocuzione divina nel Mondo intermediario" (*fahwāni*) ⁽⁸⁾ tra la Personalità, l'Unità (*ahadiyya*), la Divinità (*ulūhiyya*) e l'Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno (*samadaniyya*) fino al giorno in cui Lo incontrano. La *salāt* e la Pace su colui che è qualificato dagli attributi di relazione (*nu'ūt*) ⁽⁹⁾ dell'incomparabilità e che è chiamato l'eminente approssimato (*al-madū bi-l-muqarrabi-l-waḡīh*) e sulla sua famiglia ed i suoi compagni: non è stato scelto un sagace ed Egli ha designato in modo esclusivo il Suo Profeta (*mā iṣṭuni'a labīb wa-iḥtayṣa nabīyya-hu*).

7 Questo aggettivo ricorre nei titoli dei Capitoli 299 e 354, riferiti rispettivamente ad una stazione (*maqām*) e ad una dimora spirituale (*manzil*), ma non si trova mai nel testo delle *Futūhāt*. René Guénon, nell'articolo dedicato alla scienza delle lettere, Cap. VI dei *Symboles de la Science sacrée*, precisa che questo termine non si riferisce alla Siria, che in arabo si chiama *Šām*, ma alla "illuminazione solare".

8 Questo aggettivo, coniato da Ibn 'Arabī, deriva dal verbo *fāha*, dire, pronunciare. Il sostantivo *fāh* è uno dei nomi arabi usati per indicare la bocca. Nel seguito del testo verranno fornite ulteriori spiegazioni sulla "fahwāniyya".

9 Nel Libro dell'eternità (*kitāb al-azal*), Ibn 'Arabī precisa: "Quanto agli Attributi di relazione (*nu'ūt*) ed alla differenza tra essi ed i Nomi e gli Attributi intriseci (*awsāf*), essi sono dei termini che non indicano un significato (*ma hā*) che sussiste nell'Essenza di ciò che è caratterizzato dall'Attributo di relazione (*man'ūt*) [come nel caso degli Attributi intrinseci], né sono dei Nomi, poiché essi appartengono a ciò che è caratterizzato dall'Attributo di relazione e che è determinato con un Nome con cui è noto: gli Attributi di relazione (*nu'ūt*) sono solo dei termini che indicano l'Essenza in quanto messa in correlazione, per cui noi li chiamiamo Nomi di correlazione (*asmā' al-idāfa*), come il Primo (*al-awwal*). La negazione della Primordialità (*awwaliyya*) riguardo a Lui è necessaria, e se Gli attribuiamo l'Attributo (*na'ī*) di essere Primo è necessaria l'esistenza delle nostre entità [...] Analogamente per l'eternità: essa è stata attribuita a Lui a causa del tempo che ci caratterizza. [...] Il termine "Nomi" è quello più generale, poiché comprende i Nomi, gli Attributi di relazione e gli Attributi intrinseci. I Nomi vengono per primi in quanto appartengono all'essenza ('yn) senza comportare nulla della sua quiddità (*māhiyya*), né dei significati che sussistono in essa; poi seguono gli Attributi di relazione, in quanto essi indicano la quiddità sotto un certo aspetto; per ultimo vengono gli Attributi intrinseci, poiché essi indicano un significato nell'Essenza per coloro che affermano le Qualità (*sifāt*), ed indicano una proprietà (*hukm*) per coloro che le negano". Analogamente, nel Cap. 73, questione CLIII [II 129.3] egli definisce il termine *na'*, singolare di *nu'ūt*, come "ciò che cerca (*talaba*) le relazioni non-esistenti", ed il termine *sifa* come "ciò che cerca il significato esistente". Tuttavia nel corso della sua opera non sempre Ibn 'Arabī mantiene rigorosamente questa distinzione ed usa invece indifferentemente *na'* e *sifa*, come ad esempio nel Cap. 128 [II 212.20 e 21].

Quanto segue: Il corrispettivo (*nazīr*)⁽¹⁰⁾ per quanto concerne l'Attributo di relazione (*naṣṣ*) e l'Attributo intrinseco (*wasf*) talvolta si trova in tutto l'insieme delle cose esistenti (*al-mawgūdāt*), siano esse superiori o inferiori. Invero gli Attributi di relazione divini sono ripartiti su di esse e di essi vi è una parte (*qism*) che è coestensiva al tutto come l'esistenza, la manifestazione (*zuhūr*), la vita esteriore ed interiore, la scienza e la parola (*nutq*) comprensibile e non comprensibile, e simili a questo; e di essi una parte caratterizza specialmente [43b] alcune cose esistenti. Essi sono attributi di relazione essenziali per le cose esistenti e proprietà (*akhām*) la cui correlazione (*idāfa*) con la Divinità (*ulūhiyya*) è valida, e l'Esistenza è tutta vera (*al-wuğūd haqq kulla-hu*)⁽¹¹⁾, ed essi sono i corrispettivi (*nużarā*) ed i pari (*akfā'*); quanto al corrispettivo per quanto concerne l'Atto (*fīl*), non c'è!⁽¹²⁾. Quello

10 La parola araba *nazīr* è all'origine del termine astronomico 'nadir', punto opposto allo zenith, termine anch'esso di origine araba. *Nazīr* deriva dalla radice verbale *nazara*, che significa considerare, *spicere* in latino, per cui "rispettivo" o "corrispettivo" ne è la traduzione letterale. Nelle *Futūḥāt* tale termine ricorre frequentemente: per citare alcuni esempi, nel Cap. 5 [I 105.32] è precisato che le vocali sono il corrispettivo delle Qualità e le lettere quello di Colui che è qualificato; nel Cap. 6 [I 120.29] sono elencati i corrispettivi nell'uomo della Realtà Muhammadiana, del Trono, del Seggio, ecc.; nel Cap. 7 [I 125.20] è precisato che l'uomo è il corrispettivo dell'Intelletto Primo; nel Cap. 58 [I 289.33] è affermato che i mutamenti (*taqlīb*) nel cuore sono i corrispettivi delle trasmutazioni divine nelle forme; nel Cap. 72 [I 697.20] è precisato che la sacralizzazione (*ihrām*) per l'uomo è il corrispettivo della affermazione di trascendenza (*tanzīh*) per il Vero; e nel Cap. 355 [III 250.7] è affermato che la ragione nell'uomo è il corrispettivo della Luna.

11 Cioè tutto ciò che esiste partecipa della realtà del Vero. Una analoga affermazione, "tutta l'Esistenza è vera (*al-wuğūd kulla-hu haqq*)", si trova nel Cap. 73 [II 21.35] "Anche se Egli è identico all'Esistenza delle cose, Egli non è identico alle cose. Le essenze (*aŷān*) [o entità] delle cose esistenti sono una *materiā* (*hayūlā*) per esse, o spiriti (*arwāḥ*) per esse, e l'Esistenza è ciò che è apparente (*zāhir*) di quegli spiriti o le forme di quelle entità materiali. Quindi tutta l'Esistenza è vera [o reale] ed apparente, e ciò che è nascosto (*bātin*) di essa sono le cose" e nel Cap. 317 [III 68.12] "Non c'è altro nell'Esistenza se non Allah, l'Altissimo, i Suoi Nomi ed i Suoi Atti. Egli è il Primo per il Suo Nome l'Apparente ed è l'Ultimo per il Suo Nome il Nascondo. Quindi tutta l'Esistenza è vera [o reale] e non c'è nulla di falso (*bātil*) [o irreale] in essa, poiché ciò che si intende usando il termine "falso" è una non-esistenza (*adam*) in ciò che il suo possessore pretende essere un'esistenza. Comprendi dunque!". Nel Cap. 470 [IV 100.34] Ibn 'Arabī precisa: "Il Vero è l'Esistenza e le cose sono le forme dell'esistenza" e nel Cap. 553 [IV 193.16] aggiunge: "Il Vero è identico all'Esistenza".

12 Nel Cap. 3 [I 93.32], Ibn 'Arabī precisa: "Poi abbiamo preso anche in considerazione l'insieme di ciò che è altro che il Vero, l'Altissimo, ed abbiamo trovato che è suddiviso in due classi: una classe è percepita per la sua stessa essenza, ed è il sensibile ed il grossolano (*kaṭīf*); un'altra classe è percepita per la sua attività (*fīl*) [o atto], ed è l'intellegibile (*ma'qūl*) ed il sottile (*laṭīf*). Quindi l'intellegibile è elevato al di sopra del sensibile per questa dimora, cioè per il fatto di non essere percepibile in se stesso ma solo per mezzo del suo atto. Poiché queste sono le attribuzioni (*awṣāf*) delle creature, il Vero, l'Altissimo, è troppo Santo per potere essere percepito tramite la Sua Essenza, come il sensibile, o tramite il Suo Atto, come il sottile e l'intellegibile, in quanto non c'è assolutamente alcuna corrispondenza (*munāsaba*) [o correlazione] tra Lui, Gloria a lui, e le Sue creature. La Sua Essenza non è percepibile da noi, perché sarebbe simile al sensibile, né lo è il Suo Atto come l'atto del sottile, poiché sarebbe simile al sottile. L'Atto del Vero, l'Altissimo, è la produzione ex-novo di una cosa, non da una cosa, mentre per lo spirituale sottile si tratta dell'atto della cosa dalle cose: come può esservi corrispondenza tra i due? Se è impossibile che vi sia una corrispondenza nell'atto, a maggior ragione è impossibile che vi sia similarità nell'essenza".

invero caratterizza più specificamente l'Attributo intrinseco divino, [che] non ammette la condivisione (*sirka*) per ciò che conferiscono le realtà essenziali dei gradi di contemplazione e della riflessione (*al-haqā'iq al-mašhadīyya wa-l-fikrīyya*). Sennonché alcuni di questi attributi di relazione, che riguardano in particolare l'uomo quando li manifesta in questa esistenza contingente, [sono] in sedi diverse da quelle loro assegnate, in cui il Vero, l'Altissimo, ha ordinato di manifestarli, in quanto appartenenti alla gente della marchiatura (*tab'*) e del sigillo (*hatm*)⁽¹³⁾, e toccano, “a coloro che sono perduti, delle opere” [cfr. Cor. XVIII-103)].

L'Altissimo ha detto: “Assapora [il supplizio infernale], tu che eri il potente (*'azīz*), il nobile!” (Cor. XLIV-49), ed ha detto: “Così Allah imprime un marchio sul cuore di ogni superbo e tiranno” (Cor. XL-35). Analogamente per il servitore quando li impiega [letteralmente: cammina con essi] nella loro sede assegnata, come ha detto l'Altissimo: “[è] penoso (*'azīz*) per lui [ciò che manifestate (di male)]” (Cor. IX-128). E l'Altissimo ha detto: “con i credenti gentile e clemente” (Cor. *ibidem*). Ed [il Profeta], su di lui la Pace, ha detto riguardo ad Abū Duğāna, quando incedeva trionfo (*bahtara*) tra le due schiere: “Questo portamento è inviso ad Allah ed al Suo Inviato se non in questa circostanza!”⁽¹⁴⁾. Sappi che la lode ed il biasimo

13 Si tratta dei miscredenti (*kāfirūn*), come conferma Ibn 'Arabī nel Cap. 73, questione CLIV [II 136.6] e nel Cap. 560 [IV 525.27]. La sigillatura è menzionata nel Corano nei seguenti versetti: II-7 e 46, XLII-24 e XLV-23; la marchiatura nei versetti: IV-155, VII-100 e 101, IX-87 e 93, X-74, XVI-108, XXX-59, XL-35, XLVII-16 e LXIII-3. Nelle *Futūhāt* il termine *tab'* nella maggior parte dei casi [oltre un centinaio di volte] indica la natura, e solo in rare occasioni ha il significato di marchiatura: nel Cap. 73, questione CLIII [II 130.5] “il sigillo (*hatm*) è il marchio (*'alāma*) del Vero sui cuori dei conoscitori, ed il marchio impresso (*tab'*) è ciò che la Scienza sa in precedenza riguardo ad ogni eletto tra i divini”; nel Cap. 178 [II 342.12] “L'Altissimo ha detto: “ed Egli ama coloro che si purificano” (Cor. II-222). La purificazione è un Attributo (*sifa*) di santificazione e trascendenza, che costituiscono la Qualità dell'Altissimo. La purificazione da parte del servitore consiste nell'allontanare dalla sua anima ogni impurità (*adā*) che non si addice di essere vista in lui [...], come la superbia, la tirannia, il vanto, l'arroganza e la vanità. Tra essi vi sono attributi che non entrano nel cuore tutto ad un tratto, per l'impronta (*tābi'*) divina che vi è sui cuori; ciò corrisponde al Suo detto: “Così Allah imprime un marchio sul cuore di ogni superbo e tiranno” (Cor. XL-35). Egli fa apparire esteriormente la superbia e la tirannia su colui della Sua gente che la esige o per la sua pretesa ed il suo intrigo, o per la realtà delle cose, ma nel suo cuore egli è indenne da quella superbia e tirannia in quanto ha scienza della sua impotenza, della sua meschinità e della sua povertà [...]. Questa è la marchiatura divina sul suo cuore e quindi non penetra nulla di quegli attributi in esso; quanto alla loro manifestazione nella sua esteriorità egli è indenne. Allah ha stabilito delle sedi in cui egli manifesta questi attributi senza essere biasimato e delle sedi in cui invece è biasimato”; nel Cap. 337 [III 146.5] e nel Cap. 418 [IV 26.1] ove è citata insieme al sigillo.

14 In occasione della battaglia di Uhud, il Profeta, su di lui la Pace, brandì una spada e disse: “Chi prenderà questa spada con il suo diritto (*haqq*)?”. Si fecero avanti prima 'Umar e poi az-Zubayr, ma la spada non venne loro concessa. Allora Abū Duğāna chiese: “Qual è il suo diritto, o Inviato di Allah?” ed egli rispose: “Che tu colpisca il nemico con essa fino a farla piegare!”. Avendo Abū Duğāna detto che l'avrebbe presa con il suo diritto, essa gli venne data ed egli si mise a brandirla tra le schiere dei nemici. L'episodio è riportato da Ibn Ishāq nella sua *Vita dell'Inviato di Allah*, tradotta da A. Guillaume, a pag. 373. Cfr. anche lo *hadīl* riportato da Abū Da'ūd, XV-104.

connessi agli attributi non si riferiscono alle loro essenze, poiché se la proprietà (*hukm*) [o il giudizio] del biasimo fosse riferita all'essenza dell'attributo non potrebbe mai succedere che esso sia oggetto di lode e viceversa se la proprietà della lode [fosse riferita all'essenza dell'attributo] non scorrerebbe mai la lingua del biasimo su di esso⁽¹⁵⁾. L'attaccamento tenace (*bahl*)⁽¹⁶⁾ riguardo alle ricchezze è biasimato [mentre l'attaccamento tenace per la tradizione (*dīn*) è lodato; la codardia (*gubn*) verso il mondo (*kawn*) e la paura (*hawf*) di esso è biasimata]⁽¹⁷⁾ mentre la paura di Allah e di ciò che Egli ha ordinato di temere, in quanto lo ha ordinato è lodata; la bramosia (*hirs*) nell'accumulare la ricchezza e nel conservarla è biasimata, mentre la bramosia nella ricerca della scienza e delle conoscenze e nel conformarsi al massimo possibile a ciò a cui si addice conformarsi è lodata; l'invidia (*hasad*) riguardo all'ottenimento dei mezzi del benessere per usarli (*isti'māl*) è lodata mentre riguardo ad altro che quello è biasimata. [Il Profeta], su di lui la Pace, ha detto, nel *Sahīh*: “L'invidia non può [legittimamente] riguardare che due persone”⁽¹⁸⁾, *hadīt*, e quindi ha attestato (*qarrara*) l'invidia dal punto di vista della Legge tradizionale. Il non credere (*kyfr*) in ciò in cui è opportuno non credere è lodato, mentre la miscredenza nei confronti di Allah e dei suoi favori (*ni'am*) è biasimata. La fede (*īmān*) in Allah, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Inviati è lodata, mentre la fede nella divinità degli astri (*kawākib*), dei Faraoni e di altri esseri contingenti (*akwān*) come al-Lāt, al-‘Uzza, Hubal, Manāt, Yaqhūt, Ya‘ūq e Ba‘l⁽¹⁹⁾ è biasimata. Analogamente per tutte le realtà (*umūr*) da cui l'umanità non può separarsi

15 Nel Cap. 149, di cui è disponibile una traduzione italiana, Ibn ‘Arabī precisa [II 242.20]: “Ma vi sono nomi che sono attribuiti al servitore e non sono attribuiti al Lato divino, anche se il loro significato include quello. Per esempio, il nome l'avarso (*bahl*) è usato per il servitore ma non per il Vero. L'avarizia consiste nel trattenere ed uno dei Suoi Nomi è “Colui che trattiene” e colui che è avaro invero trattiene. Questo è vero, ma noi cerchiamo un altro approccio alla questione e quindi diciamo: ogni avarizia è un trattenere, ma non ogni trattenere è avarizia. Colui che trattiene ciò che è dovuto a chi ne ha diritto è avaro; ma il Vero ha confermato la frase di Mosé: “Invero Allah dà ad ogni cosa la sua creazione!” (Cor.XX-50). Chi ti ha dato la tua creazione ed ha ottemperato al tuo diritto, non è stato avaro con te! Inoltre il trattenere ciò di cui la creatura non ha diritto non è il trattenere dell'avarizia. In questo modo abbiamo stabilito una distinzione tra i due significati”; e nel Cap. 375 [III 472.23] aggiunge: “Non c'è nel Mondo realtà che sia biasimata in modo assoluto, né lodata in modo assoluto, perché gli aspetti ed i contesti la vincolano. La radice (*asl*) è l'essere vincolati (*tagyid*), non l'assoltezza (*ittāq*), in quanto l'esistenza è necessariamente vincolata, e per questo l'indicazione dimostra che tutto ciò che entra nell'esistenza è vincolato”.

16 Si tratta dell'avarizia, che è la traduzione comunemente adottata per i termini *bahl* e *ṣuhhah*. Per consentire una lettura positiva di questo attributo l'ho tradotto con attaccamento tenace, ricordando che in altri tempi tenace significava anche avaro.

17 Nel manoscritto Shehit ‘Alī il brano tra parentesi manca, mentre è riportato nel manoscritto Bayazid.

18 *Hadīt* riportato da al-Buŷārī, III-15, XXIV-5, XCIII-3, XCIV-5, XCVI-13, XCVII-45, e da Ibn Hanbal. Il seguito del detto tradizionale è: “un uomo a cui Allah ha concesso la ricchezza, rendendolo capace di spenderla per il Vero, ed un uomo a cui Allah ha dato la saggezza, che giudica in base ad essa e che la insegnà”.

19 Ad eccezione di Hubal e di Ba‘l, i nomi di queste divinità ricorrono nel Corano; i primi tre nel versetto 20 della Sūra LIII, e gli altri due nel versetto 23 della Sūra LXXI.

[44a] se non per mezzo della cessazione (*zawāl*) della loro realtà essenziale in questa sede (*mawtin*) del mondo di quaggiù (*dunyā*) e dell'imposizione legale (*taklīf*)⁽²⁰⁾: la bramosia, l'avarizia, la codardia, l'invidia e la miscredenza non cessano mai per l'uomo e quindi su di lui scorre la lingua della lode e del biasimo per esse, conformemente al loro impiego (*tasrīf*)

20 Nel Cap. 296 [II 682.8] Ibn 'Arabī precisa che "La dimora dell'aldilà non è una dimora di imposizione legale" e nel Cap 355 [III 248.14] ribadisce: "L'aldilà non è una dimora di imposizione legale, ma una dimora di adorazione ('ibāda)" e poco oltre [III 249.32] aggiunge: "Questo perché Egli ti ha ordinato di adorarLo nella Sua Terra solo fintanto che il tuo spirito abita nella terra del tuo corpo: Quando il tuo spirito si separerà da esso l'imposizione legale (*taklīf*) decadrà per te, anche se il tuo corpo continuerà ad esistere nella Terra, sepolto in essa". In questo mondo l'imposizione legale è peraltro condizionata dalla promulgazione di una Legge tradizionale e quindi nell'epoca antediluviana, in cui non vi furono Inviati, e nelle epoche di transizione (*fatarāt*) che intercorrono tra due Inviati tale imposizione non sussisteva per tutti gli uomini. Nel Cap. 313 [III 50.6] Ibn 'Arabī infatti precisa: "Sappi, che Allah ti assista, che la radice (*asl*) dei nostri spiriti è lo spirito di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace; egli è il primo dei Padri in spirito ed Adamo è il primo dei Padri in corpo. Noé fu il primo Inviato (*rasūl*) ad essere inviato: prima di lui non vi furono che Profeti, ognuno dei quali seguiva una legge tradizionale (*šari'ā*) ricevuta dal suo Signore. Chi voleva, poteva seguire con lui la sua legge, e chi non voleva non la seguiva; chi però aderiva ad essa e poi tornava indietro era miscredente (*kāfir*), mentre chi non vi aderiva non era per questo miscredente! Chi si metteva a seguire il resto ma accusava di menzogna i Profeti era un miscredente, mentre chi non lo faceva e restava affrancato [dalla legge] non era miscredente. Quanto al Suo detto: "Non c'è comunità in cui (*fi-hā*) sia mancato un ammonitore (*nadīr*)" (Cor. XXXV-24), esso non si riferisce alla Missione (*risāla*), ma al fatto che in ogni comunità vi fu chi aveva la scienza di Allah e delle realtà escatologiche, e questo è il caso del Profeta, non dell'Inviato, poiché se si fosse trattato dell'Inviato [nel versetto citato Egli] avrebbe detto "verso cui" (*ilay-hā*) e non "in cui" (*fi-hā*)!". Nel Cap. 335 [III 135.29] egli aggiunge: "Prima dell'imposizione legale egli non è vincolato ma segue la sua indole naturale (*tab'*) senza alcun biasimo (*mu'āħada*), e ciò corrisponde al Suo detto, l'Altissimo: "Non abbiamo mai punito prima di aver suscitato un Inviato (*rasūl*)" (Cor. XVII-15)". E ancora, nel Cap. 298 [II 688.3] precisa: "Tra le cose che questa dimora include è la scienza del momento in cui si uniscono all'uomo i due compagni (*qarīnān*) di natura [rispettivamente] angelica e satanica. Sappi che quando Allah ha creato l'uomo in una comunità in cui non è stato suscitato un Inviato, non si sono uniti a lui né un Angelo, né un demone, ed egli ha continuato a comportarsi conformemente alla sua indole naturale, con il suo ciuffo frontale (*nāsiya*) specificamente nella mano del suo Signore, si che tutto ciò che egli compiva in quel momento era su un sentiero diritto, poiché il suo Signore è su un sentiero diritto. L'Altissimo ha detto: "Non c'è animale che Egli non tenga saldo per il suo ciuffo. Invero il mio Signore è su un sentiero diritto" (Cor. XI-56). Quando viene suscitato tra loro un Inviato o l'uomo viene creato in una comunità in cui vi è un Inviato, sono inseparabili da lui, dal momento della sua nascita, due compagni, un Angelo ed un demone, dal momento in cui nasce a causa della Legge tradizionale. Ciascuno dei due compagni conferisce un tocco (*lamma*) con cui lo sprona e lo frena, e non dire che il neonato non è soggetto all'imposizione legale, perché altrimenti per quale motivo si unirebbero a lui questi due compagni?". Per quanto riguarda i periodi di transizione (*fatarāt*, plurale di *fatra*), si possono consultare il Cap. 10 [I 134.27, 137.30, 138.15], che tratta in particolare del periodo di transizione tra Gesù e Muḥammad, su di loro la Pace, il Cap. 65 [I 317.34], il Cap. 67 [I 326.6 e 21] ove è riportato il caso di Quss ibn Saīda, il Cap. 73, questione LXVII [II 84.34] e questione LXXXIV [II 91.5], il Cap. 160 [II 260.4], il Cap. 365 [III 322.21], il Cap. 369 [III 384.5, 400.31 e 35] ed il Cap. 371 [III 439.27].

(²¹). Chi dice all'uomo: “Non essere codardo e non essere avaro!” è come se gli dicesse: “Vieni meno a questa tua costituzione naturale (*naṣ'a*)⁽²²⁾, annientati e diventa un'altra

21 Nel Cap. 298 Ibn ‘Arabī precisa [II 687.12] “Gli attributi (*sifāt*) che sono connaturati all'uomo non cambiano, poiché essi gli appartengono in modo essenziale nella costituzione naturale (*naṣ'a*) di questo mondo e nella [sua] specifica complessione (*mizāq*). Essi includono la codardia, l'attaccamento tenace, l'invidia, la bramosia, il raccontare storie (*namīma*), l'arroganza, la rudezza, la ricerca di sopraffare, ecc. Poiché non è proponibile il loro cambiamento, Allah ha spiegato diversi campi di applicazione (*masārif*) per esse, verso i quali possono essere dirette conformemente ad una norma della Legge. Se l'anima dirige le proprietà di questi attributi verso questi campi di applicazione, otterrà la felicità e gradi elevati. Questi campi di applicazioni corrette sono i seguenti: l'anima dovrebbe essere codarda rispetto al commettere atti proibiti a causa della perdita che può aspettarsi; dovrebbe essere attaccata tenacemente nei riguardi della sua religione; dovrebbe invidiare chi spende le sue ricchezze [nella via di Allah] e chi cerca la scienza; dovrebbe avere bramosia verso il bene e sforzarsi di diffonderlo tra gli uomini; dovrebbe raccontare la storia del bene così come i giardini raccontano la storia dei fiori profumati in essi; dovrebbe essere arrogante per Allah verso colui che è arrogante nei confronti dell'ordine di Allah; dovrebbe essere rude nelle sue parole e nelle sue azioni nelle situazioni in cui sa che Allah approva ciò; dovrebbe cercare di sopraffare chi è ostile verso Allah e compete con Lui. Una siffatta anima non abbandona i suoi attributi ma li dirige verso applicazioni che sono state lodate dal suo Signore, dai Suoi Angeli e dai Suoi Inviati. Quindi la Legge ha apportato solo ciò che favorisce la natura (*tab'*). Non so come l'uomo provi difficoltà, poiché con la spiegazione dei campi di applicazione [corretti] non sono interdetti a lui quegli attributi che la sua natura esige. Quindi gli uomini periscono solo quando sono controllati da desideri individuali (*aghrād*) ed è questo che introduce in loro la sofferenza e ciò che è biasimevole (*makrūh*): se un uomo dirigesse il suo desiderio verso ciò che il suo Creatore vuole per lui, sarebbe in pace. Venne chiesto ad Abū Yazīd: “Cosa desideri?”, ed egli rispose: “Desidero di non desiderare!”. In altre parole: “Fammi desiderare ogni cosa che Tu desideri!”, così che non ci sia altro che ciò che il Vero, Gloria a Lui, vuole. Egli “vuole” per i Suoi servitori solo “la facilità, e non vuole la difficoltà” (cfr. Cor. II-185) per essi. Egli desidera il bene per loro ed il male non torna a Lui (*laysa ilay-hi*), come è stato menzionato nella novella (*hadīt*) autentica: “Il bene, tutto di esso, è nelle Tue mani, ed il male non torna a Te”, anche se ogni cosa viene da Allah per ciò che concerne la radice (*asl*). Poiché l'uomo non può cessare di desiderare [o volere], la prima cosa che ciò inficia sono i suoi atti di obbedienza in quanto egli li compie senza un'intenzione prescritta, e quindi essi non sono atti di obbedienza. È per questo motivo che Abū Yazīd cercò di liberarsi da quei desideri individuali dell'anima che non sono conformi all'approvazione (*mardā*) del Vero, quanto è Potente e Magnificente”. Analoghe considerazioni vengono sviluppate da Ibn ‘Arabī nei Capitoli 68 [I 358.31], 73, questione CLIV [II 135.4], 121 [II 203.22], e 309 [III 36.25].

22 Il termine *naṣ'a* ricorre nel Corano tre volte, XXIX-20, LIII-47, LVI-62, mentre la quarta forma verbale della sua radice, *anṣ'a*, ricorre una ventina di volte. Nel *Kitāb Mufradāt alfāz al-qurān* di al-Rāgib al-Isfahānī, morto nell'anno 501 dall'Egira, *naṣ'a* è definito come *ihdāt aš-ṣay' wa-tarbiyatuhu*, cioè la produzione temporale della cosa ed il suo sviluppo o educazione o allevamento [da parte di Allah], e *inṣā'*, l'infinito di *anṣ'a*, come *īgād aš-ṣay' wa-tarbiyatuhu*, cioè l'esistenziazione della cosa ed il suo sviluppo; questi termini implicano quindi due concetti distinti, che in arabo sono riuniti in un'unica parola. Anche Golius, autore del primo vocabolario arabo-latino, pubblicato a Leyda nel 1653, traduceva *naṣ'a* come *res producta crescens*. Le traduzioni proposte dagli studiosi di Ibn ‘Arabī sono molteplici: creazione, nascita, piano, dominio, configurazione, costituzione naturale, esistenza: ognuno di questi termini ha però in arabo uno o più equivalenti, che non sono il termine *naṣ'a*, e nessuno di essi implica contemporaneamente i due concetti contenuti nel termine arabo. In realtà il versetto 98 della Sūra VI recita: “[...] *anṣ'a-kum min nafsin wāhidatin*”, e si differenzia dai versetti IV-1, VII-189 e XXXIX-6: “[...] *halqa-kum min nafsin wāhidatin*”, cioè “Egli vi ha creato da un'unica Anima”, solo per

natura, cioè non essere uomo!“, e questo non è nel potere dell'uomo, cioè che egli stesso produca un'altra costituzione naturale. “Invero l'uomo è stato creato avido, impaziente quando lo tocca il male e ritroso quando lo tocca il bene”. (Cor. LXX-19 e 20). Egli non può quindi separarsi (*yanfakku*) da ciò su cui è stato connaturato (*gubila 'alay-hi*), e il Vero, l'Altissimo, ha determinato la sede [corretta] in cui esercitare questi attributi di relazione.

La costituzione naturale (*naš'a*) di questo mondo ha una caratteristica propria (*iḥtiṣāṣ*) che contrasta con l'altra [o ultima] costituzione naturale, tanto che non vi è comunanza tra le due costituzioni naturali sotto tutti gli aspetti (23). La costituzione naturale dell'altro

.....
la sostituzione del verbo *anš'a* al verbo *halaga*. Per questo motivo, già nei lessici arabi antichi, il verbo *anš'a*, riferito ad Allah, viene fatto equivalere a *halqa*, ma tale equivalenza non doveva essere così rigorosa per Ibn 'Arabī, poiché altrimenti non si spiegerebbe una espressione come “*naš'at al-halq*” che ricorre nel Cap. 371 [III 419.7]. Ferma restando l'inadeguatezza della traduzione, per il verbo *anš'a* ho adottato il termine “produrre”, che implica il concetto di far nascere e di sviluppare qualcosa che non c'era, mentre per *naš'a*, al termine prodotto o produzione che in espressioni come *naš'at al-insān* genererebbe equivoci, ho preferito adottare l'espressione costituzione naturale, che non lascia equivoci sul fatto che nell'esempio riportato essa non sia prodotta dall'uomo, e che per l'aggettivo “naturale” implica un aspetto di divenire e di sviluppo.

23 Nel Cap. 32 [I 207.12] Ibn 'Arabī precisa: “Con questo versetto [Cor. XXX-23] Allah ha attirato l'attenzione sul fatto che la costituzione naturale sensibile (*naš'a hissiyya*) dell'aldilà assomiglia a questa costituzione del mondo di quaggiù, ma non è la stessa, poiché è un'altra composizione (*tarkīb*) ed un'altra complessione (*mizāq*), come hanno riferito le Legislazioni tradizionali e le notificazioni profetiche riguardo alla complessione di quella dimora. Anche se queste sostanze (*gawāhir*) sono senza dubbio le stesse – poiché sono esse che vengono disperse nelle tombe e che saranno risuscitate – tuttavia la composizione e la complessione saranno diverse per degli accidenti e degli attributi che si addicono a quella dimora ma non si addicono a questa dimora. Anche se la forma è unica, per ciò che concerne l'occhio, l'udito, il naso, la bocca, le mani ed i piedi, nella completezza della costituzione, tuttavia la differenza sarà evidente. Vi sono differenze di cui ci si accorge e che si percepiscono sensibilmente e ve ne sono di impercettibili; poiché la forma della produzione (*inšā'*) nella dimora ultima sarà sulla forma di questa costituzione naturale, non ci si accorgerà sensibilmente di ciò che abbiamo indicato. Ma poiché il regime (*hukm*) sarà diverso sappiamo che la complessione sarà diversa e questa è la differenza tra la parte spettante alla percezione sensibile e quella spettante alla ragione! L'Altissimo ha detto: “E fa parte dei Suoi segni il vostro sogno (*manām*) di notte e di giorno” (Cor. XXX-23), e non ha menzionato la veglia (*yaqza*) che pure fa parte dell'insieme dei segni. Ha quindi menzionato il sogno ad esclusione della veglia nello stato di questo mondo ed ha indicato che la veglia non ha luogo se non in occasione della morte e che l'uomo continua a dormire finché non muore. Ed ha menzionato che egli è in uno stato di sogno di notte e di giorno, nella sua veglia e nel suo sonno, e nella tradizione è riportato: “Gli uomini dormono e quando muoiono si svegliano” [...] Questo mondo è un ponte (*gīr*): si passa e non si resta (*yu'baru wa-lā yu'maru*). [...] La vita di questo mondo è un sogno: quando l'uomo si trasferisce nell'aldilà, con la morte, non porta con sé nulla di ciò che possedeva e che percepiva sensibilmente – la casa, la famiglia, la ricchezza – così come quando si veglia dal suo sonno non vede in suo possesso nulla di ciò che aveva ottenuto nel suo sogno nello stato del suo sonno. Per questo l'Altissimo ha detto che noi siamo in stato di sogno di notte e di giorno e che la veglia sarà nell'aldilà, ed è là che il sogno (*ruṣa'*) verrà interpretato”. Nel Cap. 351 [III 223.32] precisa inoltre: “L'uomo nell'aldilà avrà una costituzione naturale rovesciata (*maqlūb*), quindi il suo lato interiore (*bātin*) sarà fisso secondo un'unica forma, come il suo lato esteriore (*zāhir*) qui, mentre il suo lato esteriore avrà

[mondo] ha una caratteristica propria e come potrebbe essere diversamente tra le due costituzioni, dato che la costituzione naturale di questo mondo è una costituzione di mescolanza (*imtizāg*) e di mistura (*amšāg*)⁽²⁴⁾ e la costituzione dell'altro mondo è una costituzione di purezza (*hilās*) da questa complessione (*mizāg*)⁽²⁵⁾? Il dannato è caratterizzato puramente per la sua infelicità e non vi è in lui nulla del bene, ed il beato è caratterizzato puramente per la sua felicità e non vi è in lui nulla del male, perché l'essenza dell'altra dimora comporta quello. Non vi è quindi assolutamente codardia, né avarizia, né invidia nella costituzione naturale dei beati, e se fosse diversa da questa costituzione naturale le sue caratteristiche inerenti (*lawāzim*)⁽²⁶⁾ non si separerebbero da essa (*tufāriqu-hā*)⁽²⁷⁾; e

rapide trasmutazioni nelle forme, come il suo lato interiore qui. L'Altissimo ha detto: “[e coloro che sono stati ingiusti sopranno] in quale rovesciamento saranno rovesciati” (Cor. XXVI-227), e quando saremo rovesciati cambieremo e non ci verrà aggiunto nulla [di diverso] da ciò che siamo”; e nel Cap. 559 [IV 419.35] aggiunge: “Allah ha creato l'uomo con una costituzione naturale rovesciata: il suo aldilà è nel suo lato interiore ed il suo mondo di quaggiù è nel suo lato esteriore. Il suo lato esteriore è vincolato dalla forma e quindi Allah lo ha vincolato per mezzo della Legge tradizionale: come [la forma] non cambia, anche [la Legge] non cambia. Nel suo lato interiore l'uomo è in costante variazione e muta per i pensieri che gli si presentano (*hawātir*) in ogni forma che si presenta a lui, così come sarà per lui nell'altra [o ultima] costituzione naturale. Il suo lato interiore in questo mondo sarà nell'altra costituzione naturale una forma esteriore, ed il suo lato esteriore sarà nell'altra costituzione il suo lato interiore. Per questo ha detto: “Così come Egli vi ha originato, così ritornerete” (Cor. VII-29). L'aldilà è il rovescio della costituzione di questo mondo e questo mondo è il rovescio dell'altra costituzione, ma l'uomo [qui] è identico all'uomo [là].”

24 Questo termine ricorre in Cor. LXXVI-2. Riguardo alla mescolanza, nel Cap. 20 (I 169.10), Ibn ‘Arabī precisa: ”Per ciò che abbiamo menzionato, questo mondo è misto, beatitudine mista a castigo, e sempre per ciò che abbiamo menzionato, il Paradiso sarà tutto beatitudine e l'Inferno tutto castigo, e per coloro che vi risiederanno quella commistione cesserà. Quindi la costituzione naturale dell'aldilà non ammette la complessione (*mizāg*) della costituzione naturale di questo mondo, e questa è la distinzione tra la costituzione naturale di questo mondo e quella dell'aldilà”.

25) Questo termine ricorre in Cor. LXXVI-5 e LXXXIII-27. Ciò che qui viene negato non è la complessione in se stessa, ma l'identità della complessione di questo mondo e quella dell'aldilà. Nel Cap. 70 [I 588.23] Ibn ‘Arabī precisa: “Lo stato (*hāl*) è per l'anima logica come la complessione (*mizāg*) per l'anima vivente: la complessione domina il corpo e lo stato domina l'anima”; nel Cap. 198 [II 456.9] inoltre assimila la complessione alla natura (*tab'*). Ulteriori precisazioni sulla complessione e sulle due costituzioni naturali sono fornite nella sezione XLIII del Cap. 198 [II 471.31].

26 I *lawāzim* si contrappongono agli ‘*awārid*, cioè agli accidenti, in quanto sono caratteristiche o disposizioni inseparabili dall'essenza a cui sono inerenti.

27 Nel Cap. 410 [IV 14.35] Ibn ‘Arabī precisa: “Questo è ciò che comporta la loro complessione in quella condizione [di dannati]. Se dovessero entrare nel Paradiso con quella complessione, il dolore li colpirebbe e ne soffrirebbero. Se hai capito, la beatitudine (*na‘īm*) è costituita dalle cose che sono confacenti (*malā‘īm*) ed il castigo (*adāb*) non è costituito che da ciò che non è confacente, di qualsiasi cosa si tratti. Sii come sei: se non ti capita se non ciò che è confacente a te sei in uno stato di beatitudine, e se non ti capita se non ciò che non è confacente alla tua complessione sei in uno stato di tormento [o castigo]. I luoghi di origine (*mawātiq*) sono stati resi cari alla loro gente. Per la gente dell'Inferno, cioè coloro che sono i suoi abitanti, esso è la loro patria: da esso sono stati creati e ad esso ritorneranno. La gente del Paradiso, cioè coloro che sono i suoi abitanti, è stata creata da esso [Paradiso] e ad esso

|
|
|
|

non c'è assolutamente generosità (*gūd*), né tranquillità (*amn*) nella costituzione naturale dei dannati, e se fosse diversa da quella costituzione naturale le sue caratteristiche inerenti non si separerebbero da essa in successione alterna (*bi-t-ta āqub*)⁽²⁸⁾ e senza successione alterna, e con successione alterna intendo la manifestazione di questi attributi (*sifāt*) per mezzo della [loro] proprietà (*hukm*) sull'esterno della forma modellata (*zāhir al-qālab*), non in se stessi; essi sono necessariamente inerenti (*lāzima*) all'anima per la proprietà di questa composizione (*tarkīb*) specifica e nell'altro [mondo] Egli comporrà una composizione particolare che è simile a questa composizione nella forma, ma non sotto tutti gli aspetti. L'anima avrà altre caratteristiche inerenti diverse da queste caratteristiche inerenti. È opportuno che tu colga la costituzione dell'altro mondo con questo occhio.

La Legge ha indicato questa similitudine (*mukāfā*) nella forma e quindi noi parliamo della forma (*sūra*) e del simile (*mitl*)⁽²⁹⁾, non del corrispondente (*naṣīr*) e del pari (*kufūr*), per conformità all'*adab* prescritto. Coloro che rispettano l'*adab* (*al-udabā'*) siedono in compagnia del Vero e chi non ha *adab* non ha contemplazione diretta (*śuhūd*), e chi non ha contemplazione diretta viaggia (*yāshū*) nel mare dei pensieri **[44b]** razionali con i mezzi (*wasā'īf*) dell'immaginazione (*hayāl*), ed egli è lo sconcertato che non è mai guidato, poiché egli cerca Colui che, per la Sua realtà essenziale, non può essere cercato⁽³⁰⁾. E quando dice: ho trovato ed ho ottenuto ciò che cercavo, si inganna (*hasira*) e cade in errore, senza accorgersene: cerchiamo rifugio in Allah dalla massa (*gāmra*) degli ignoranti!

Il beato della gente della riflessione e della ricerca, che non ha un piede saldo (*lā yatbitu la-hu qadām*) e non ha una dimora spirituale stabilizzata (*lā yastaqarru la-hu manzil*), che sospira (*yatanaffasa as-su'adā'*) e dice: “La durata della vita (*'umr*) è arrivata al termine e la mia ricerca non ha prodotto se non lo sconcerto e la deficienza (*quṣūr*)”, quello sarà il più felice tra le

.....

torneranno”. Analogamente, nel Cap. 420 [IV 29.14], aggiunge: “Ed Allah li fa permanere in esso [Inferno] secondo un attributo (*sifa*) ed una complessione tale che se Allah li facesse uscire con quella complessione verso il Paradiso essi soffrirebbero ed il loro ingresso farebbe loro male, così come il profumo della rosa arreca danno allo scarabeo”.

28 Il termine *ta āqub*, letteralmente “succedersi a turno”, ricorre solo due volte nelle *Futūhāt*, nel Cap. 73 [II 65.34 e 133.27], per cui non è facile comprendere ciò che Ibn 'Arabī intenda esprimere in questo punto.

29 Cfr. Cor. LVI-61: “[...] sì che vi sostituiremo con dei simili (*amtāl*) a voi e vi faremo nascere e sviluppare in ciò che non sapete!”. Quanto al termine forma, esso ricorre nel Corano solo nel versetto 8 della Sūra LXXXII: “In quale forma Egli ha voluto ti ha composto”

30 Nel Cap. 292 [II 663.9] Ibn 'Arabī precisa: “Non c'è cosa che possa misurarsi con il Vero, per ciò che concerne la Sua Essenza e la Sua Esistenza, e non è ammissibile che Egli sia voluto e che sia ricercato per la Sua Essenza. In realtà ciò che il ricercatore cerca e che l'aspirante vuole è la Sua conoscenza o la Sua contemplazione o la Sua visione, e tutto ciò viene da Lui, ma non è identico a Lui”, e nel Cap. 559 [IV 443.1] aggiunge: “Allah non può essere raggiunto mediante la ricerca: il conoscitore cerca la sua felicità, non cerca Allah!”.

gente della riflessione! Ci rifugiamo in Allah dal danno (*zulm*) dei pensieri su ciò su cui non si addice pensare!

Il sapiente realizzato entra nelle case dalle loro porte e non entra in esse dal loro retro [cfr. Cor. II-189]. Vi sono scienze che non sono ottenute se non per mezzo della contemplazione e della visione, ed i pensieri non vi arrivano mai, come la conoscenza dell'Essenza santissima, della costituzione naturale dell'aldilà, delle sue proprietà e di altre cose simili⁽³¹⁾. Questa è la separazione (*fāṣl*) dei rispettivi (*nuzarā*) e dei simili (*amtāl*), il cui ottenimento riguarda specificamente i conoscitori ed i Sostituti (*abdāl*), e chi subisce trasmutazioni (*buddila*) nella forma conosce la realtà essenziale dell'uomo (*bašar*).

SEZIONE (FASL)

Quanto alla emanazione (*sudūr*) [o: al procedere] delle cose da Lui, non è ammissibile che Egli, Gloria a Lui l'Altissimo, sia l'origine (*māṣdar*) di una cosa, se non in senso metaforico (*bi-hukmi l-maġāz*)⁽³²⁾, e se è in senso metaforico e non in senso vero (*bi-hukmi l-haqīqa*) non possiamo impiegare questa espressione poiché non è pervenuta l'autorizzazione (*idn*) al riguardo. È indispensabile per noi applicare a Lui solo [quelle espressioni] che Egli ha utilizzato riguardo a Se stesso, e che ci è stato così autorizzato di applicare a Lui, tanto che i realizzati tra di noi negano che si possa utilizzare nei Suoi riguardi, Gloria a Lui, il termine “Qualità (*ṣifāt*)” poiché non è pervenuta alcuna autorizzazione in merito, mentre usano per Lui il termine “Nomi (*asmā'*)” in quanto è pervenuta l'autorizzazione a farlo⁽³³⁾. Quanto è più forte la loro proibizione (*tahrīm*) [di usare termini inappropriati] nei confronti della Divinità (*ulūhiyya*), la soddisfazione (*riḍwān*) di Allah sia su di loro! Ho constatato personalmente, tra i loro realizzati, un fermo rifiuto (*inkār*) ad adoperare il termine “eternità (*qidam*)” riguardo a Lui; [uno di loro] ha detto: “Non si addice impiegare per Lui, Gloria a Lui, questo termine, anche se razionalmente (*aqlīn*) Egli è Colui che è denominato (*musammā*) dal suo significato!”, e non ha detto: “qualificato (*man ūt*) dal suo significato”, in modo che non fosse attaccato a Lui ciò stesso che egli rigettava e rifiutava.

31 Da quanto precede, i rispettivi si situano, per così dire, in una prospettiva verticale, essendo il riflesso o la manifestazione degli Attributi divini, mentre i simili si situano in una prospettiva orizzontale.

32 Ibn ‘Arabī riprende qui la critica formulata da al-Ġazālī ai filosofi che sostengono l'emanazione o la processione della creazione dal Princípio, come al-Farabī e Avicenna. Su questo argomento si può consultare un recente studio di Olga Pizzini, intitolato “*Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*”, Edizioni di pagina, 2011, pagg. 550-554.

33 L'espressione “i Nomi più belli” ricorre nel Corano quattro volte: VII-180, XVII-110, XX-8 e LIX-24. Il termine *ṣifāt* invece non è mai utilizzato, ed il verbo corrispondente ricorre solo in espressioni come ““*ammā yaṣīfūn*” riferite a ciò che gli uomini attribuiscono ad Allah, e non a ciò che Allah attribuisce a Se stesso.

Egli, Gloria a Lui, è troppo elevato per essere l'origine delle cose, per la mancanza di correlazione (*munāsaba*)⁽³⁴⁾ tra il possibile (*mumkin*) **[45a]** ed il necessario (*wāgib*)⁽³⁵⁾, e tra chi ammette la primordialità (*awwaliyya*) [o la condizione iniziale] e chi non la ammette [come Colui che è qualificato dall'eternità senza inizio (*azal*)], e tra chi è dipendente e chi non è qualificato dalla dipendenza (*iftiqār*). Ma Egli ha dato l'esistenza (*awgāda*) alle cose in conformità (*muwāfaqat*^(m)) alla [Sua] Scienza di esse, dopo che esse non avevano esistenza nelle loro essenze (*aṣyān*): esse sono legate a Colui che ha dato loro l'esistenza con il legame (*irtibāt*) di un dipendente possibile (*faqīr mumkin*) ad un indipendente necessario (*gāni wāgib*)⁽³⁶⁾.

34 Il termine “*munāsaba*” è l'infinito della terza forma di “*nasaba*”, “mettere in relazione”, la quale implica una reciprocità, cioè una relazione reciproca. Pertanto non va tradotto come “relazione” (*nisba*), ma piuttosto come “correlazione”, “analogia” o “corrispondenza”. Talora assume anche il significato di “similitudine”.

35 Nell'Introduzione [I 41.6] Ibn 'Arabī afferma: “Quale correlazione (*munāsaba*) può esserci tra il Vero, la Cui esistenza è necessaria per la Sua Essenza, ed il possibile (*mumkin*), anche se esso è necessario per Lui, secondo chi sostiene ciò, per la implicazione necessaria (*iqtidāt*) dell'Essenza o quella della Scienza? La validità di una simile correlazione concettuale può essere stabilita solo per mezzo delle dimostrazioni esistenziali! Ed è indispensabile che tra la prova e la cosa provata e tra la dimostrazione e ciò che è dimostrato vi sia un aspetto per mezzo di cui si stabilisca la connessione, il quale abbia una relazione con la prova ed una relazione con ciò che è provato da quella prova. In mancanza di questo aspetto, la prova di chi argomenta non raggiungerebbe mai ciò che è provato! Ora, la creazione (*halq*) ed il Vero non si riuniscono mai in un aspetto per quanto attiene all'Essenza, ma solo in quanto questa Essenza è qualificata (*manūt*) dalla Divinità (*ulūha*)”. In altri punti della sua opera la mancanza di correlazione riguarda Allah e le Sue creature; cfr. Cap. 2 [I 92.5], Cap. 3 [I 93.7 e 94.1], Cap. 28 [I 194.2], Cap. 68 [I 372.25], Cap. 69 [I 431.1] “Non c'è correlazione tra Allah e le Sue creature: Chi non c'è cosa simile a Lui, come potrebbe essere simile ad una cosa o una cosa essere simile a Lui?”, Cap. 73, questione LIX [II 81.5], Cap. 140 [II 226.25]. Analogamente, nel Cap.²⁷² [II 579.9], egli precisa: “La correlazione (*munāsaba*) tra il Vero e la manifestazione non è né intellegibile né esistente. Nulla deriva da Lui quanto alla Sua Essenza. Ogni cosa indicata dalla Legge o presa dalla ragione come una indicazione è correlata con la Divinità, non con l'Essenza. Allah in quanto Dio è ciò da cui la cosa possibile è sostenuta per la sua possibilità!”. Altrove però la negazione della correlazione è più sfumata; nel Cap. 69 [I 415.14] Ibn 'Arabī precisa: “Egli non genera (*yalid*) per mezzo della Sua esistenziazione delle creature, poiché non c'è correlazione tra l'esistenza delle creature e l'Esistenza del Vero. La correlazione è concepibile tra il genitore ed il figlio in quanto ogni premessa (*muqaddima*) non causa altro che il suo corrispondente (*munāsib*) e non c'è correlazione tra Allah e le Sue creature se non la dipendenza (*iftiqār*) delle creature nei Suoi riguardi nella loro esistenziazione, mentre Egli è indipendente dai Mondi”, e nel Cap. 72 [I 684.22] aggiunge: “[...] viene meno alla sua umanità e ritorna a far parte dell'insieme degli esseri animati e decade per lui l'imposizione legale (*taklif*) e viene a cessare la correlazione tra lui ed Allah; intendo dire la correlazione dell'avvicinamento (*taqrīb*) in modo specifico, non la correlazione della dipendenza, poiché la correlazione della dipendenza non viene mai meno al possibile, né nel suo stato di non-esistenza, né nel suo stato di esistenza”.

36 I termini tradotti come dipendente ed indipendente significano letteralmente povero, o bisognoso, e ricco. Nel Cap. 293 [II 665.15] Ibn 'Arabī precisa: “Non c'è nell'esistenza assolutamente alcuna cosa che non abbia un legame (*irtibāt*) con un'altra cosa, persino il Signore (*rabb*) ed il suo vassallo (*marbūb*). Ciò che è creato esige il Creatore ed il Creatore esige ciò che è creato e per questo la scienza del sapiente è sulla forma dell'oggetto della scienza”; nel Cap. 451 [IV 66.7], aggiunge: “Ogni

Non è concepibile esistenza per esse se non per Lui, né è concepibile un dominio (*hukm*) per Lui se non per esse: quindi Egli è mediante esse per Scienza ed esse sono mediante Lui per esistenza (*fa-huwa bi-hā ilm^m wa-hiya bi-hi wuğūd^m*), e la Sua precedenza (*taqaddum*) rispetto ad esse è una precedenza che riguarda l'esistenza⁽³⁷⁾. Se la non-esistenza (*'udum*) fosse una realtà che Lo indica, la loro emanazione sarebbe dalla non-esistenza, per il Potere (*qudra*) di Colui che dà loro l'esistenza, ed Egli è Allah, l'Altissimo, ed Egli è più degno che questa espressione [Colui che dà loro l'esistenza] venga applicata a Lui, poiché Egli ha più diritto (*ahaqq*) ad essa. Invero il possibile si manifesta (*zahara*) nell'esistenza dopo che era

creatura è legata ad Allah con il legame (*irtibāt*) del possibile al necessario, sia esso esistente o non esistente, beato o dannato. Il Vero, per ciò che concerne i Suoi Nomi, è legato alle creature, in quanto i Nomi divini cercano il Mondo per una esigenza (*talab*) essenziale. Non c'è dunque scampo nell'esistenza (*wuğūd*) dall'essere vincolati (*tagyid*), per entrambe le parti, e come noi siamo per mezzo di Lui, Egli è per mezzo di noi e per noi, altrimenti non sarebbe per noi né Signore, né Creatore, mentre Egli è senza dubbio il nostro Signore ed il nostro Creatore [...] Se questo legame (*irtibāt*) lega, come abbiamo detto, le due realtà (*amrān*) è necessario che vi sia ciò che le riunisce ed esso è ciò che lega (*rābi'*) e non è altro se non ciò che comporta l'essenza di ciascuna di esse due, senza che sia necessaria una realtà esistente aggiuntiva. Esse quindi sono collegate per loro stesse poiché non c'è che creature (*halq*) e Vero ed è inevitabile che ciò che lega sia una di esse due o entrambe, ed è impossibile che una di esse possieda esclusivamente questa proprietà ad esclusione dell'altra, poiché è necessario che entrambe ammettano questo legame, ed esso quindi si manifesta per entrambe, non per una sola di esse. Malgrado questo legame esse non sono simili, ma per ciascuna di esse non c'è cosa simile ad essa e quindi inevitabilmente si distinguono per un'altra realtà; in nessuna delle due vi è la realtà dell'altra per mezzo di cui ciascuna di esse è indicata. La dipendenza rende necessaria l'inclinazione e l'accettazione del movimento, mentre l'indipendenza non ha quella proprietà in Colui che è indipendente. Noi sappiamo che tra il magnete ed il ferro vi è necessariamente una correlazione (*munāsaba*) ed un legame, come il legame delle creature con il Creatore, ma se prendiamo il magnete, il ferro è attratto verso di esso e noi sappiamo che l'attrazione sta nel magnete, mentre nel ferro sta la disposizione (*qubūl*) [ad essere attratto], e per questo reagisce con il movimento verso di esso. Se invece prendiamo il ferro, il magnete non attratto verso di esso, e anche se essi sono reciprocamente legati restano separati e distinti. Gli uomini, anzi il Mondo è dipendente verso Allah ed Allah è indipendente dai Mondi".

37 Nel Cap. 356 [III 255.8] Ibn 'Arabī precisa: "Poiché la qualità propria (*al-wasf an-nafṣī*), per ciò che ne è qualificato, non può essere tolta se non togliendo con essa anche ciò che ne è qualificato, essendo essa identica a ciò che ne è qualificato e niente altro che quello, e poiché la precedenza (*taqaddum*) della non esistenza (*'udum*) è un attributo (*na'l*) proprio delle possibilità, in quanto per il possibile è impossibile l'esistenza dall'eternità senza inizio (*azalan*) e non resta che sia non-esistente nell'eternità senza inizio, la precedenza della non esistenza è per esso un attributo proprio"; nel Cap. 382 [III 512.32] aggiunge: "Noi non affermiamo che il possibile sia non esistente per se stesso, poiché se la non esistenza fosse per esso una qualità propria sarebbe impossibile la sua esistenza, così come è impossibile l'esistenza dell'impossibile (*muhāl*), ma noi sosteniamo la precedenza per esso della non esistenza rispetto all'esistenza, e non la non esistenza, come qualità propria, e tra queste due affermazioni vi è una differenza immensa"; e nel Cap. 406 [IV 9.19] conclude: "Non c'è precedenza, né posteriorità, in quanto il possibile, nello stato della sua non esistenza, non è posteriore all'eternità senza inizio (*azal*) attribuita all'esistenza del Vero: l'eternità senza inizio è necessaria per l'esistenza del Vero così come è necessaria per la non esistenza del possibile, per la sua immutabilità (*tubūt*) e la sua differenziazione (*ta'yīn*) presso il Vero".

non esistente, e se fosse originato da Allah procederebbe da un'esistenza ad un'esistenza (³⁸) e sarebbe caratterizzato dall'avere un'essenza [esistente] che sussiste nell'eternità senza inizio (*azal*), ma questo è tra le cose che non diciamo di Lui, ci rifugiamo in Allah! Quindi Egli, Gloria a Lui non è affatto origine di una cosa possibile (³⁹), così come Egli, l'Altissimo,

38 Nel Cap. 69 [I 538.33] Ibn 'Arabī afferma che "la manifestazione delle cose è da un'esistenza ad un'esistenza, da un'esistenza di scienza ad un'esistenza di entità", in quanto le possibilità nel loro stato di non-esistenza sono comunque oggetto della Scienza di Allah. L'esposizione dottrinale di Ibn 'Arabī non è mai sistematica, perché la Verità non è tale, e la presenza di apparenti contraddizioni ha portato alcuni studiosi superficiali a parlare di "opera astrusa e piena di incongruità"!

39 Va osservato che Ibn 'Arabī non parla di "cosa esistente", ma di "cosa possibile", espressione che si riferisce alla possibilità, come dimostra il versetto "La Nostra Parola quando vogliamo una cosa è che **Io** diciamo "Sii (*kun*)" ed essa è" (Cor. XVI-40) in cui la "cosa" è oggetto del Verbo prima di esistere e indipendentemente dalla Volontà divina [cfr. Cap. 73, questione XXX (II 62.16)]. La frase "Egli, Gloria a Lui non è affatto origine di una cosa possibile" va quindi intesa nel senso che la possibilità, nel suo stato permanente di non-manifestazione, non "procede", ma sussiste dall'eternità senza inizio. René Guénon, ne "*Les états multiples de l'être*" affermava che "la Possibilité universelle contient nécessairement la totalité des possibilités" [pag. 26] e che "quand nous disons que la Possibilité universelle est infini ou illimitée, il faut entendre par là qu'elle n'est pas autre chose que l'Infini même, envisagé sous un certain aspect, dans la mesure où il est permis de dire qu'il y a des aspects de l'Infini" [pag. 17]. Quando invece si tratta della "cosa esistente" Ibn 'Arabī non disdegna di utilizzare, in senso "metaforico" come ha precisato all'inizio di questa sezione, il verbo "procedere (*sadara*)"; ad esempio, nel Cap. 353 [III 239.30], egli parla di "come le cose procedono e si manifestano nell'esistenza da Lui (*sudūr al-aṣyā' wa-zuhūru-hā fī l-wuġūd min 'inda-hu*)", nel Cap. 396 [III 559.7] del "procedere delle cose da Allah mediante la genesi (*sudūr al-aṣyā' 'an Allāh bi-t-takwīn*)", nel Cap. 405 [IV 7.3] del "procedere di quella cosa da Lui (*sudūr dālika aṣ-ṣay' min-hu*)" e nel Cap. 559 [IV 427.2] precisa che "tutte le cose esistenti che sono generate nel tempo non sono uscite verso l'esistenza se non da Allah", ricorrendo al verbo *haraġa*. Quanto al senso reale in cui intendere questo "procedere" è chiarificatore il seguente brano tratto dall'opera già citata di René Guénon, [pagg. 38-39]: "On s'est souvent demandé, et assez vainement, comment la multiplicité pouvait sortir de l'unité, sans s'apercevoir que la question, ainsi posée, ne comporte aucune solution, pour la simple raison qu'elle est mal posée et, sous cette forme, ne correspond à aucune réalité; en effet, la multiplicité ne sort pas de l'unité, pas plus que l'unité ne sort du Zéro métaphysique, ou que quelque chose ne sort du Tout universel, ou que quelque possibilité ne peut se trouver en dehors de l'Infini ou de la Possibilité totale [in nota aggiungeva: "C'est pourquoi nous pensons qu'on doit, autant que possible, éviter l'emploi d'un terme tel que celui d'«émanation», qui évoque une idée ou plutôt une image fausse, celle d'une «sortie» hors du Principe"]. La multiplicité est comprise dans l'unité primordiale, et elle ne cesse pas d'y être comprise par le fait de son développement en mode manifesté [...] Ainsi, le principe de la manifestation universelle, tout en étant un, et en étant même l'unité en soi, contient nécessairement la multiplicité; et celle-ci, [...] procède tout entière de l'unité primordiale, dans laquelle elle demeure toujours comprise, et qui ne peut être aucunement affectée ou modifiée par l'existence en elle de cette multiplicité, car elle ne saurait évidemment cesser d'être elle-même par un effet de sa propre nature, et c'est précisément en tant qu'elle est l'unité qu'elle implique essentiellement les possibilités multiples dont il s'agit. C'est donc dans l'unité même que la multiplicité existe; et, comme elle n'affecte pas l'unité, c'est qu'elle n'a qu'une existence toute contingente par rapport à celle-ci; nous pouvons même dire que cette existence, tant qu'on ne la rapporte pas à l'unité comme nous venons de le faire, est purement illusoire; c'est l'unité seule qui, étant son principe, lui donne toute la réalité dont elle est susceptible".

non procede (*yaṣduru*) ⁽⁴⁰⁾ da una cosa; sopra di Lui non c'è altro che Lui ed Egli è Colui la cui esistenza è necessaria per la Sua Essenza, senza comunanza (*išti'rāk*) [con altri] in questa realtà essenziale. Questo argomento (*fasl*) è [così] verificato (*muhaqqaq*); ad esso abbiamo dedicato un piccolo libro in cui abbiamo descritto la modalità di manifestazione (*kayfiyyat zuhūr*) delle possibilità, e per questo non la menzioniamo qui. In questo momento non ho a disposizione il testo (*targama*) di quel libro, ma abbiamo accennato ad una parte di questo argomento ne “*Il libro delle tabelle (Kitāb al-ğadāwil)*” ⁽⁴¹⁾, all'inizio, quando abbiamo trattato dei gradi dell'esistenza.

Poi diciamo: quando, per la proprietà dello stato (*bi-hukmi l-hāl*), si verificò (*sahha*) da parte delle possibilità, in quanto possibili, il ricorso (*iltiġā*) ⁽⁴²⁾ ad Allah, l'Altissimo, riguardo alla manifestazione delle loro essenze (*fī zuhūri a'yāni-hā*) ⁽⁴³⁾, a questa condizione (*hāla*) intellegibile per il possibile venne rivolto il discorso (*hūjibat*) ⁽⁴⁴⁾ con il “*kun*” della Presenza

40 L'espressione *yaṣduru* ricorre nel Corano solo una volta, nella Sūra XCIX al versetto 6.

41 Si tratta di una variante del titolo dell'opera più comunemente nota come *Il libro della produzione dei cerchi (Kitāb inšā'ad-dawā'ir)*, classificata come RG. 289 da Utmān Yahyā. Di questo testo è disponibile una traduzione francese a cura di P. Fenton e M. Gloton, intitolata “*La production des cercles*”, Editions de l'Eclat, 1996; il punto a cui fa riferimento Ibn 'Arabī è sviluppato nelle pagine 6-10.

42 Questo verbo, che significa letteralmente “rifugiarsi”, non ricorre come tale nel Corano, ove è invece presente [Cor. IX-57 e 118, e XLII-47] il nome di luogo, *maլga'a*, “rifugio”, derivato dalla sua radice. Anche nelle *Futūḥat* il suo uso non è molto frequente; oltre al brano del Cap. 558 citato nella nota 6, esso ricorre nei capitoli 5 [I 103.23], 69 [I 463.6], 72 [I 736.26], 178 [II 338.29 e 32], 356 [III 256.9] e 559 [IV 378.31 e 386.26].

43 La richiesta ai Nomi divini da parte delle possibilità di essere rivestite dal manto dell'esistenza è descritta ampiamente da Ibn 'Arabī nel Cap. 66 [I 323.9].

44 *Hūjibat* è la forma passiva del verbo *hājaba*, terza forma della radice verbale *hājaba*, che significa tenere una allocuzione. Da questa radice deriva il sostantivo *hijāb*, che non si riscontra nel Corano e che significa allocuzione, cioè un discorso rivolto a qualcuno: il soliloquio non è una allocuzione nel senso arabo del termine. Ibn 'Arabī distingue diversi tipi di allocuzione divina in base allo stato in cui si trova colui che ascolta, il Mondo in cui essa ha luogo e la modalità con cui viene effettuata. Per quanto riguarda il primo aspetto egli precisa nel Cap. 198, sezione II [II 400.7]: “Il Discorso (*kalām*) e la Parola (*qawl*) sono due attributi di relazione (*na'īan*) di Allah: per mezzo della Parola ascolta chi non è esistente (*ma'dūm*), e ciò corrisponde al detto di Allah, l'Altissimo: “Invero la nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: Sii (*kun!*) Ed essa è” (Cor. XVI-40); per mezzo del Discorso ascolta chi è esistente (*mawjūd*), e ciò corrisponde al Suo detto, l'Altissimo: “Ed Allah si rivolse a Mosé con un discorso” (Cor. IV-164). [...] La Parola ha un effetto su ciò che è non-esistente ed esso è l'esistenza, e il Discorso ha un effetto su ciò che è esistente, ed esso è la scienza”. Per quanto riguarda il secondo aspetto egli distingue “l'Allocuzione del Vero faccia a faccia nel Mondo della similitudine (*'ālam al-mitāl*)” che chiama “*fahwānīyya*” [Cap. 73, questione CLIII (II 128.33)], “l'Allocuzione del Vero ai conoscitori dal Mondo dei segreti e dei misteri”, che chiama “*musāmara*” o discorso notturno [Cap. 73, questione CLIII (II 130.1)], è “l'Allocuzione del Vero ai conoscitori tra i Suoi servitori dal Mondo della manifestazione sensibile (*mulk*”, che chiama “*muhādata*” [Cap. 73, questione CLIII (II 130.3)]. Per quanto riguarda infine la modalità di effettuazione, Ibn 'Arabī si riferisce al versetto: “Non è dato all'uomo che Allah gli parli se non per rivelazione (*wahy*), o dietro un velo, o mandando un messaggero” (Cor. XLII-51), e nel Cap. 366 [III 332.17] precisa: “Quanto alla rivelazione (*wahy*)

dell'Allocuzione divina (*fahwāniyya*) ⁽⁴⁵⁾, non poteva essere altrimenti. Il “*kun*” non sta a

essa ha luogo quando Egli pronuncia l'allocuzione (*hiyāb*) nei loro cuori sotto forma di discorso (*hadīt*) ed essi ottengono per quello la scienza di qualcosa di nuovo, cioè del contenuto di quel discorso. Se non è così allora non si tratta di rivelazione, né di allocuzione. Alcuni trovano nei loro cuori una scienza riguardo ad una qualche realtà, appartenente alle scienze innate per gli uomini: si tratta di una scienza autentica, ma non è ottenuta tramite una allocuzione ed il nostro discorso riguarda qui solo l'allocuzione divina chiamata rivelazione (*wahy*). Invero Allah, l'Altissimo, ha assimilato questa categoria della rivelazione a un discorso (*kalām*) e dal discorso egli acquisisce la scienza di ciò che gli apporta quel discorso e per questo [la rivelazione] si differenzia [da altri generi di ispirazione], quando egli ha coscienza di questo fatto.

Quanto al detto dell'Altissimo: “..o dietro un velo”, si tratta di una allocuzione divina pronunciata all'udito, non al cuore, e colui a cui viene pronunciata la percepisce e comprende da essa ciò che voleva dire Colui che gli ha fatto sentire quello. Talora ciò avviene nella forma della manifestazione divina (*tagallī*), nel qual caso quella forma divina rivolge a lui il discorso ed essa è il velo stesso. Ed egli comprende da quella allocuzione la scienza di ciò che indica e sa che quello è un velo e che Colui che parla è dietro quel velo. Non tutti coloro che percepiscono la forma della manifestazione divina sanno che quella è Allah ed il possessore di questo stato ha in più rispetto agli altri il fatto che riconosce che quella forma, anche se è un velo, è essa stessa la manifestazione del Vero per lui.

Quanto al detto dell'Altissimo: “..o inviando un messaggero” si tratta di ciò che rivela l'Angelo o di ciò che ci apporta l'Inviatu umano, quando essi trasmettono in modo specifico il discorso di Allah. Tale è il caso del detto dell'Altissimo: “..accordagli asilo affinché possa sentire il discorso di Allah” (Cor. IX-7) e del detto dell'Altissimo: “..e lo abbiamo chiamato dal lato destro della montagna e lo abbiamo fatto avvicinare per parlare con lui in segreto” (Cor. XIX-51) e del detto dell'Altissimo: “..e una voce gridò: Benedetto Colui che è nel fuoco ed intorno a lui!” (Cor. XXVII-18). Ma se essi [questi messaggeri] trasmettono o danno espressione ad una scienza che hanno trovato in loro stessi, quello non è un discorso divino. Talvolta il messaggero e la forma sono insieme, come nell'atto della scrittura [del Libro]. Il Libro è un messaggero ed esso è anche il velo di Colui che parla, così che ti fa capire ciò che ha apportato; ma ciò non ha luogo quando il messaggero scrive ciò che sa, bensì solo quando scrive in base ad un discorso che rivolgono a lui quelle lettere che egli trascrive. Quando non è così allora non è un discorso [divino]! Questa è la regola generale”.

45 Questo termine, probabilmente derivato dalla parola *fāh*, che vuol dire bocca, è ignorato dai dizionari della lingua araba e non si riscontra in opere antecedenti a quella di Ibn ‘Arabī. Nel Cap. 73, questione CLIII [II 128.32], Ibn ‘Arabī definisce la *fahwāniyya* come: “l'allocuzione del Vero faccia a faccia nel Mondo della similitudine (*ālam al-miṣāḥ*). Esso corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, che l'*Iḥsān* consiste nell'adorare Allah come se lo vedessi”. Altri punti delle *Futūḥāt* in cui è riportato questo termine sono i seguenti: Cap. 22 [I 173.25], ove è menzionata la dimora spirituale (*manzil*) dell'uguaglianza di livello nell'allocuzione (*al-istiwā’ al-fahwāni*), e [I 176.12] ove è menzionata la dimora spirituale delle allocuzioni del Misericordioso nel Mondo della similitudine; Cap. 24 [I 185.20], ove sono menzionate 200 dimore nella Presenza della *fahwāniyya*; Cap. 33 [I 213.5]; Cap. 71 [I 609.29 e 610.3], ove Ibn ‘Arabī precisa: “Il bacio viene dall'avvicinamento (*iqbāl*) e la ricezione (*qubūl*) dell'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya*) fa parte della Presenza della lingua, che è il supporto del Discorso. L'avvicinamento verso di Lui ha luogo anche per mezzo del Discorso che viene sentito, poiché avviene nella contemplazione della similitudine. Si può concepire che colui che vi si trova cerchi di avvicinarsi verso l'allocuzione faccia a faccia, ma quando Egli gli parla, non gli consente di contemplare. Questa è la stazione mosaica. Io l'ho gustata nella situazione (*mawdī*) in cui Mosé, su di lui la Pace, la gustò, sennonché io la gustai nell'umidità (*billa*) di un pugno di sabbia. Mosé, su di lui la Pace, la gustò in ciò di cui aveva bisogno (*fī hāqati-hi*), poiché cercava del fuoco per i suoi; io mi rallegrai che fosse acqua [...] Colui che è arrivato non cerca di

significare (*ibāra*) la disponibilità (*tahayyu*) di ciò che è voluto (*murād*) nei confronti della Volontà specifica, ma nei confronti della Allocuzione divina⁽⁴⁶⁾, secondo l'ordinamento (*tartīb*) di questo stato [principiale]: “Invero la nostra Parola (*qawl*) ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: Sii (*kun*)!, ed essa è” (Cor. XVI-40)⁽⁴⁷⁾. Quindi la Parola, la Volontà

ritornare dalla contemplazione al Discorso (*kalām*), abbandonando la contemplazione e procedendo verso l'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya*), poiché essa è attuabile solo con il velo, avendo l'Altissimo detto: “Non è dato che Allah parli ad un uomo se non per rivelazione o dietro ad un velo” (Cor. XLII-51); Cap. 72 [I 725.35] ove è menzionata la Presenza della *fahwāniyya*; Cap. 273 [II 585.11] ove è menzionata la Presenza della allocuzione *fahwāni*; Cap. 384 [III 524.14] e Cap. 387 [III 537.22] ove sono menzionate le lingue (*alsina*) della *fahwāniyya*. Oltre che nelle *Futūhāt* questo termine ricorre nel ‘Uqlat al-mustawfiz, a pag. 43 dell'edizione di Nyberg in *Kleinere schriften des Ibn al-‘Arabī*, Brill, 1919 e a pag. 120 della traduzione di Carmela Crescenti, intitolata “Il nodo del sagace”, Mimesis, 2000; nel *Kitāb at-Taġalliyāt*, a pag. 114 della traduzione di Stephane Ruspoli intitolata *Le livre des théophanies d'Ibn ‘Arabī*, Cerf, 2000; e soprattutto, più di dieci volte, nel *Tarġumān al-ašwāq* e nel suo commentario da parte dell'autore, entrambi tradotti da Maurice Gloton in *L'interprète des désirs*, Albin Michel, 1996; per i riferimenti si può consultare l'indice glossario a pag. 468, alla voce *fahwāniyya*.

Il verbo arabo *fāha*, che significa profferire, pronunciare [un discorso], ha un'assonanza fonetica sia con il verbo greco *phēmi*, che significa parlare, dire, sia con il verbo latino *fari* [*for, fari, fatus sum*], che ha lo stesso significato e da cui derivano numerose espressioni italiane, come fatto, cioè “ciò che è detto”, favola, favella, infante, cioè “il bimbo che non parla ancora”, ineffabile, nefando, ecc. Nel Dizionario del Tommaseo si trova un termine, favellatoria, che quanto a costruzione [aggettivo sostantivato] è l'equivalente dell'arabo *fahwāniyya*.

46 Il termine *tahayyu*, spesso usato nel linguaggio teologico e filosofico insieme a *isti'dād*, predisposizione, indica l'essere preparati per qualcosa. Ad esempio, nel Cap. 360 [III 286.15] Ibn ‘Arabī precisa: “Per la fissità (*qubūl*) della sua entità (*‘ayn*) nella non-esistenza ha luogo la disponibilità a ricevere gli effetti (*at-tahayyu li-qubūl al-ātār*), e la sua fissità nella non-esistenza è come il seme per l'albero dell'esistenza: nella non-esistenza è un seme e nell'esistenza è un albero”. Va osservato che nella Introduzione [I 46.14] Ibn ‘Arabī precisa: “L'argomento razionale prova che esistenziazione (*iġād*) è connessa con il Potere (*qudra*) ed il Vero ha affermato che l'esistenza ha luogo dall'Ordine divino, dicendo di Se Stesso: “Invero la Nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo “Sii” (*kun*) ed essa è!” (Cor. XVI-40). È indispensabile per noi considerare ciò con cui è connesso l'Ordine e ciò con cui è connesso il Potere, in modo da poter mettere insieme il dato tradizionale e la ragione. Noi diciamo che l'obbedienza [all'Ordine] ha avuto luogo per il Suo detto: “ed essa è!”, e ciò che è stato ordinato è l'esistenza: quindi la Volontà è connessa con la specificazione di uno dei due [stati] possibili, cioè l'esistenza [l'altro è la non-esistenza], mentre il Potere è connesso con il possibile ed il suo effetto in esso è l'esistenziazione. Questa è una condizione intellegibile [la stessa espressione ricorre nel testo qui tradotto (pag. 14, penultima riga)] come intermedia tra la non-esistenza e l'esistenza. Quindi l'Ordine è connesso con questa entità che è stata specificata [dalla Volontà] affinché sia ed essa ubbidisce ed è. Altrimenti il possibile non avrebbe entità e non sarebbe qualificato per mezzo di essa dall'esistenza, in quanto l'Ordine dell'esistenza si rivolge a quella entità quando ha luogo l'esistenza. Chi sostiene, nella spiegazione del “*kun*”, la disponibilità (*tahayyu*) della cosa voluta, non è nel giusto!”. Quest'ultima affermazione contraddice apparentemente quanto è riportato nel testo che stiamo traducendo.

47 Questo versetto è citato e commentato una cinquantina di volte nelle *Futūhāt* e meriterebbe uno studio a parte. Oltre ai brani già riportati nelle note precedenti, mi limiterò a riportare il seguente passo tratto dal Cap. 198, sezione V [II 401.28], “riguardo al Verbo della Presenza divina, che è il verbo “Sii (*kun*)” [...] L'Altissimo ha detto: “Invero la Nostra Parola ad una cosa quando la vogliamo” - e [l'espressione] “la Nostra Parola” sta ad indicare il fatto che Egli sia Uno che parla (*mutakallim*) - “... è

ed il Potere sono fissi (*tābita*) insieme alla Scienza, [e] sono oggetto di intellezione (*‘uqilat*), con il Necessario incondizionato, l'Indipendente (*gāni*), al momento della contemplazione (*mušāħada*). La riflessione (*fikr*) comprende (*adraka*) queste proprietà ad eccezione della proprietà della Parola, che l'uditio **[45b]** afferma (*atbata*) e che lo svelamento (*kašf*) vede. La Realtà essenziale divina è tale che la ragione (*aql*), quanto alla riflessione, non la conoscerà mai; ed ogni riflessivo (*mufakkir*) volge (*sarrafā*) questa proprietà ad altro che la Parola ed esprime un giudizio (*tahakkama*) su di Allah con ciò che non Gli si addice, e sarebbe meglio per lui l'assenso (*taslīm*). Il Verbo (*kalima*) della Presenza [cioè il “*kun*”] è contemplato da coloro che sono presenti ad esso; esso è diretto (*mutawāqqiha*) ad ogni esistente possibile, e la forma dell'ordinamento in queste proprietà è Scienza, Volontà, Parola e poi Potere: un'Essenza unica e una diversa proprietà.

Il motivo che fa negare alla gente della riflessione la proprietà della Allocuzione divina è che essi non contemplano il suo effetto nel possibile. L'esistenza testimonia il Potere, la specificazione (*tahṣīṣ*) è testimone (*ṣāhid*)⁽⁴⁸⁾ della Volontà e le proprietà sono testimoni della Scienza, ed essi non percepiscono testimone alla Parola e quindi la negano e non sono giusti (*ansafū*). La prova (*dalīl*) della ragione non può rendere impossibile [questa proprietà] (*lā yuḥayyilu-hu*) e non si addice di distoglierla (*sarfū-hu*) dall'aspetto della Parola per volgerla ad un altro aspetto che non apporta la sua realtà essenziale, e questo da parte loro sarebbe un giudizio puro (*tahakkum mahd*!). Ma sarebbe meglio che dicessero al riguardo: “Allah è più Sapiente riguardo a ciò che ha detto!”.

Quanto ai realizzati, la gente dello svelamento e della contemplazione, essi ascoltano il Verbo e non possono negarlo dopo che l'hanno compreso. Se il raziocinante approfondisse il Suo detto, l'Altissimo, ad Abramo, su di lui la Pace: “[Prendi quattro uccelli e poi falli a

che le diciamo: Sii” – e “Sii” è proprio ciò che Egli dice, e da esso si manifesta (*zahara*) ciò a cui è stato detto “Sii”. Egli ha quindi attribuito la genesi [o il venire ad essere (*takwīn*)] a ciò che “è (*yakūnu*”, non al Vero, né al Potere, ma ha dato un ordine e colui che ha sentito, nello stato della sua non-esistenza come realtà (*shay’ya*) e della sua fissità (*tubūt*), ha obbedito all'ordine del Vero [...] Quindi il Suo ordine è il Suo Potere e l'accettazione di colui a cui è stato ordinato di essere è la sua predisposizione (*isti’dād*”). Analogamente, nel Cap. 48 [I 265.14] Ibn ‘Arabī precisa: “Allah, l'Altissimo ha esplicitamente affermato che noi facciamo parte dell'insieme dei vegetali della Terra; Egli ha detto: “Ed Allah vi ha fatto crescere (*anbata-kum*) dalla Terra come dei vegetali (*nabātān*)” (Cor. LXXI-17), intendendo “siete cresciuti come vegetali (*nabattum nabātān*), in quanto l'infinito di *anbata-[kum]* è *inbātān*. Analogamente ha detto, attribuendo il venire ad essere (*takwīn*) a ciò stesso a cui è stato ordinato: “Invero la Nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo “Sii” (*kun*) ed essa è!” (Cor. XVI-40), ed ha attribuito (*qā’ala*) il venire ad essere ad essa [cosa], così come ha attribuito la manifestazione dei vegetali ai vegetali”.

48 Nel Cap. 266 [II 567.10] Ibn ‘Arabī precisa che “Il testimone (*ṣāhid*) è l'attualizzazione nell'anima della forma di ciò che è contemplato in occasione della contemplazione diretta (*ṣuhūd*) e conferisce qualcosa di diverso da ciò che conferisce la visione (*rū’ya*), in quanto la visione non è preceduta dalla scienza di ciò che viene visto, mentre la contemplazione diretta presuppone la scienza di ciò che è contemplato”.

pezzi e metti un pezzo su ogni montagna], poi chiamali: verranno da te correndo!” (Cor. II-260) ⁽⁴⁹⁾ [in cui] il Vero lo ha informato del Verbo della Presenza e del fatto che l’essere contingente (*kawn*) non si manifesta se non per mezzo della Parola – apparirebbe a loro ciò che è loro nascosto (*hafya*) ⁽⁵⁰⁾ – e [il Vero] non ha fatto (*qā’ala*) quello per ciò che concerne la Volontà, né per altro ⁽⁵¹⁾. Ed egli [Abramo, su di lui la Pace] li chiamò ed era una lingua di verità ed un interprete del “*kun*”, e quando realizzò questo grado di contemplazione (*mašhad*) elevato (*sani*) essi si affrettarono a rispondere e manifestarono nelle loro essenze delle forme non esistenti in sostanze (*qawāhir*) esistenti ⁽⁵²⁾, e l’essere contingente fu per la forma, non per la sostanza. Questo ricorso (*iltiğā*) da parte dell’essere contingente non è correlato se non all’Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno (*samadāniyya*) e questo Verbo non appartiene se non all’Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno. Invero il Verbo di altri che Colui di cui tutti hanno bisogno (*as-samad*) non ha potere (*hukm*) direttamente (*raṣan*).

Questo Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno ha una epifania (*taġallī*) che la caratterizza, che abbiamo menzionato nel nostro *Libro dei luoghi di tramonto delle stelle* (*Kitāb Mawāqi‘ an-nuğūm*), riguardo alla sfera del cuore al momento della discesa essenziale ⁽⁵³⁾. Chi vuole soffermarsi sulla sua forma e sulla modalità **[46a]** dell’ottenimento della teofania dell’Attributo di essere Colui di cui tutti hanno bisogno e su ciò che essa comporta quanto alle realtà essenziali (*haqā’iq*) ed alle scienze lo ricerchi in quella sede, se Allah, l’Altissimo, vuole ⁽⁵⁴⁾. Esso fa parte esteriormente degli attributi intrinseci (*awṣāf*) della Divinità ed in

49 Ibn ‘Arabī commenta questo versetto nel Cap. 225 [II 520.34], ove spiega che il chiamare di Abramo, su di lui la Pace, fa le veci del “*kun*”.

50 Ciò che è nascosto potrebbe anche riferirsi al segreto della “*wāw*”; nel Cap. 10 [I 136.34] Ibn ‘Arabī precisa: “... riguardo all’esistenziazione delle cose dal *kun*: Egli ha apportato due lettere [la *kāf* e la *nūn*] che sono a guisa delle due premesse [di un sillogismo] e ciò che è (*yakūnu*) al momento del *kun* è a guisa della conclusione. Queste due lettere sono apparenti, mentre la terza, che lega le due premesse, è nascosta nel *kun*, ed è la *wāw*, che viene elisa per l’incontro di due consonanti non vocalizzate [la *wāw* e la *nūn*]. Analogamente quando l’uomo incontra la moglie alla verga (*qalam*) non resta entità apparente ed il suo gettare il seme nel ventre materno è invisibile, poiché è un segreto”.

51 Nel manoscritto Bayazid si trova *qā’alū*, per cui si dovrebbe leggere: “essi [i razionanti] non hanno fatto quello”.

52 Nel manoscritto Šehit ‘Alī si trova *ma’dūma* al posto di *mawḍūda*, cioè non-esistenti al posto di esistenti. In considerazione della frase immediatamente seguente, mi sembra sia più corretta la versione del manoscritto Bayazid.

53 L’opera è classificata come RG. 443 da ‘Ummān Yaḥyā. Il testo a cui si riferisce Ibn ‘Arabī si trova a pag. 158 dell’edizione del Cairo del 1907, ed a pag. 345 dell’edizione *Dār al-muğahha al-baydā’* di Beirut del 2000. Un riassunto di questo testo è stato riportato da Miguel Asín Palacios in “*L’islām christianisé*”, ed. Guy Trédaniel, 1982, a pag. 313.

54 Come riporta Asín Palacios, è necessario digiunare e vegliare per venti giorni, dedicandosi allo *dikr*; se dopo dieci giorni di ulteriore attesa vigilante non si manifesta la teofania, è necessario ripetere il rito.

modo allusivo (*iśārat*⁵⁵) degli attributi intrinseci della Personalità. La Divinità fa parte degli attributi di relazione (*nu ʿit*) della Personalità, poi [di ciò che]⁵⁵ viene dopo la Divinità tra i Nomi. Talvolta i conoscitori lo ascrivono (*yahmilu-hā*) alla Divinità e talvolta lo ascrivono al Sé (*huwa*) e quindi la Divinità che sorpassa (*tuğāwizu*)⁵⁶ il Nome è in conformità a ciò in cui essi sono fatti stare (*yuqāmūna*): su questa strada larga (*mahya*)⁵⁷ scorre (*ğarut*) la Via degli iniziati!

Abbiamo dedicato un libro alla Personalità e lo abbiamo intitolato *Il libro del Sé*⁵⁸, un libro della Divinità, che abbiamo intitolato *Il libro della Maestà* (*ğalāla*)⁵⁹, ed un libro all’Unità (*wahdāniyya*), che abbiamo intitolato *Il libro dell’Unità* (*ahadiyya*)⁶⁰, in cui abbiamo parlato dell’Unico e dell’Uno, del pari e del dispari. Quanto alla Allocuzione divina, anche se vi abbiamo dedicato un’opera⁶¹, questo libro esige da noi una [ulteriore] considerazione riguardo ad essa. Diciamo dunque: il Verbo della Presenza talvolta si identifica alle entità delle essenze (*a'yān ad-dārūt*), se si tratta dell’essenza della Gente della elezione (*ihtiṣāṣ*), e da essa viene fatto (*yanfa ՚ilu*) ciò che viene fatto dal Verbo della Presenza; quindi questa essenza è un manto (*ridā*) sul Verbo ed il Verbo è ammantato da essa. A questa essenza si applica il nome del Verbo, per l’averarsi (*tahaqqquq*) della manifestazione dei suoi effetti al momento del suo orientamento (*tawag̃uh*) alla esistenziazione (*iğād*) dell’effetto.

55 Le parole tra parentesi mancano nel manoscritto Šehit ‘Alī.

56 Nel manoscritto Šehit ‘Alī si legge *tuğāwiru*, che significa “sta accanto, è vicino”; quale che sia la lettura corretta, il passo è di difficile comprensione e non si trova nelle *Futūḥāt* alcun punto che aiuti a capirlo.

57 Nel manoscritto Bayazid si trova *manba'*, che significa fonte.

58 L’opera è classificata come RG. 205 da ‘Utmān Yahyā, con il titolo *Kitāb al-Yā’ wa-huwa kitāb al-huwāyya*. Una traduzione italiana è stata pubblicata da Chiara Casseler presso le *Edizioni Il Leone Verde* nel 2004.

59 L’opera è classificata come RG. 169 da ‘Utmān Yahyā. Di essa è disponibile una traduzione francese pubblicata nei numeri di giugno-settembre 1948 di *Études Traditionnelles*.

60 L’opera è classificata come RG. 26 da ‘Utmān Yahyā, con il titolo *Kitāb al-Alif wa-huwa kitāb al-ahadiyya*. Il testo è stato edito nella raccolta di Epistole (*rasā ՚il*) di Ibn ‘Arabī pubblicata a Hyderabad nel 1948.

61 Si tratta dell’opera classificata come RG. 412 da ‘Utmān Yahyā e pubblicata al Cairo nel 1995 a cura di Sa’id ‘Abd al-Fattāh col titolo “*Kitāb Manzil al-manāzil al-fahwāniyya*” sulla base del manoscritto Veliyuddīn 1759, datato 618 dall’Egira e letto in presenza dell’autore. In realtà il termine *fahwāniyya* vi ricorre solo quattro volte, soprattutto nel contesto di elenchi privi di spiegazioni, probabilmente perché il riferimento alla *fahwāniyya* non è tanto testuale quanto “strutturale”: le dimore iniziatriche (*manāzil*) di cui si tratta sono 19 ed alla fine del libro, nella sezione dedicata ai corrispettivi (*nazā ՚ir*) del numero 19, Ibn ‘Arabī ricorda che 19 sono anche le lettere del primo versetto del Corano, “che per gli Intimi equivale a ciò che è il “*kun*” per la Presenza divina”. [Nelle *Futūḥāt* tale ruolo è attribuito alla sola *basmala*, cioè alla frase “*bismillāh...*”, e non all’intero versetto: cfr. ad esempio Cap. 47 (I 258.22) e 198 (II 401.24)] Il contenuto del libro è in parte riprodotto, con ulteriori sviluppi, nel Cap. 22 delle *Futūḥāt*, dedicato appunto a queste 19 dimore iniziatriche.

Per questo l'Altissimo ha detto riguardo a Gesù, su di lui la Pace: “Invero il Messia, Gesù, figlio di Maria, è l'Inviato di Allah ed un Verbo che Egli ha proiettato verso Maria, ed uno Spirito da parte Sua” (Cor. IV-171), quindi egli, anche se è uno Spirito, è stato sostenuto (*mu'ayyad*) per mezzo dello Spirito, ed egli, anche se è Verbo, si è manifestato per mezzo del Verbo, e vivificò i morti e guarì il lebbroso ed il cieco nato [cfr. Cor. III-49 e V-110] per mezzo della sola Parola o, al suo posto, per mezzo di un altro attributo che è stato indicato con [il termine] insufflazione (*nafh*). Egli ha detto: “e tu soffiasti in essa e divenne un uccello per il Mio permesso” (Cor. V-110), ed il Suo detto “per il Mio permesso (*bi-idnī*)” fa parte del Verbo della Presenza⁽⁶²⁾. Invero il permesso è identico al Verbo della Presenza ed il Verbo non cessa di manifestarsi con una manifestazione immensa. Se venissero enumerate (*'uddat*) le Parole divine nei Libri rivelati (*munazzala*) e vedesse ciò che esse [le Parole] hanno preceduto (*sabaqat*), colui che osserva vedrebbe in quello una meraviglia!

L'Altissimo ha detto: “Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*) [e l'opera pia le innalza]” (Cor. XXXV-10), che è il plurale di *kalima* [Verbo], e ciò che si intende con quello sono le essenze (*dāwāt*) **[46b]** e la buona parola (*al-qawāl al-hasan*) insieme, non solo una di queste

62 Nel Cap. 396 [III 558.32] Ibn 'Arabī precisa: “Egli ha detto riguardo a Gesù: “e tu soffiasti in essa e divenne un uccello per il Mio permesso” (Cor. V-110), non per la tua insufflazione. Essa è solo esteriormente la causa (*sabab*) della genesi, in realtà la genesi dipende dal permesso divino”; e nel Cap. 74 [II 142.34] aggiunge: “Voi avete tagliato molte delle loro palme e ne avete lasciate in piedi un certo numero. Fu per il permesso di Allah” (Cor. LIX-5). Il permesso (*idn*) è il comando (*amr*) divino: Egli ha ordinato ad alcune piante che restassero in piedi ed esse restarono in piedi, ed ha ordinato ad altre piante che venissero tagliate, ed esse furono tagliate per il permesso di Allah, non per il loro [dei servitori] taglio, così come restarono in piedi per il permesso di Allah, non per il loro lasciarle il piedi, anche se essi sono qualificati dal tagliare e dal lasciare. Ciò non contraddice il permesso di Allah, poiché il permesso di Allah agli alberi, in questa forma, è come la predisposizione (*isti'dād*) nella cosa: l'albero è predisposto al taglio e lo riceve da chi lo taglia. Quindi il Suo detto: “..con il permesso di Allah”, cioè all'albero, equivale al Suo detto: “..e divenne un uccello per il Mio permesso” (Cor. V-110): l'insufflazione (*nafh*) di Gesù fu per via dell'esistenza dello spirito vitale, poiché il soffio, cioè l'aria che uscì da Gesù, è identico allo spirito vitale, ed esso entrò nel corpo di questo uccello e lo pervase perché questo uccello era predisposto a ricevere la vita da questo soffio, così come il vitello ricevette la vita da ciò che vi scagliò il Samaritano [cfr. Cor. XX-88]. Quindi l'uccello volò per il permesso di Allah, così come il vitello muggì per il permesso di Allah!”. In arabo la radice di *idn* è la stessa di *udun*, orecchio, termini che differiscono solo per la vocalizzazione: ciò si può forse ricollegare alla primordialità del suono ed a quanto René Guénon ha scritto nell'articolo “*L'hiéroglyphe du Cancer*”, Cap. XIX dei *Symboles de la Science sacrée*, in particolare nella nota in cui affermava: “Par une concordance assez remarquable, ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci”. D'altra parte, come si è visto, Ibn 'Arabī attribuisce la facoltà dell'udito al possibile anche nel suo stato di non-esistenza, e nel Cap. 182 [II 366.27] precisa: “L'Altissimo ha detto: “[Allah] è Ucente e Sapiente” (Cor. IX-98) ed ha detto: “[Allah] è Ucente e Vedente” (Cor. XXII-61) e quindi ha fatto precedere l'udito alla scienza ed alla vista. La prima cosa che abbiamo appreso da Allah e che è stata connessa con noi è da parte Sua la Parola e da parte nostra l'uditio (*sam'*)”.

cose⁽⁶³⁾. Quindi la salita (*su ӯd*) delle essenze è una salita essenziale e la salita delle parole è una salita intelligibile (*ma ḥawī*)⁽⁶⁴⁾. Se il luogo verso cui si sale (*mas‘ad*) è indicato con la localizzazione (*makāniyya*), la salita verso di Lui per ciò che concerne il verbo corporeo (*ḡismāniyya*) è un trasferimento (*intiqāl*) e la salita verso di Lui per ciò che concerne il verbo spirituale è il volgere (*sarf*) di un volto (*waғī*) verso il lato di un certo essere esistente; se ciò verso cui si sale non è indicato con la localizzazione, il verbo corporeo non avrebbe mai una salita in questo luogo di ascensione (*ma ṛāq*), ma il verbo spirituale sì; e se ciò verso cui

63 Nel Cap. 68 [I 366.1] Ibn ‘Arabī precisa: “Il Mondo, nella sua totalità, è costituito dalle Parole (*kalimāt*) di Allah nell'esistenza. Allah, l'Altissimo, ha detto riguardo a Gesù, su di lui la pace: “[...] un Verbo che Egli ha proiettato verso Maria” (Cor. IV-171), e l'Altissimo ha detto: “le Parole di Allah non si esaurirebbero” (Cor. XXXI-27), e l'Altissimo ha detto: “Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*)” (Cor. XXXV-10) e *kalim* è il plurale di *kalima*, e l'Altissimo dice alla cosa quando la vuole “Sii” e quella cosa si riveste del venire ad essere (*takwīn*) ed è (*yakūnu*)”. Nel Cap. 308 [III 33.12] aggiunge: “...e queste opere si manifestano nelle forme di cavalcature, e se sono pie salgono con lui verso l'*Illiyyūn*. L'Altissimo ha detto: “Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*)” (Cor. XXXV-10) cioè gli spiriti buoni che sono le Parole (*kalimāt*) di Allah”.

64 Il Cap. 384 è il primo capitolo dedicato alle stazioni della mutua discesa (*munāzala*); il verbo *nazala* significa scendere, smontare da una cavalcatura e quindi anche sostare, fermarsi, fare tappa, alloggiare, come in italiano si dice di un viaggiatore che “scende” in un albergo. La terza forma verbale, *nāzala*, da cui deriva l'infinito *munāzala*, è il reciproco della prima ed esprime l'atto comune di due che “scendono” nello stesso luogo. La parte iniziale del capitolo contiene un commento al versetto citato nel testo che stiamo traducendo ed anche un riferimento alla *fahwāniyya*, per cui può essere utile riportarne degli estratti. Ibn ‘Arabī precisa [III 523.23]: “Sappi, che Allah assista te e noi, che la mutua discesa (*munāzala*) è in questo caso l'atto di due attori ed è la discesa (*tanazzul*) dei due, ciascuno dei quali cerca l'altro per scendere su di lui o [per dimorare] presso di lui – di quello che preferisci. Quindi essi si riuniscono nella Via in una sede determinata e questa viene chiamata mutua discesa a causa della ricerca di entrambi. In realtà, da parte del servitore, questa discesa è una salita (*su ӯd*); noi la chiamiamo discesa solo perché egli cerca tramite questo innalzamento di scendere presso il Vero. L'Altissimo ha detto: “Verso di Lui salgono le buone parole (*kalim*) e l'opera pia le innalza” (Cor. XXXV-10). Questa è il loro *burāq* su cui esse vengono fatte viaggiare verso di Lui di notte e tramite il quale scendono da Lui. L'Altissimo ha detto di Se stesso, come ha riferito da parte Sua l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace: “Il nostro Signore discende ogni notte verso il Cielo più basso”, fino alla fine dello *hadīt*. Quindi Egli ha caratterizzato Se stesso con la discesa verso di noi. Questa è la discesa del Vero verso una creatura, e da parte nostra vi è la discesa di una creatura verso il Vero, in quanto noi siamo incapaci di avere elevatezza, grandezza ed indipendenza da Lui. [...] Che si tratti di una mutua discesa o di una discesa completa Egli è Colui che parla e Colui che ascolta, e sa ciò che dice. Egli è l'uditio di colui che ha questa stazione, sicché nessuno sente il Suo discorso al di fuori di Lui. [...] Sappi che il Vero non parla ai Suoi servitori o rivolge a loro l'allocuzione se non dietro il velo [cfr. Cor. XLII-51] della forma in cui Egli Si manifesta a essi [...] Colui che discende nella mutue discese caratterizzate dall'Allocuzione (*ḥijāb*) non contempla se non forme, da cui egli apprende le realtà essenziali ed i segreti di cui queste forme si fanno interpreti per lui da parte Sua e queste sono le lingue dell'Allocuzione divina faccia a faccia (*fahwāniyya*). Il confine (*hadd*) delle mutue discese va dalla Nube primordiale (*‘amā*) fino alla Terra, includendo ciò che c'è tra le due. Ogni volta che la forma [divina] si separa dalla Nube e la forma umana superiore si separa dalla Terra ed esse si incontrano si tratta di una mutua discesa. Se invece [la forma umana] arriva alla Nube o l'Ordine viene ad essa fino alla Terra quella è una discesa (*nuzūl*) non una mutua discesa, e la sede in cui ha luogo l'incontro è una dimora (*manzil*)”.

si sale con questo verbo spirituale è simile ad esso, come la salita verso l'Intelletto Primo e gli spiriti perdutamente innamorati, è una salita di relazione. E se non è simile sotto questo aspetto e si tratta della Personalità è una salita senza somiglianza (*sibh*)⁽⁶⁵⁾ né connessione (*nasab*). E non c'è mai arrivo (*wuṣūl*) se non verso un Verbo del Sé in modo speciale, e la Sua Presenza è l'Allocuzione (*ḥijāb*)⁽⁶⁶⁾ e la Sua stazione è la conversazione (*mukālama*) ed a Lui appartiene il sostegno (*taṣyīd*) nel Mondo dell'esistenza contingente al momento del ritorno verso i luoghi di origine (*mawātīn*) degli effetti (*ātār*)⁽⁶⁷⁾ per mezzo dell'effetto. Ed il Verbo è esecutivo (*yakūnu tarfudu*) e non è mai oggetto di esecuzione (*lā tunfadu*)⁽⁶⁸⁾.

È stato riportato nella notificazione che “all'Intimo nel Paradiso si presenterà l'Angelo da presso di Allah con un libro sigillato ed entrerà da lui per la richiesta di permesso”, e nel libro [è scritto] “da parte del Vivente permanente che non muore al vivente permanente che non muore, quanto segue: Io dico alla cosa “sii” ed essa è, ed abbiamo stabilito che da oggi tu dirai alla cosa “sii” ed essa sarà!”⁽⁶⁹⁾. Quindi l'Intimo nel Paradiso non dirà ad una cosa “sii” senza che quella cosa sia.

Si racconta che Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, [Allah sia soddisfatto di lui]⁽⁷⁰⁾, trascinò la sua mano sulla sua gamba (*sāq*) ed uccise una formica, e quando si accorse di essa insufflò in essa ed essa si rimise a camminare viva, per il permesso di Allah, [l'Altissimo]⁽⁷¹⁾. Tutto ciò fa parte del Verbo della Presenza e della Stazione dell'Allocuzione divina faccia a faccia.

65 Nel manoscritto Bayazid è riportato *nisba*, relazione.

66 Cfr. il brano del Cap. 384 riportato nella nota 65.

67 Nel linguaggio tecnico di Ibn ‘Arabī [Cap. 131 (II 216.10)] il termine “*ātār*” si riferisce agli effetti dei Nomi divini, conformemente al versetto Cor. XXX-50: “Considera gli effetti della Misericordia di Allah, come Egli riporta in vita la terra dopo che era morta!”. Nel Cap. 559 [IV 419.4] Ibn ‘Arabī precisa che gli effetti sono le proprietà (*ahkām*) dei Nomi.

68 Entrambi i manoscritti sono solo parzialmente vocalizzati per cui è possibile leggere sia “*lā tarfudu*” o “*lā tunfadu*”, ma nel primo caso il significato sarebbe assurdo: “Ed il Verbo è esecutivo e non è mai esecutivo”. Potrebbe trattarsi di un errore del copista, ed essere “*lā tanfudu*”, cioè “non si esaurisce”, tanto più che l'affermazione che le Parole (*kalimat*) di Allah non si esauriscono ricorre in Cor. XVIII-109 e XXXI-27. Ma il manoscritto più vecchio è stato letto in presenza dell'autore, per cui eventuali errori dovrebbero essere stati emendati.

69 *Hadīt* non recensito nelle raccolte canoniche. Nel Cap. 361 [III 295.14] Ibn ‘Arabī afferma che venne notificato in occasione della spedizione di Tabūk, nell'anno 9 dall'Egira, e ne attribuisce la trasmissione ad Abū Darr; d'altra parte, da quanto è riportato nelle *Futūhāt*, questa prerogativa non sembra essere limitata agli Intimi, bensì essere estesa a tutti i beati. Cfr. Cap. 47 [I 258.22 e 259.29], 70 [I 584.30], 72 [I 667.20], 84 [II 157.26], 198 [II 440.34 e 441.26], 353 [III 240.21], 380 [III 502.24] e 558 [IV 252.8]. Confrontare anche Cor. XLI-31.

70 Solo nel manoscritto Bayazid.

71 Questo aneddoto è riportato anche nel Cap. 325 [III 93.4] e nel Cap. 474 [IV 108.34], seppure con meno dettagli.

Questo è quanto basta per questo libro. Già si è fatta mattina ed è sorta l'aurora (*fāğr*) ed il Vero ci chiama verso la sede del colloquio intimo (*munāğāh*), affinché noi realizziamo il Verbo della Presenza. Esso ha una permanenza (*tubūt*) ed una manifestazione (*zuhūr*) ⁽⁷²⁾ nell'ambito della *salāt*, poiché colui che fa la *salāt* parla con il suo Signore ⁽⁷³⁾.

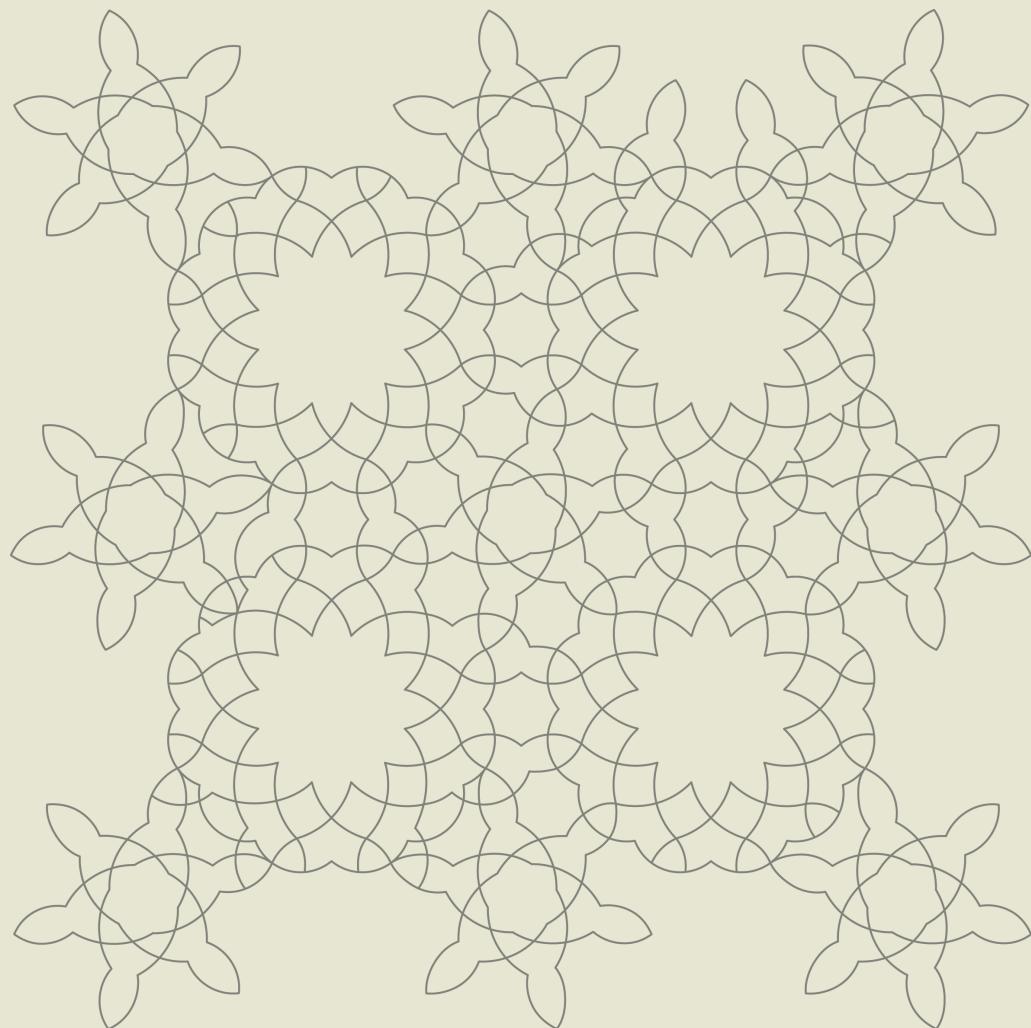
Prendiamo dunque le redini (*al-īnān*) ed alziamoci per adempiere alla purificazione (*tuhūr*) ed al colloquio del Misericordioso. Il relatore (*muqarrir*) di ciò che è stato messo per iscritto (*marsūm*) ha terminato. Sia lode **[47a]** ad Allah, il Possessore (*wāli*) della lode e Colui che è degno di essa. Il libro è completo, ed Allah faccia scendere la Sua *salāt* e la Pace sul signore degli Inviati, Muhammad, sulla sua famiglia e sui suoi compagni.

72 In entrambi i manoscritti si può leggere *tuhūr*, per l'assenza del punto diacritico sulla prima lettera.

73 *Hadīt* riportato da al-Buŷānī, VIII-39, IX-8, XXI-12, Muslim, V-54, e da Ibn Ḥanbal.

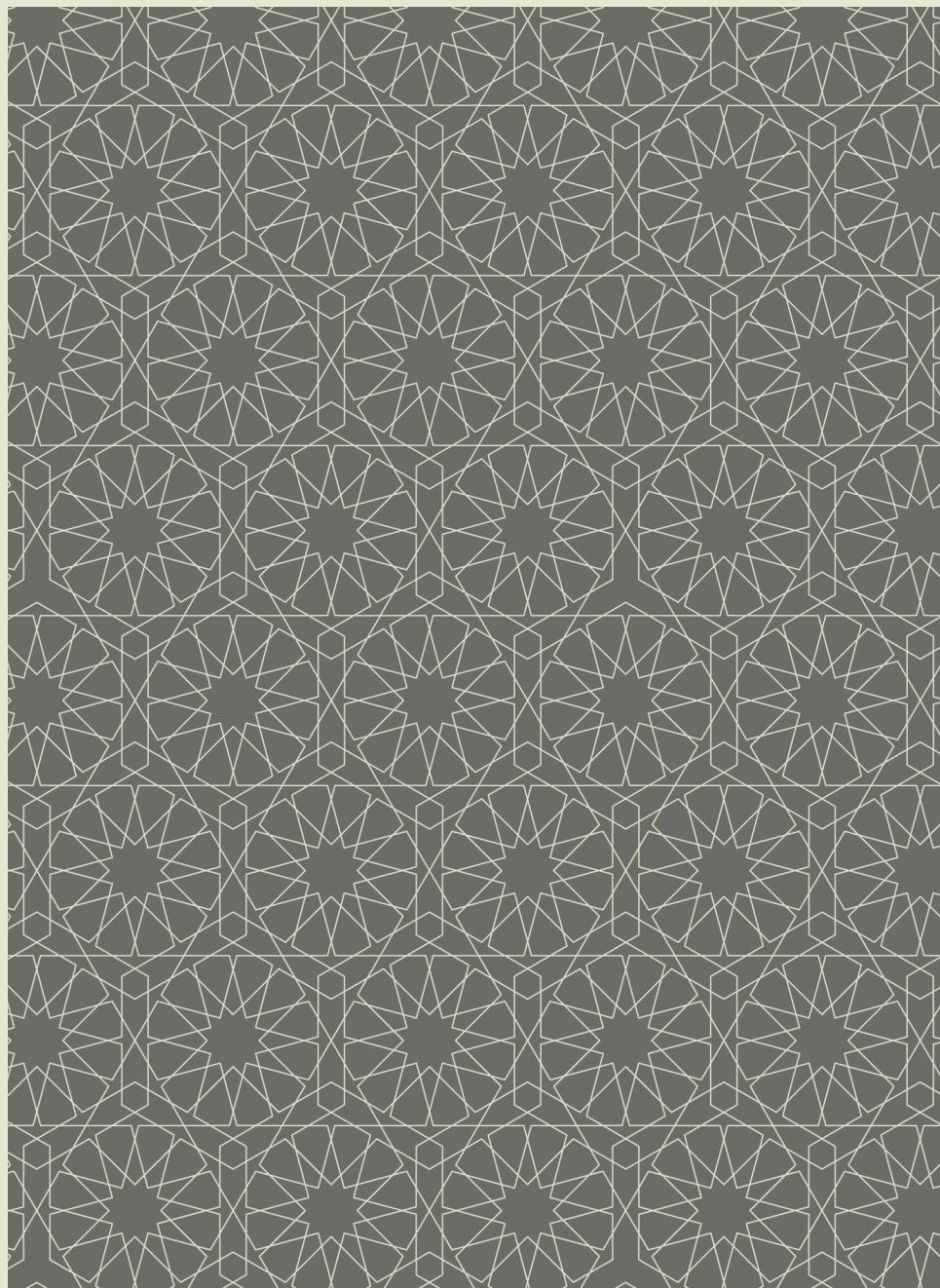
.....

EN HOMENAJE A MARÍA ZAMBRANO



EL FRUTO DE LA RAZÓN INSPIRADA

Francisco Martínez Albarracín



“Todo lo que es verdadero, quienquiera que lo haya dicho, tiene su origen en el Espíritu” .

San Ambrosio de Milán.

“Todo pensamiento primigenio se verifica en imágenes”.

Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación*, tomo II, cap. 31,
Del genio.

“Todo es revelación, todo lo sería de ser acogido en estado naciente”.

María Zambrano: *Claras del bosque*.

“Aquél para el que el tiempo es como la eternidad y la eternidad como el tiempo, está liberado de todo combate”.

Divisa de Jacob Boehme.

INTRODUCCIÓN. LA SABIDURÍA ES EL FRUTO

Si, como afirma repetidamente Platón, las cosas bellas son difíciles, lo más difícil de todo “es alcanzar la invisible medida de la sabiduría, la única que encierra en sí los límites de todas las cosas”, en palabras de Solón. Que determina, pero que abre también los límites, sugerimos nosotros.

La razón inspirada, a mi modo de ver, es la razón poética, compasiva, mediadora, que, cual gota de aceite, suaviza y dulcifica. Es la razón superior o, si lo preferimos, el intelecto iluminado; el modo de conocer de las personas *daimónicas*, a las que se refiere Platón en el *Fedro*. Delirio que procede de los dioses y que es preferible, bien seguramente, a la mera cordura humana. Pero que nunca está lejos de lo humano.

Razón inspirada, integradora, conocimiento cordial, intuitivo, saber de las entrañas, que no se agota en unos pocos registros; que discierne y valora, que conoce incluso sus propios límites.

Creemos que es la razón de pensadores como María Zambrano y visionarios como Ibn ‘Arabī. De místicos especulativos, como Plotino, el Maestro Eckhart, Raymundo Lulio, Nicolás de Cusa, Jacob Böhme y tantos otros. A algunos de ellos nos referiremos aquí, en relación con nuestro tema, que quiere ser el de la distinción entre dos facultades y dos modos de conocimiento que juzgamos necesario no identificar, tales son el intelecto (*intellectus*) y la razón (*ratio*). Pero también, en íntima conexión con ello, el intento de sugerir cuáles pueden ser algunos de los frutos de esa razón esclarecida, razón vital, entregada a la vida, a la que embellece y de la que también se alimenta.



Una razón que ve y una visión que entiende. Una inteligencia que siente (y por ello goza y padece) y un sentir iluminante. Un espíritu que se nutre del alma y de la psique -y por ello no se separa del cuerpo- y una corporeidad entera, sana, incluso transfigurada.

Mas, antes de aludir al fruto de este intelecto cordial, hemos de señalar la íntima conexión que ha de existir entre el pensamiento y la vida. Los antiguos lo sabían muy bien, y no sólo ellos. Nos lo muestra, por ejemplo, de manera clara y admirable Pierre Hadot en sus libros. El olvido relativo se ha producido en la modernidad. Sin embargo, también Wittgenstein afirma que la filosofía es ante todo una forma de vida, una actividad. Y una actividad espiritual, añadiríamos nosotros. El trasfondo místico del pensamiento wittgensteiniano es evidente, mal que le pese a algún positivista recalcitrante. Pues bien, esto significa que se conoce de verdad lo que se ama y cuando se ama. Ortega y Gasset bien definió la filosofía, en su primer libro, como la ciencia general del amor.

Si, en palabras de Varrón que recoge San Agustín, el ser humano sólo filosofa para ser feliz, la transformación personal, la realización, es el objetivo de la genuina filosofía. Y entiéndase bien, que no despreciamos ninguna filosofía meramente académica, ni subestimamos ninguna investigación de fines puramente utilitarios. Queremos tan sólo reivindicar el amor a la sabiduría como una aspiración legítima y permanente en los seres humanos, posible en todas las culturas y tiempos, expresada en formas múltiples y sugerentes. La sensibilidad que permite interpretarlas sin reduccionismos ni simplificaciones, sin juicios o prejuicios que acaso manifiesten posiciones de poder, es una sensibilidad acogedora que busca la concordia, el entendimiento, la colaboración...

Qué importante nos parece que se pueda comprender que la sabiduría o la afirmación de la verdad no tienen absolutamente nada que ver con intransigencias, dogmatismos, intolerancias, fanatismos y todo aquello que hace alejarse a las personas sensatas de formas trasnochadas de espiritualidad o religiosidad. Así por ejemplo, Ibn 'Arabī, que será llamado el renovador y revivificador de la religión, pero también Platón, como otros sabios, es muy consciente de que nosotros no podemos abarcar la Realidad (*al-Haqq*), una realidad que se manifiesta en formas infinitas, en el cosmos y en el ser humano. Que se quiebra en infinitas perspectivas, como diría Ortega, que son incluso, en cierto sentido, sus condiciones de posibilidad misma. Si hay un “Dios creado en las creencias”, como enseña bellamente Ibn 'Arabī, ese Señor al que sirve su enamorado y que de alguna manera se conforma con su propio corazón, todas las genuinas creencias son verdaderas y no hay aquí un auténtico motivo para disputas estériles e innecesarias. *Sapientibus enim non curare de nominibus*: es propio de los sabios no preocuparse demasiado por las palabras.

Y la sabiduría es perenne actualidad. Nos da la clave para entender lo que hoy pasa. El taoísta Huanchu Daoren, a finales del siglo XVI y en su obra *Retorno a los orígenes*, con pala-

bras tan sencillas como verdaderas, nos muestra la belleza de la honestidad y el desvarío de la avaricia: “Basta con un poco de codicia y egoísmo para convertir la fortaleza en debilidad, el conocimiento en ignorancia, la compasión en crueldad, y la pureza en corrupción, arruinando así el propio carácter. Por ello, los antiguos consideraban preciosa la ausencia de codicia, y es así como trascendieron el mundo”¹. De los bienes materiales escribió San Juan de la Cruz: “Cuanto más los procuraba con tantos menos me hallé”.

“Soy la fuerza suprema y ardiente
que enciende toda chispa de vida;
aquellos sobre lo que respiro no morirán jamás.
Ordeno el ciclo de los seres en el Ser,
cerniéndome a su alrededor en sublime vuelo,
mientras la sabiduría les presta su rítmica belleza.
Soy la vida divina y ardiente
que vivifica los campos marchitos.
Brillo en el reflejo de las aguas,
enciendo el sol, la luna y las estrellas.
Soy la fuerza misteriosa de la brisa
que anima y da cohesión a todas las cosas.
Soy la vida en sublime plenitud,
pues no salí de la roca inmemorial ni brotó de una rama,
ni fui engendrada por los hombres:
en mí está la raíz de la vida.
El Espíritu es la raíz que echa brotes en el mundo
y Dios es el Espíritu inteligible”².

Hildegard von Bingen

Estas palabras inspiradas de la Sabina del Rhin, que aluden a la Sabiduría, también pueden ser analógicamente referidas a toda alma santa, al hombre verdadero, a la naturaleza primordial. Al ser humano universal, el yogui perfecto, el maestro de justicia. La persona renacida o dos veces nacida, que ha experimentado el nacimiento eterno en el hondón del alma, en la chispita eckhartiana, en el más puro vacío, en el lugar del gozo indescriptible.

Los que saben de esto, aquellos que han saboreado las Fuentes de la vida, los que vieron al Jadir (Hadjir), el Verde, puede que no gusten de hablar, pero todo en ellos transmite y resplandece.

1 Huanchu Daoren: *Retorno a los orígenes. Reflexiones sobre el tao*. Versión de Thomas Cleary, Edaf, Madrid, 1993, p. 32.

2 Cf. Singer, C.: *Studies in the history and method of science*, Oxford, t. I, 1917. Las opiniones científicas y las visiones de Santa Hildegarda, p. 33.

Más que discursos o doctrinas, más allá de intrincadas reflexiones, por encima de definiciones dogmáticas o preceptos legales, los genuinos amantes se entregan al éxtasis del canto o de la danza, se sumergen en el énstasy del silencio, contemplan a su amado en todas las cosas. Delirio de saberse “invadido por algo sin color ni sustancia” -como cantara el poeta leonés Antonio Colinas- “y verse derrotado” en el “mundo sensible por esencia invisible”. Lúcida ebriedad, sereno vértigo, confiado temblor. “Invoca la felicidad, invoca el sueño. Al hombre le está dado realizarse por el gozo y en el gozo, por el sueño y en el sueño”, nos dice el Vidente de Lublín.

Saben percibir la unidad e interrelación de todas las cosas. Una idea básica del Jasidismo es que entre el ser humano y el cielo existe una total interdependencia, que el uno actúa sobre el otro. En palabras de Moisés de León:

“Todo está unido con todo
hasta el eslabón inferior de la cadena,
y la verdadera esencia de Dios
está tanto arriba como abajo,
en los cielos tanto como en la tierra,
pues nada existe fuera de Él.

Esto es lo que los sabios quieren decir al afirmar:

«Cuando Dios entregó la Torah a Israel,
les abrió los siete cielos,
y vieron que nada había allí sino su Gloria;
les abrió los siete mundos,
y vieron que nada había allí sino su Gloria;
abrió ante sus ojos los siete abismos,
y vieron que nada había allí sino su Gloria».

Medita estas cosas y comprenderás que la esencia de Dios se manifiesta en todos los mundos,
y que todas las formas de la existencia están vinculadas y unidas entre sí
y proceden de Su existencia y de Su esencia”.

Sefer ha-Rimmon.

No nos extrañe que el chamán y hombre santo de los indios sioux, Alce Negro, percibiera lo mismo y lo manifestara con estas palabras:

“Permanecía yo entonces allí, de pie, sobre la más alta de las montañas y abajo, a mi alrededor, estaba el círculo del mundo. Y mientras allí estuve contemplé más de lo que puedo describir y comprendí mucho más que lo hasta entonces visto; porque veía de un modo sagrado la

forma de todas las cosas en el espíritu y la forma de todas las formas, como si todo viviera unido cual si fuera un único ser. Y contemplé cómo el círculo sagrado de mi pueblo formaba parte de los muchos círculos que componen el gran círculo [del mundo], amplio como la luz del día y como la luz de las estrellas en la noche, y en su centro crecía un árbol poderoso y florecido, para cobijar a todos los hijos de una misma madre y de un mismo padre. Y vi que esto era sagrado”.

Igualmente el filósofo zapatero, el iluminado de Görliz, a quien Hegel llamara *philosophus theutonicus*, el teósofo que vivía en el corazón de Dios, a tenor de los bellos versos de Angelus Silesius, pudo aprender, en un breve lapso de tiempo, sobre el origen y la esencia del universo, al ver reflejado un rayo de luz sobre el fondo de una tinaja de estaño, en una de sus primeras y maravillosas revelaciones, más que si hubiera estudiado muchos años en las universidades. A Dios había que verle en la naturaleza y no sólo en los libros de teología. Pero esto lo sabe la persona a la que se le abren los oídos, la que puede leer las signaturas de las cosas, la que conoce la lengua original o natural. Se dice de este hombre admirable y sencillo, profundo y piadoso, que sabía enlazar palabras con esencias, gracias también a su portentosa y divina imaginación. Así por ejemplo, cuando alguien le mencionó por primera vez la palabra griega *idea*, dijo haber vislumbrado inmediatamente una hermosa virgen, una doncella que es el arquetipo de la sabiduría. Nos cuenta Ehrendfried Hegenicius, un magistrado de Görlitz, en una carta fechada allí mismo el 21 de Febrero de 1669:

“Entre los amigos citados de Jacob Böhme, había uno en particular, de cuya compañía he disfrutado a menudo y grandemente, que solía contar cómo un doctor de medicina de aquí, de nombre Tobías Kober, a quien también conozco bien, solía probar frecuentemente a Jacob Böhme y su lenguaje de la naturaleza, cuando los dos, siendo amigos íntimos, salían a pasear juntos, cada uno señalando al otro las flores, las plantas y la vegetación. A partir de sus signaturas y formas externas Jacob Böhme le indicaba el poder interno, el funcionamiento y las propiedades, junto con las letras, sílabas y palabras de sus nombres expresados y no expresados. Sin embargo, deseaba escuchar sus nombres especialmente en hebreo, que era [para él] el más cercano al lenguaje de la naturaleza y si estos nombres no eran conocidos, preguntaba después por el griego. Y si intencionadamente el doctor le daba un nombre incorrecto, Böhme inmediatamente detectaba el engaño al comparar sus propiedades con las de la planta y su signatura, es decir, su forma, color, etc. y decía que no podía ser el nombre correcto y proporcionaba prueba suficiente de ello”.



Y luego añade este mismo Ehrendfried, comentando un testimonio de David de Schweinitz:

“Así él (Böhme) entendió todo lo que habíamos dicho, aunque habíamos hablado en latín o en francés. Dijo también que podíamos hablar en cualquier lenguaje que quisieramos, aún así nos entendería y esto gracias al lenguaje de la naturaleza que conocía”³.

Ciertamente vivimos en la corteza de la realidad y rara vez accedemos a su centro. Como afirma el *Zohar*, el misterio que sostiene al mundo nos constituye. Tan solo es cuestión de abrir los ojos interiores.

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE RAZÓN E INTELECTO

En el libro sexto de la República de Platón encontramos la capital diferencia entre razonamiento (*dianoia*) e intuición intelectual (*noesis*). Distinción que podemos encontrar en la práctica totalidad de pensadores tradicionales, místicos especulativos o sabios de las diferentes culturas. Distinción, como veremos, que, en buena medida, pierde el pensamiento moderno.

En San Agustín de Hipona, corresponde a la diferencia entre razón inferior y razón superior (esta última llamada *intellectus*)⁴. La vemos, por supuesto, en toda la edad media, en las filosofías islámica, judía y cristiana, pero también en el renacimiento de dónde vamos a tomar dos ejemplos bien ilustres: Nicolás de Cusa y Jacob Böhme, si bien en este último nos fijaremos en su doctrina de la imaginación.

NICOLÁS DE CUSA

“¡Cuán excelso eres, Señor, sobre todas las cosas, y al mismo tiempo cuán humilde, ya que estás en todas ellas!”

De visione dei, XIII, 58.

En Cusa, la sabiduría es la máxima dulzura, *maxima dulcedo*, pero bien entendido que el camino que conduce a su visión es infinito, pues sólo se puede conocer lo incognoscible de modo incognoscible.

En sus *Diálogos del idiota*, y más concretamente en el libro titulado *La mente*, nos habla del intelecto -que está por encima de la razón- y de lo que está más allá del intelecto. Si la ver-

3 *De Vita et Scriptis Jacobi Böhmi, oder Historischer Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens*, IV: Zeugnis von Hern Ehrenfried Hegenicci, cf. nn. 6-8. La carta citada se encuentra en las páginas 53 a 61 del tomo X de la edición de Will-Erich Peuckert que reproduce en once volúmenes en facsímil la de 1730.

4 Véase, por ejemplo, *De Trinitate*, XII, c. 3, 4, 7 y 8.

dad es medida por medio de imágenes, y esto es lo que llama la ciencia a través de enigmas, el ser humano es capaz de distinguir que todo enigma lo es de la verdad, pero que ésta no es configurable en enigma alguno⁵. La mente, que es imagen de Dios, configura su propio mundo y descubre en las cosas visibles el Intelecto divino. La mente, espejo vivo, número vivo, es medida (*mens es mensurare*), una medida que encuentra en sí misma expresado lo que busca. Si la mente de Dios crea concibiendo, puesto que es la forma real del mundo, la nuestra, concibiendo, crea visiones intelectuales. La mente es el ejemplar de todas las imágenes del Absoluto, que son posteriores al Absoluto⁶.

Y es aquí precisamente donde encontramos la mayor analogía con el pensamiento de Ibn ‘Arabī: para el Cusano, “el Absoluto está en todas las cosas como la verdad en la imagen”⁷ y nuestro espíritu puede ser considerado como el arquetipo (*exemplar*) de todas las aproximaciones a la verdad porque el Espíritu de Dios es la síntesis (*complicatio*) de todas las cosas⁸. Las cosas creadas son una *explicatio Dei*, pero la mente es una verdadera *imago Dei* y su verdad está en su ejemplar.

Consecuencias de todo lo anterior: que la verdad absoluta no es comprensible, como afirma el Cardenal, por ejemplo, en su *Apología de la docta ignorancia*. Si, por un lado, hemos de ver y representar la analogía, por otro, hay que tener en cuenta que no existe proporción alguna entre finito e infinito. Dios, en la fórmula de Nicolás de Cusa, sería: “Todo en todo y al mismo tiempo un Todo por encima de todo”. El mismo pensamiento lo encontramos antes en Ibn ‘Arabī.

Ya en los primeros *Sermones* de Nicolás de Cusa se aprecia que la imaginación tiene un importante papel en el tránsito de lo sensible a lo racional. En tres de los seis grados de conocimiento aparece la imaginación propiciando el paso hacia las realidades espirituales (*spiritualia*). El cuarto grado va de la imaginación a la razón; el quinto de ésta al intelecto, mientras que en el sexto es la fe (razón y principio del Intelecto) la que media entre el conocimiento puramente intelectual y la visión (*visio*). Es interesante observar, para el propósito de nuestro tema, que en el Sermón octavo (fechado el 15 agosto de 1431) se nos diga que “el mundo sensible es casi como un «libro» «escrito» por el dedo de Dios”⁹. Más aún, en el hombre interior (*homo interior*) brilla la divinidad.

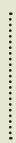
5 Cf. para esto su obra *El Berilo*, 6 y 7.

6 Cf. *La mente*, III.

7 González, A. L.: *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología*, Studia Philologica Valentiniiana, Vol. 10, n.s. 7 (2007) p. 12.

8 Cf. Flasch, K.: Nicolás de Cusa, Herder, Barcelona, 2003. Libro muy recomendable, fruto de 50 años de trabajo en el filósofo renacentista, a la vez introductorio y de profundización, con la peculiaridad de tomar como referencia la obra de Cusa: *La lente (De beryllo)*.

9 “Est enim mundus sensibilis quasi «diber» Dei digito «scriptus»”. Cf. el muy interesante artículo



Pero volviendo a los grados de conocimiento en el Cusano, queda bien claro que el sexto grado de ascenso hacia la contemplación se produce en el “ojo del intelecto”, libre y puro de todo defecto. Es el mismo *oculus cordis* que encontramos en San Bernardo de Claraval y, por supuesto, en la mística sufí. Es evidente, para Cusa, que la fuerza del intelecto trasciende los límites de la razón, va más allá de ella.

Para Nicolás de Cusa la mente humana es “la forma conjetural del mundo” y toda conjetura expresa, a su modo, lo verdadero mas siempre a través del espejo y el enigma. Además, el número es el primer ejemplar simbólico de las cosas y la primera semejanza de nuestra mente¹⁰. Su concepción cualitativa y jerárquica de la realidad se hace manifiesta en sus análisis que intentan explicar cómo la mente lo abarca todo divinalmente (*divine*), intelectual (*intellectualiter*), anímica (*animaliter*) o racional (*rationaliter*) y, en fin, corporalmente (*corporaliter*) en el dinamismo incesante de ascenso y descenso (complicación y explicación) de su metafísica de la luz.

Lo interesante es constatar que es a nivel del intelecto donde se produce la unidad o coincidencia de los opuestos, pues éstos no se encuentran disyuntivamente (*disiunctive*) en lo absoluto, sino que están en él sin división ni distinción (*copulative*). Pero la mente no se detiene aquí, en el nivel del intelecto, sino que intenta aproximarse a una comprensión aún más sutil -pero siempre conjetural- de lo divino en su pura simplicidad. Así, no sólo habría que negar en Dios la oposición de los opuestos, sino también la *coincidentia oppositorum* misma que es capaz de vislumbrar el intelecto¹¹.

Para no extendernos mucho más, indicaremos tan sólo que el cardenal de Cusa, más allá de su obra *De coniecturis*, en su escrito *De visione Dei* y siguiendo la tradición neoplatónica, continúa subrayando el carácter especulativo de la mística: su *ignote ascendere* o *consurgere* se realiza tanto por vía afectiva o cordial cuanto por vía intelectual. Con la imagen de un ícono cuyo rostro mira siempre a quien le observa, nos propone, en la *visio mística* o *visio absoluta*, una integración de todas las visiones, donde toda alteridad se transforma en unidad y toda diferencia en identidad.

“Pues soy tanto como tú eres conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, del mismo modo por esto mismo soy yo, porque tú te vuelves a mirarme. Y si de mí sustrajeras tu rostro, de ningún modo subsistiría”¹².

de José González Ríos: *Los grados de conocimiento hacia la visión mística en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, en el número 14 de la revista electrónica Mirabilia Journal (2012/1).

10 Cf. *De coniecturis*, I, c. 2 (h III n. 7).

11 La visión conjetural de lo divino en sí, es una instancia anterior a la *coincidentia oppositorum*; es principio de ésta.

12 *De visione dei*, c. 4 (h VI n. 10).

Bien entendido que este ascenso y descenso del intelecto o de la mente humanos hasta alcanzar la visión absoluta se realiza en lo que Nicolás de Cusa llama la imposibilidad (*impossibilitas*), esto es, que se alcanza lo que no se alcanza, pues se contempla de modo ignorante.

Leemos en *De visione Dei*:

“Tú, Señor, que eres el fin que finaliza todas las cosas, eres el fin de lo que no tiene fin; y de ese modo, eres el fin sin fin, es decir, infinito. Esto escapa a todo razonamiento; implica, en efecto, la contradicción. Cuando afirmo que el infinito existe, estoy admitiendo que la tiniebla es luz, que la ignorancia es ciencia, que lo imposible es necesario. Y como admitimos que existe un fin de lo finito, necesariamente admitimos el infinito, esto es, el fin último, o el fin sin fin. Pero no podemos no admitir que existan entes finitos; del mismo modo no podemos no admitir que existe el infinito. Admitimos, por tanto, la coincidencia de los contradictorios, por encima de la cual está el infinito” (XIII, 54).

“Medida incommensurable de todas las cosas”. En esto coinciden Cusa y Platón, conforme a la cita sobre la sabiduría del inicio de nuestra conferencia.

RAZÓN E INTELECTO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Boecio ya escribió en su *De consolatione* que “el intelecto se refiere a la razón como la eternidad al tiempo”. Esta doctrina la recoge Santo Tomás, quien escribe en su *Suma teológica*: “El razonar se refiere al inteligir como el moverse al estar quieto, o el adquirir al poseer: uno tiene sentido de perfección y otro de imperfección”¹³.

Como afirma Juan Cruz, en un artículo muy clarificador sobre los términos *entendimiento*, *razón* e *intelecto*, para la tradición greco-latina, “la razón y el intelecto están en relación de actividad y receptividad, de suposición y principiación, de tensión activa y contemplar receptivo”.

Es interesante constatar que la palabra *entendimiento*, que es bastante moderna, traduce bien el sentido de la razón inferior latina. Pero sobre todo, no debe confundirse *entendimiento* con *intelecto*, pues la primera palabra tiene su raíz etimológica en “intendere”, que significa *dirigir* y *aplicar*. El término *intelecto*, en cambio, como señalan entre otros Tomás de Aquino y Ortega y Gasset, proviene de “intelligere”, de “intus legere”, y evoca la profundidad de saber leer en el interior de las cosas¹⁴.

13 S. Th., I, 19, 8.

14 Literalmente, escribe Santo Tomás en su *Comentario a la ética a Nícomaco*: “Dicitur intellectus ex eo

La filosofía moderna, a partir de Kant, ha perdido de vista el sentido específico del intelecto clásico. La palabra alemana *Vernunft*, pese a los intentos dialécticos de Hegel, no será capaz de reflejar el sentido íntegro del intelecto o la razón superior. Tengamos en cuenta que la lengua alemana, sobre todo desde el Maestro Eckhart a Lutero y el siglo XVII, tradujo la *ratio* latina por *Vernunft* y el *intellectus* latino por *Verstand*. Por otra parte, nadie ignora la transformación que se produce en la modernidad y que supone el cambio de una actitud intelectual contemplativa y receptiva a otra que será activa y constructiva; desinteresada la primera, buscando el poder y el dominio, la segunda. “Saber y poder -dice Francis Bacon- son lo mismo; el sentido de todo saber es proporcionar a la vida humana nuevos inventos y recursos”¹⁵. Y René Descartes, el padre de la filosofía moderna, en su *Discurso del método*, pretende algo muy parecido al afirmar “que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual... podríamos hacernos como dueños y señores de la naturaleza”¹⁶.

Pero es que el esfuerzo y la actividad, no van a ser tan sólo criterios de verdad en el ámbito teórico, sino que intentarán regir también la acción ética. Conocido es el rigorismo moral kantiano que enfrenta la razón con el impulso o la inclinación naturales. Tanto es así, que el poeta Schiller, afilando bien su ironía, se lamentaba de no ser virtuoso precisamente porque servía con agrado y placer a sus amigos.

Es verdad que Hegel intentará dar alas a la razón, que en Kant se limitaba a mera función regulativa del conocimiento (por haber querido ver el contenido de la razón tan sólo a la luz del entendimiento), mas cabe preguntarse si en él no queda reducida la intuición intelectual a movimiento dialéctico. Interesante, para nuestro propósito, apreciar lo que escribe Hegel al referirse al carácter especulativo de la razón (*Vernunft*) y también lo que María Zambrano tiene que decirnos al respecto. El primer texto es largo, pero no tiene desperdicio:

“A propósito del significado de lo especulativo, hay que recordar asimismo que se entiende por «especulativo» lo que en otros tiempos, sobre todo en relación con la conciencia religiosa y su contenido, se solía definir como «místico». Cuando hoy se habla de mística, se acostumbra a hacerlo en el sentido de considerar este término como equivalente a algo misterioso e incomprensible, y luego, según la diversidad de la propia formación y del propio talante, se acostumbra a considerar que esto que es misterioso e incomprensible es algo autén-

quod intus legit, intuendo essentiam rei”, in *Ethic.*, VI, 5, n.1179. Por su parte, Ortega comenta esta etimología, con el mismo sentido, en su primer libro: *Meditaciones del Quijote*.

15 Cf. *Novum Organum*, 1, 3.

16 *Discurso del método*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968, p. 68.

tico y verdadero, o bien se trata de una superstición y una ilusión. A este respecto hay que observar, antes que nada, que lo místico es sin duda misterioso, pero sólo para el intelecto, y sencillamente porque la identidad abstracta es el principio del intelecto, mientras que lo místico (como equivalente a lo especulativo) es la unidad concreta de aquellas determinaciones que sólo valen para el intelecto en la medida en que se hallan separadas y contrapuestas... Ahora bien, tal como hemos visto, el pensamiento intelectivo abstracto es algo tan poco fijo y definitivo que se nos muestra más bien como un continuo superarse a sí mismo y convertirse en su opuesto; lo racional, como tal, consiste en cambio en abarcar los opuestos en sí mismo, como momentos ideales. Por lo tanto, todo lo racional hay que definirlo al mismo tiempo como místico, lo cual significa únicamente que va más allá del intelecto, pero en absoluto que haya que considerarlo como algo inaccesible e incomprensible para el pensamiento”.

Feuerbach supo ver bien que la filosofía de Hegel era “una mística racional”. Sí, añadimos, pero una *mística* en la que desaparece el misterio (valga la paradoja). Lo escribió muy bien María Zambrano:

“Lo divino ya no es una forma incógnita. Es [Hegel] la pretensión de acabar con el Dios desconocido, con lo desconocido de Dios, pues todo, la historia en el centro de todo, es revelación. Mas aceptar lo divino de verdad es aceptar el misterio último, lo inaccesible de Dios, el «*Deus absconditus*», subsistente en el seno del Dios *revelado*. El hombre no *padece* ya a Dios ni a lo divino que en sí lleva...” (el subrayado es nuestro). No olvidemos que, para María Zambrano, el ser humano es aquel que padece su propia trascendencia).

LA IMAGINACIÓN EN BÖHME

En el teósofo de Görliz también lo que él llama *Verstand*, que es una inteligencia intuitiva, es capaz de captar el todo y las partes al mismo tiempo; puede abrazar las fases de un proceso y su totalidad con un solo golpe de vista. Por el contrario, el entendimiento (*Vernunft*) no puede comprender la unión de los contrarios ni tampoco el mutuo y simultáneo engendrarse de todas las cualidades que constituyen y expresan la naturaleza eterna de Dios.

Pero vamos a referirnos aquí a su teoría de la imaginación, pues es muy interesante compararla con la de Ibn ‘Arabī. Y lo primero que constatamos es que la imaginación es en cierto sentido superior a la razón discursiva o *Vernunft* y está más próxima a la razón intuitiva (*Verstand*) pues la imaginación permite captar lo uno-múltiple simultáneamente.

A la idea del mundo como expresión de Dios, de lo sensible como expresión y encarnación del espíritu le corresponde la idea correlativa de la imaginación como una potencia mágica¹⁷, intermediaria entre lo sensible y lo inteligible, entre lo divino y la naturaleza. El Dios de Böhme imagina al mundo antes de crearlo: Parece como si el mundo tuviera su principio o ante-principio en la imaginación divina: en ella, en la Sophia, se forman desde la eternidad imágenes o figuras que serían como los sueños de la imaginación Dios, prototipos (*Vorbilder*) o incluso «ideas», como Böhme las llamará más adelante, ideas incorpóreas y todavía casi irreales. Las sombras del sueño de Dios que aún no han salido a la luz. Schelling consideraba la naturaleza como “el primer poema de la imaginación divina”¹⁸.

En palabras de Alexander Koyré:

“Dios *imagina* en la Sabiduría, y su imaginación, acto mágico y misterioso por excelencia, realiza el misterio de expresar y traducir en *imágenes* finitas el pensamiento infinito de Dios; la imaginación encarna, por así decir, en seres finitos y limitados el espíritu infinito de Dios. Traduce el Verbo divino en formas y en colores (cf. *De Testamento Christi*, I, cap. I, 6); hace surgir en el espejo pasivo y liso de la Sabiduría un mundo nuevo, un mundo de sonidos y colores, de formas e imágenes (*Farben und Tugenden*), mundo de armonía y de belleza, que expresa a Dios en cada una de sus imágenes infinitamente numerosas, y lo refleja en la unidad de su armonía. Este mundo... que Böhme llama igualmente «Sabiduría divina», ... es ... un Cosmos, un Universo, una unidad armoniosa y orgánica. Y es en el espíritu divino la imagen de un mundo paradisíaco, que sería una expresión perfecta y completa de Dios. Se comprende pues por qué Böhme llama a veces a este mundo la «Gloria» y el «Esplendor» de Dios; y es que la gloria y el esplendor divino «reposan» sobre él. El es su reflejo”¹⁹.

Dios, por tanto, para Jacob Böhme, posee un cuerpo (*Leib*), sustancia o “materia” que llena el espacio, bien que se trate de un cuerpo invisible e intangible. Y de esa materia se ha hecho el mundo²⁰.

17 En Böhme, como en Paracelso, la imaginación es la potencia mágica por excelencia y por eso confiere a sus producciones no tanto un ser verdadero cuanto sólo un ser mágico, *imaginal* (diríamos con Ibn ‘Arabí).

18 Schelling, F. W. J.: *Filosofía del arte*, edición de Virginia López-Domínguez, Tecnos, Madrid, (2^a), 2012, p. 359.

19 Cf. Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, París, 1979 (3^a), pp. 347-348. Cf. también J. Böhme: *Psycología Vera*, qu. I, 128).

20 Materia incorpórea, materia inmaterial, algo intermedio entre la materia grosera y el espíritu. Mate-

Pero además el teósofo de Görlitz cree en el poder mágico de la imaginación para producir efectos perfectamente reales, mediante un tipo de acto que asimila, en el ámbito que sea, al sujeto que imagina con el objeto imaginado. Así pues, el sujeto participaría de la cualidad del objeto, al tiempo que podría modificarlo conforme a su propia capacidad imaginadora²¹. Tan importante es esta función, que Böhme la asocia a la fe: la auténtica fe como un acto de la voluntad que nos transforma interiormente y nos une de modo real y efectivo a Dios (cf. *Mysterium Magnum*, XXXIX, 8); tiene el poder de refundar el alma, de transmutarla. Se manifiesta por la capacidad de amar, pues nada hay en el mundo más sublime. Se trata de una potencia, de una acción, mas también de «una fuerte imaginación», como escribe Jacob Böhme retomando una idea de Paracelso. Es don de sí, abandono, confianza. Pero la voluntad necesita para poder obrar que ella misma se dé o encuentre una potencia, un mecanismo de acción: aquí aparece entonces el papel de la imaginación.

Y de nuevo llegamos a conclusiones similares a las de Ibn ‘Arabí: lo mismo que sucedía con la imaginación y con la idea que el siervo se hace de su Señor, el amante de su Amado: los dones de Dios son individualizados; la religión de cada uno a él le es propia (cf. *De Test. Christi S. Baptism.*, I, I, 12). Tan sólo la letra, la opinión, lo externo puede ser común a todos; el espíritu en cambio difiere en cada individualidad regenerada. Siendo el mismo espíritu divino, el mismo *logos*, el mismo Jesús quien se encarna en cada alma, habla sin embargo a cada una un lenguaje que le es propio. Siendo el tema común, los matices, los tonos, las palabras van dirigidos a cada uno de un modo irrepetible. El alma no se repite, Dios tampoco. No viene mal recordar aquellos sencillos y hondos versos de León Felipe: Romero y peregrino que pasa siempre por caminos nuevos, no haciendo callo las cosas ni en el alma ni en el cuerpo, que nadie va a Dios por este mismo camino por el que yo voy, pues para cada hombre guarda un rayo nuevo de luz el sol y un camino virgen Dios. Los dones divinos son múltiples y cada uno de nosotros ve a Dios -si es que le ve- bajo un aspecto que le es propio, pues nadie puede verle y expresarle en su totalidad.

ria, como dice Koyré, de la que están hechos los sueños, materia de las apariciones, los fantasmas. “Muy lejos de ser una invención de Böhme, como lo cree erróneamente F. Oettinger, esta concepción del *ens penetrabile*, como él la llama [y que le parece el concepto capital de Böhme], es una herencia de la más alta antigüedad [así, por ejemplo, en los estoicos, es principio fundamental de su física, como poco más adelante recuerda Koyré]. Esta concepción era extremadamente popular en la época de Jacob Boehme, así como en la que le precede. La encontramos en todos los naturalistas del Renacimiento, en todos los cabalistas cristianos, en la mayor parte de los místicos protestantes. Se la encuentra por todas partes y siempre que la imaginación gana por mano al pensamiento, ya que no se puede imaginar de otro modo que en el espacio; se encuentra por todas partes igualmente donde la idea de vida recomienza o continúa jugando el papel de una categoría metafísica” (cf. Koyré, o. c., p. 114).

21 “La concepción boehmiana de la imaginación está favorecida, según toda probabilidad, por el sentido de la palabra *bilden*, que quiere decir *formar*, de donde se puede sacar *einbilden* = *informar* y *sich einbilden* = *formarse en e incorporarse a*. Este retruécano, a decir verdad, no se encuentra en Böhme -lo hemos encontrado en Hegel-, pero es del todo boehmiano” (Koyré, o. c., pp. 218-219, nota 4).

ALGUNOS RASGOS DE LA FILOSOFÍA O TEOSOFÍA DE IBN 'ARABÍ

Ibn 'Arabí escribe por inspiración. Así lo reconoce él mismo en sus obras principales. Y eso que no hay página suya en la que no haya referencias coránicas. Su lenguaje es el de las alusiones y por eso apreciaba tanto la poesía. El conocimiento que recibió no fue buscado, pues entró ignorante en el retiro espiritual. El paralelismo con Jacob Böhme es en esto extraordinario. También Nietzsche, muy estimado por la pluma sutil y compasiva de María Zambrano, sintió la inspiración y escribió acerca de ella. De manera diferente, sin duda; pero puede afirmarse que su ateísmo es sobremanera religioso.

La razón inspirada akbarí, su percepción interior, su conocimiento secreto, se distinguen bien claramente de una racionalidad, legalidad o religiosidad puramente exteriores, formales o doctrinales. Él mismo procuró que no hubiera conflicto entre estos ámbitos al separarlos y jerarquizarlos, no dejando de valorar la función de la filosofía o la teología. Bien puede esto apreciarse, a modo de ejemplo, por el respeto que tuvo por la persona y obra de Averroes. Sin embargo, no pudo evitar rechazos o incomprendiciones, por desgracia repetidas a lo largo de la historia.

La unión de los opuestos, el teofanismo y el apofatismo, su filosofía de las mediaciones y de la imaginación, su conocimiento de la ciencia de las letras o su sugerente idea de la creación continua, que también encontramos en Leibniz, nos lo muestran como un místico, a la vez, de la identidad y de la diferencia, según gusta decir nuestro amigo el profesor José Antonio Antón. Místico y metafísico, con su peculiar concepción de las relaciones entre lo Uno y lo múltiple y su teoría de la unidad de la existencia (*wuğūd*), pues las cosas no tienen realidad alguna fuera de Dios (una idea que Lessing expresará prácticamente con los mismos términos)²². Interesante, desde luego, la confrontación con el *Vedanta advaita*. Y con Eckhart y la mística especulativa, para quienes la vida perfecta consiste en unirse de tal manera a Dios que uno se vuelva un solo espíritu con Él. En nada se piensa, nada se siente o nada se percibe que no sea Él. El alma se hace deiforme en sus tres potencias, puesto que la forma del alma es Dios. En esto consiste la verdadera libertad para esta mística renana.

El fruto de la inteligencia inspirada es un corazón amante y la centralidad del amor nos parece el rasgo más decisivo y característico del siempre sugerente y maravilloso pensamiento akbarí. Podemos seguir aquí la pista de un Plotino o un San Agustín o mirar el surgimiento de los Fieles de Amor a los que acaso perteneciera el Dante. O disfrutar en la contemplación de esa espiritualidad del amigo y del Amado tan característica, por ejemplo, de Raymundo Lulio, de Rumí o de San Juan de la Cruz. El piadoso Jacob Boehme se atrevía a decir que el amor es más grande que Dios y el obispo de Hipona precisaba que Dios acaba

22 Cf. el escrito de 1763 *Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios*. Ver: G. Ephraim Lessing: *Escritos filosóficos y teológicos*. Edición de Agustín Andreu Rodrigo, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 325-326.

convirtiéndose en el compendio de todo lo que de veras amamos. Por su parte, Plotino, nos recuerda que la gracia es como ese “plus” inexplicable o “injustificado” que se añade a la belleza para movernos al amor, puesto que el Bien está “lleno de dulzura, benevolencia y delicadeza, siempre a disposición de quien lo desea”²³. “Lo que el alma debe ver es la luz por medio de la cual es iluminada”, escribe también Plotino, para quien el estado más elevado de dicha alma es la pasividad total²⁴.

EL SENTIR ILUMINANTE Y EL CORAZÓN EN MARÍA ZAMBRANO

Bien sabe María Zambrano lo que es la razón iluminada, el “conocimiento sin mediación alguna”, la razón creadora y fecundante, pues supo integrar la filosofía, la poesía y lo que las abarca y trasciende en un pensamiento tan original y entreverado con su propia vida. Un pensar cordial que sabe hacerse cargo de todas las zonas de la vida humana, también las avassalladas y olvidadas, los íferos, las sacras entrañas, conforme a su lema: que nada de lo real sea humillado. Su razón poética nos proporciona “un medio de visibilidad” donde la imagen se hace real y el pensar y el sentir juntan sus fuerzas sin tener que anularse el uno al otro.

Y sabe que no hay engaño posible para este sentir iluminante que enciende la visión como una llama y se abre a una realidad, palabra liberada del lenguaje, que ya no ofrece resistencia alguna. No sucede lo mismo con la razón, con esa mente discursiva que es “la gran ordenadora que todo lo encubre”²⁵, esa razón moderna que quería, ingenuamente, que toda la realidad le fuese transparente y homogénea. Por eso afirma, en esa obra tan especial que es *Claros del bosque*, que hay que intentar rescatar “a la verdad de la muchedumbre de las razones”. ¡Qué error tan grande suponer que la realidad se deje atrapar por los conceptos! Ahora bien, existe un tipo de palabra que no es meramente concepto, “porque es ella la que hace concebir” –es una expresión suya-, es ella la “engendradora de musicalidad”. Palabra escondida, palabra interior, palabra perdida que sólo podrá entender “aquel que haya padecido... el haber sido dejado por ella”.

Ibn ‘Arabī hablaba de la estación de la perplejidad y María Zambrano afirma que la inspiración, que sólo en raras ocasiones arrastra consigo a quienes visita, nos deja perplejos. Se trata de un asombro que no se extingue. El sabio murciano, lo hemos dicho, recibió el regalo de la inspiración sin haberlo buscado, y eso inexplicable que luego se advierte con toda naturalidad constituye, para la pensadora malagueña, el primer don del exilio.

23 Cf. *Enéadas*, V, 5, 12, 33. Véase también el precioso libro de Pierre Hadot: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Alpha Decay, Barcelona, 2004, pp. 75-109.

24 Cf. *Enéadas*, V, 3, 17, 28).

25 Las palabras y expresiones entrecomilladas en este apartado remiten a María Zambrano y, en concreto, a pasajes de su obra *Claros del bosque*.

Ella nos invita, en un precioso pasaje de su obra, a dormirnos arriba en la luz, aunque tengamos que estar despiertos abajo, en la oscuridad. En la luz acogedora donde el corazón, que antes se desvelaba, “se abandona, se entrega”. Allí “no se padece violencia alguna” y esto me hace recordar el lema de Jacob Böhme citado al principio. Si la realidad plena no se puede abarcar, tampoco el interior de la vida puede descifrarse. Mas ello no causa pena ni cuidado, “pues que todo cuitar viene de que ser y vida” se nos den por separado²⁶.

El pensar, que cuando es genuino culmina en el delirio, también sabe recogerse. Y al recogerse se identifica con el corazón. Para los que consideran que no se puede pensar con el corazón, y acaso no advierten que *pensar* es también *pesar* y sopesar, propongo este texto zambraniano que afirma que nada “deja de estar sostenido por el humano corazón, punto donde llega la realidad múltiple, donde se pesa y se mide en impensable cálculo, a imagen del cálculo creador del universo. «Dios calculando hizo el mundo», nos dice Leibniz. Si el universo es de hechura divina, al hombre toca sostenerla.

Y así ha de ser su corazón vaso de inmensidad y punto invulnerable de la balanza” (*Claro del bosque*). La voz *logos*, recordémoslo, quiere decir, entre otras cosas, *proporción*, además de *palabra*.

“Todo pasa por el corazón y todo lo hace pasar. Mas algo ha de pasar en él que no se vaya con el río de la vida”. Cuando el corazón se conoce, sabe que contiene y protege un “embrión de luz”. Esa chispita o Castillo interior donde se renueva el nacimiento eterno y donde se descansa. En esos especiales momentos de ventura, inolvidables pase lo que pase, cuando el corazón respira en el silencio de su ser. Antes, tal vez, el corazón ha tenido que dormirse y soñar con el nacimiento de la luz en esa su escondida oscuridad. Luz que hiere y que sana, pues como María misma pregunta: “¿no es acaso todo ver una herida de la luz?”. Mas ahora se le da al corazón “una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida” ni tampoco “olvidada”.

Acabando ya este apartado, veamos otras concordancias con Ibn ‘Arabī, en relación con la poesía, la belleza y la universalidad. Esta va unida a la inocencia del corazón que puede acoger “la diversidad de las presencias que ante ese corazón presenta la riqueza del mundo”. Y la diversidad de las creencias, como muy bien sabemos.

.....

26 “Y en el umbral mismo del vacío que crea la belleza, el ser terrestre, corporal y existente, se rinde; rinde su pretensión de ser por separado y aun la de ser él, él mismo; entrega sus sentidos que se hacen unos con el alma. Un suceso al que se le ha llamado contemplación y olvido de todo cuidado” (*Claro del bosque*). Pese a lo que escribimos acerca del *cuidado*, es verdad que Heidegger ha llamado *serenidad* o *abandono* (*Gelassenheit*) a esa apertura original del pensamiento a la realidad.

El propio Ibn ‘Arabī nos cuenta la razón por la cual fue conducido a hacer poesía:

“Vi, entre la vigilia y el sueño, venir hacia mí un ángel con una partícula de luz blanca; era como si fuese una partícula de la luz del sol. «¿Qué es eso?», pregunté. Se me respondió: «Es la azora de los poetas» (*al-Šu’arā*). La tragué y sentí entonces algo así como un cabelllo que subía de mi pecho a mi garganta, y luego a la boca”²⁷.

En otra visión, que tuvo en junio de 1201, estando en la población argelina de Bujía, sintió que se unía con las estrellas del firmamento y las letras del alfabeto. Nos dice: «... una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron en matrimonio espiritual todas las letras (del alfabeto)». Ibn ‘Arabī contó esta visión a una persona “para que se la comunicase a alguien versado en la tradición visionaria” y esta dijo de él: «es un océano incommensurable...»²⁸. Lo mismo cuentan que afirmó de él otro gran filósofo, Suhrawardī: «Es un océano de verdades divinas». «Letras de luz, misterios encendidos», canta de las estrellas Francisco de Quevedo. Como las palabras de verdad, comenta Zambrano, palabras que son “revelación, poesía, metafísica”, “profecías como todo lo revelado”.

En el mar sin orillas de la existencia, el místico no hace pie; tampoco es necesario. Sin desnudez, sin desasimiento, “no hay renacer posible”. Pero este vacío es también riqueza, fuente de gozo y libertad.

Entonces “el corazón ocupa su lugar” sin sobresaltos y el tiempo se abre “en múltiples dimensiones”: “El corazón del tiempo recoge el palpitar de la eternidad, el abrirse de la eternidad. Y el tiempo fluye como río de la eternidad”. Recordamos, otra vez, la divisa de Jacob Böhme. Esta sería la vida verdadera, de poder mantenerse, de un corazón no sometido al yo que quiere suplantarla.

Cuando esa “soledad privilegiada”, que ha respirado siquiera sea una vez “a orillas de la fuente de la vida”, alcanza o recibe la visión, descubre la belleza. Esta, manifestación sensible de la unidad, bien puede ser considerada el velo de la verdad, como nuestra propia vida el velo del ser. Que nuestro propio ser se nos esconde y aparezca en la entrega. “Vivimos para entregar la vida, canta Rūmī, otra razón no hay”. Lo sabe y lo dice María Zambrano. Aurora como entraña celeste. Amor “que no arroja sombra ni la recibe”.

27 Addas, C.: *Ibn Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, Editora Regional de Murcia, 1996, p. 293.

28 Cf. *Futūhāt*, IV y Mora, F.: *Ibn Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Kairós, Barcelona, 2011, p. 71.

A MODO DE CONCLUSIÓN

“El Yogui, habiendo atravesado el mar de las pasiones, está unido a la tranquilidad y posee el *Sí* en su plenitud”.

Shankarâchârya.

Marsilio Ficino nos recuerda que “hay que hacer de la vida su contrario: desaprender lo aprendido, pues por lo aprendido nos ignoramos. Conocer lo desdeñado o nunca nos conoceremos. Apreciar lo que despreciamos, despreciar lo que apreciamos, tolerar aquello de lo que huimos, huir de lo que perseguimos, llorar las bromas de la fortuna y sonreír sobre sus lágrimas”. Hermosas palabras con el aura de la sabiduría extremo oriental y su aprecio de las paradojas.

Acaso no haya que buscar nada. Hemos sido encontrados. No hay que querer nada, hemos sido previamente amados. Las bien conocidas coplillas de San Juan de la Cruz nos perfilan en la senda de Dios: los modos para venir al todo, de tener al todo y para no impedir al todo: “Para venir a lo que no sabes, / has de ir por donde no sabes”... “Para venir a saberlo todo, / no quieras saber algo en nada”... “En esa desnudez halla del espíritu quietud y descanso”, etc. y concluye: “Y por aquí no hay ya camino -que para el justo no hay ley”.

Hay que dormirse arriba en la Luz. Y saber “sentarse en el olvido”, como propone, bellamente también, el sabio taoísta Chuang Tsé. Perderse, para ser encontrado, morir, para despertar, saberse pequeño, para descubrirse infinito.

Rūmī expresa así la unión, en su *Rubayat*, en unos versos commovedores:

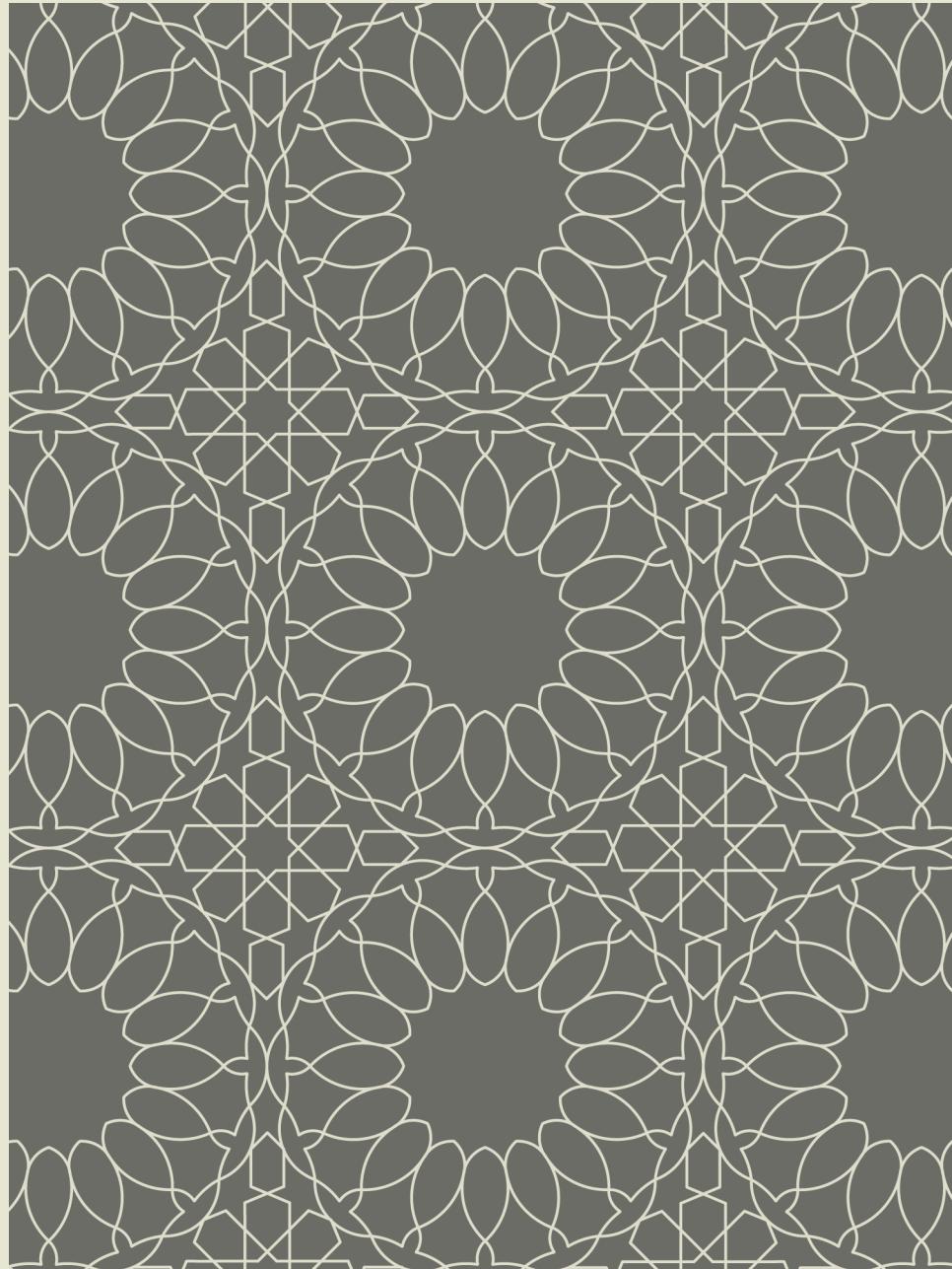
“Oh vida de mi cuerpo y fuerza mía, todo tú.
Alma y corazón, oh corazón y alma míos, todo tú.
Te has vuelto todo mi ser, por eso eres todo yo.
Yo me he vuelto nada en ti, por eso soy todo tú”²⁹.

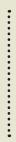
Misterio y Logos. Dos palabras que resumen el sentido de la razón inspirada. Misericordia y esperanza o confianza, tal vez los hitos fundamentales del camino del corazón. “A los que no creen en los milagros, afirma Elie Wiesel, hay que recordarles que la esperanza y la amistad son dos de los mayores milagros de la vida”.

.....
29 Rumi, Y.: *Rubayat*, selección y traducción de Clara Janés y Ahmad Taherí, Ediciones Unesco, Madrid, 1996, p. 182.

**LA HERIDA DE LA LUZ:
HABITAR EL RELÁMPAGO QUE NOS ANIQUILA**

Antoni Gonzalo Carbó





«¡Reclama la visión y no temas ser fulminado (*sa q!*)!»

Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Kūtāb al-Taḡalliyāt*, ed. de O. Yahya, Teherán, 1988, cap. 100.

«Cuando vislumbres una herida en el alma, es conveniente que la cicatriz sea visible en el exterior.»

Farīd al-Dīn ‘Attār, *Mantiq al-tayr*, ed. de M. Garcin de Tassy, París, 1857, v. 3199.

«[...] Heriré con luz tus cárceles tristes y escuras [...].»

Fernando de Rojas, *La Celestina*, III.

«Lo invisible, si se percibe, es porque ello nos visita [...].»

María Zambrano

«Somos ingobernables. El único amo propicio para nosotros es el Relámpago, que tan pronto nos ilumina como nos parte en dos».

René Char, «Les compagnons dans le jardin», *La parole en archipel*.

«[...] Había un hospital blanco [...], y, en este espacio, la gran herida –ya siempre abierta [...].»

Antonio Gamoneda, a propósito de «El vigilante de la nieve», *Libro del frío*.

RESUMEN

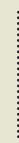
Fulguraciones visionarias aniquilantes: «¡Reclama la visión y no temas ser fulminado (*sa q!*)!» (Ibn al-‘Arabī). La vía del conocimiento metafísico no puede ser contemplada más que por una realización que es extinción (*fanā*) de lo que es relativo y contingente en el ser. «El gnóstico dijo: “La herida es el lugar de la gnosis”» (Rūzbihān Baqlī); «La herida es aquel lugar por donde la luz entra en ti» (Ǧalāl al-Dīn Rūmī); «la herida por donde irrumpen la luz» (María Zambrano). No alcanza el Ser en su absolutidad sino el que lo ha perdido todo: *Fa-in lam takun: tarā-Hu*, lo que significa: «si tú no eres: (efectivamente) tú Le ves» (Ibn al-‘Arabī). En el presente ensayo se analizan dos textos visionarios, casi místicos, de María Zambrano («Los sueños y la creación literaria») y de Michel de Certeau («Extase blanche») que hacen referencia por igual a la visión que excede la vista, a una deslumbrante visión aniquiladora, «muerte aurora», «sueño sacrificial». En ellos, ambos autores afirman lo mismo: «Ver es terrible». En la poesía de raíces místicas halla su expresión: «excesiva luz» (Juan de la Cruz, Antonio Gamoneda), «deslumbramiento ciego» (José Lezama Lima, José

Ángel Valente), «relámpago» que ilumina y fulmina a la vez (Juan de la Cruz, René Char, José-Miguel Ullán, Antonio Gamoneda). La «escatología blanca» («Éxtasis blanco») tiene su expresión artística en la herida de la luz o la muerte fotosensible: la luz que mata del cine de Dreyer, Garrel, Halperin, Murnau, Tourneur, Ulmer. Para hablar de esta «muerte iluminada» partimos de cuatro referentes del arte: 1) el primer plano cinematográfico de la esclerótica de la joven Léone (*Vampyr*, 1932, C. Th. Dreyer), ojo en blanco sin pupila, intoxicado por la luz-veneno de lo invisible; 2) la blancura que envuelve las dos apariciones de Kathie (*Retorno al pasado*, 1947, Jacques Tourneur) en el café La Mar Azul (plano en *flou*, toda vestida de blanco, a contraluz, aureolada por el sol cegador que cae sobre el blanco calizo de la calle), y en el bar Pablo, blancura espectral, que contrasta, al final del filme, con el vestido oscuro (similar al hábito de una religiosa) que porta en su huida nocturna desesperada (imagen del *exitus* de este mundo); 3) el plano cinematográfico medio corto del perfil de los jóvenes Bowie y Keechie (*Los amantes de la noche*, 1948, Nicholas Ray) dentro del coche con el que emprenden una huida sin rumbo fijo; el resplandor de los relámpagos se vislumbra a través de los vidrios humedecidos por la lluvia como una metáfora a la vez de iluminación súbita y aniquilación final; 4) dos composiciones de música clásica contemporánea, de pareja sombría luz: *In Nomine Lucis* («En nombre de la luz», 1974, Giacinto Scelsi); *Wo bist du Licht!* («¿Dónde estás, luz?», 1981, Claude Vivier). Se trata, en suma, de una «muerte que no es debida sino a un exceso de blanco y a una consumación de la luz». «Todo participaba de esta extraordinaria atmósfera blanca», dice Dreyer a propósito de una «pequeña fábrica que trabajaba en la recuperación del yeso», descubrimiento determinante para establecer el estilo de *Vampyr*.

1. FULGURACIONES VISIONARIAS ANIQUILANTES

En el contexto de la tradición, esta luz excesiva es la que fulmina a Moisés en el Monte Sinaí, la luz divina que deslumbra el entendimiento y aniquila al testigo de la contemplación¹. El gran místico y poeta andalusí Muhyī l-Dīn Ibn (al-)‘Arabī (m. 638/1240), considerado como el más grande de los místicos musulmanes –también llamado al-Šayḥ al-Akbar (Máximo maestro)–, así lo expresa en su *Kitāb al-Taḡalliyāt* (*Libro de las teofanías*): «¡Reclama

1 Frente a la zarza que arde sin consumirse (Ex 3:6) Moisés debe cerrar los ojos ante una imagen que desborda la visión, la Faz sin rostro que ciega la visión, que es la presencia misma de lo invisible, de lo no representable, oclusión o ablepsia de la mirada que constituye el principio de la *visio mystica*. Cf. M. Gerhart, «The World Image Opposition: The Apophatic-Cataphatic and the Iconic-Aniconic Tensions in Spirituality», en A. W. Astell (ed.), *Divine Representations: Postmodernism and Spirituality*, Nueva York; Mahwah: Paulist Press, 1994, pp. 63-79; B. C. Lane, «Sinai and Tabor: Apophatic and Kata-phatic Symbols in Tension», *Studies in Formative Spirituality*, n.º 14:2 (1993), p. 189.



la visión y no temas ser fulminado (*sa q!*)»² Ahí reside la paradoja de la visión³. «No alcanza el Ser en su absolutidad sino *el que lo ha perdido todo*, aquel cuya contemplación está exenta de toda forma». De «el que lo ha perdido todo» (*al-mufis*), nada queda; a diferencia de las teofanías formales, que son compatibles con la subsistencia (*baqā*) de la creatura, este *taḡallī*, que está más allá de las formas, implica la aniquilación (*fanā*) del que es fulminado⁴. Por eso mismo prohíbe toda apropiación de la visión –y ahí reside el verdadero sentido del *lan tarā-nī* («¡No me verás!», Cor. 7:143)⁵: la segunda persona gramatical no tiene su lugar del lado del «Yo» divino. «La realidad divina esencial es demasiado elevada para ser contemplada... mientras permanezca un rastro de la condición creatural en el ojo del contemplador»⁶.

La fulminación, el anonadamiento por la luz divina aniquiladora (*sa q*) es la experiencia tipo de *fanā*' instantánea advenida a Moisés en la teofanía del Sinaí⁷. Teofanía de la demanda de visión. Del aniquilamiento que sigue a la visión. Con estas palabras, de forma radical, Ibn al-‘Arabī nos exhorta a la muerte en vida, a una inmersión en el océano abisal de la luz. El capítulo 100 de su *Kitāb al-Taḡalliyāt* (*Libro de las teofanías*), sobre el ruego de visión se ins-

2 Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Kitāb al-Taḡalliyāt*, ed. de O. Yahya, Teherán, 1988, cap. 100, p. 517.

3 Sobre el tema de la visión en el sufismo véanse G. Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī* (d. 283/896), Berlín; Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, pp. 217, 244 ss.; É. Chaumont (et al.) (eds.), *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, Peeters, Lovaina, 2003, en concreto: D. Gril, «Clairvoyance et cécit à la source de l'herméneutique spirituelle en Islam», pp. 173-87; N. Pūrḡawādī (Pourjavadi), *Ruṣyat-i māh dar āsmān*, Teherán: Našr-i Dānišgāhī, 1375/1996; ‘A. Šarī’at Kašānī, «Le motif de la “Vision” en littérature mystique persane de Bāyazīd-e Bastāmī à Hāfez», *Luqmān*, n.º 18:2 (primavera-verano 2002), pp. 59-109. Sobre el tema de la visión teofánica en la obra de Ibn al-‘Arabī véase M. Chodkiewicz, «The vision of God according to Ibn ‘Arabī», en S. Hirtenstein (ed.), *Prayer and Contemplation, Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* (1993), pp. 53-67 [en franc.: «La vision de Dieu selon Ibn ‘Arabī», en É. Chaumont (et al.), *Autour du regard*, o.c., pp. 159-72].

4 Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Būlāq, 1329/1911, III, p. 105 y IV, p. 191. Tal es también la posición de Qāsānī en una corta epístola inédita, la *Risāla fī qawlī-hi ta‘alā: ari-nī unzur ilay-ka* (ms. Yahya Ef. 2415, ff. 14-5). También Nābulusī, en su comentario de la ‘Ayniyya de Ġili, escribe: «Cuando lo contingente desaparece en su propia mirada, no queda más que el Eterno para contemplar al Eterno»: *Qaṣīdat al-nādirāt al-‘ayniyya*, ed. de Y. Zaydān, Beirut, 1988, p. 168.

5 Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, p. 411; A. Meddeb, «La imagen y lo invisible. Ibn ‘Arabī: Estéticas», en A. Carmona González (ed.), *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn al-‘Arabī)*. Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-‘Arabī (Murcia, 12-14 de noviembre de 1990), Murcia: Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 257-79; id., «L’icône mentale», en A. Meddeb (dir.), *La paradoxe des représentations du divin, Dédale*, n.º 1-2 (otoño 1995), pp. 45-66.

6 Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Kitāb al-Fanā’ fī l-muśāhada*, Hayderabad, 1948, p. 2. Recordemos que este tratado es un complemento del cap. 286 de las *Futūḥāt* que corresponde, en el orden de los *manāzil* (las moradas iniciáticas), a la sura XCVIII y cuyo tema está sacado de las dos primeras palabras (*lam yakun*) de esta sura (cf. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, París: Seuil, 1992, cap. V).

7 Ibn al-‘Arabī, *Kitāb al-Taḡalliyāt*, o.c., teofanía 2, § 11, n. 3, y teofanía 53, § 91, n. 3.

pira en la oración de Moisés en el Sinaí: «*;Señor mío! ¡Permíteme que te vea!*» Respondió: «*No me verás, pero, en cambio, mira al Monte*» (Cor. 7:143). Y él fue fulminado por la teofanía, la de los «resplandores destructores» precisamente (véanse la teofanías 2 y 19). «Sin lugar a dudas —añade Ibn al-‘Arabī— te restablecerás, pues el regreso a la nada es inconcebible [después de haber recibido el ser]». Colocamos entre corchetes esta oportuna glosa de los comentaristas del texto akbarí puesto que al *walī* (el santo, el cercano [a Dios]) que ha obtenido la visión se le ofrecen una existencia o conocimiento espiritual nuevos; él no podría «volver a la nada» de la condición humana común. La «fulminación» (*sa’q*), según la terminología sufi compilada por ‘Alī b. Muḥammad al-Ǧurğānī (m. 816/1413): «Es la extinción (*fanā*) en el Verdadero en el instante de la Teofanía esencial (*taḡallū dātī*) que sobreviene bajo el efecto de las Glorias sublimes (*subuhāt*) que lo consumen todo.»⁸ Otro compendio de terminología sufi define la «fulminación» (*sa’q*) en los siguientes términos:

«Se dice del nivel del *fanā’* o el anonadamiento en Dios. También lo han definido como el anonadamiento en Dios a la hora de la teofanía de su Esencia, y esto es una afluencia mística (*wārid*)⁹ que quema todo lo que no es Dios en las luces de Su gloria y majestuosidad»¹⁰.

El gran místico persa Rūzbihān Baqlī Šīrāzī (m. 606/1209) escribe a su vez:

«Cuando el pecho del enamorado se contrae bajo el tremendo peso de la grandeza de la Unidad divina, queda fulminado. Y también queda fulminado el enamorado cuando gozo y expansión en la Subsistencia de Dios, en el momento en que se desvelan Sus luces sempiternas y *se viste de luz en Su luz*, y el flujo de los misterios preeternos le golpean. De la misma forma que ocurrió con Moisés cuando el sol de la Magnificencia eterna brilló sobre él y le iluminó el Atributo de la Luz de Dios: *Y Moisés cayó al suelo fulminado* (Cor. 7:143)».

8 Alī b. Muḥammad al-Ǧurğānī, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, trad. franc. de M. Gloton, Teherán: Presses Universitaires d’Iran, 1994, n.º 0935, p. 242.

9 *Wārid*, acontecimiento, intuición. Este término designa las significaciones esenciales misteriosas (*ma’ānī gaybiyya*) que llegan al corazón del adorador sin que las busque.

10 Md. A’lā b. ‘Alī Tahānawī, *Kitāb Kaṣṣāf iṣṭilāhāt al-funūn*, ed. de M. M. Wajih; Abd al-Haqq; Gh. Kadir bajo la supervisión de A. Sprenger; W. Nassau Lees, Calcuta: Asiatic Society of Bengal, 1862, p. 854.

«El desvanecimiento del enamorado es fruto de la visión del desvelamiento de las maravillas de los Atributos divinos. Cada desvelamiento posee una morada específica, en la que, a su vez, se encuentran miles de otras moradas, cuyo principio es la voluntad de [sumergirse en el] anonadamiento (*fanā*), y su fin, la voluntad de [alcanzar] la subsistencia en Dios (*baqā*)»¹¹.

En términos visionarios, el gran poeta místico persa Ǧalāl al-Dīn Rūmī (m. 672/1273) nos exhorta:

«¡Disuelve tu cuerpo entero en la visión (*başar*)¹²: hazte mirada (*nazar*)¹³, hazte mirada, hazte mirada!»¹⁴

«¡En nada conviértete más que en visión, porque en la Corte de Dios nada encuentra acceso más que la visión!»¹⁵.

Estas palabras de Mawlānā son un eco de las de su maestro, el insigne poeta místico persa Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (m. 618/1221), en las que se alude a la visión tras la extinción (*fanā*):

«Él dijo a un hombre vestido con el hábito de los místicos: “Vete, rechaza este hábito, busca la aniquilación (*fanā*).

Tú das la espalda completamente a la vía; ¡vuelve tu cara hacia ella;

11 Rūzbihān Baqlī Šīrāzī, *Kitāb Mašrab al-arwāh*, ed. de N. M. Hoca, Estambul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974, pp. 91-2.

12 Sobre este tema de la visión interior en la mística persa se pueden consultar nuestros ensayos: «El “ciegoidente” y el visionario que es “todo ojos” en el sufismo», en A. López Tobajas; M. Tabuyo (eds.), *El conocimiento y la experiencia espiritual*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2007, pp. 189-205; «El ojo, el velo y el espejo en la poesía mística de Hafez», *Boletín de la Sociedad Española de Iranología (SEI)*, n.º 1 (octubre 2010), pp. 101-14.

13 La mirada (*nazar*), el ojo espiritual (*başar*), la visión interior (*başıra*). «Hallāg decía: “Quien llegó a la mirada, [es decir, a la visión de Dios,] se volvió libre de toda palabra y de toda noticia [sobre Dios]. Y quien alcanzó el Objeto de su visión, dejó de necesitar la mirada”.» Rūzbihān Baqlī, *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Şarh-e Šathīyāt)*, ed. de H. Corbin, Teherán: Departement d’Iranologie de l’Institut Franco-Iranien, 1966, (Bibl. Iranienne, 12), p. 471.

14 *The Mathnawî of Jalâlu’ddîn Rûmî*, ed., trad., coment. y notas críticas de R. A. Nicholson, 8 vols., Londres: E. J. W. Gibb Memorial Series, Luzac and Co., 1925-1940, VI:1463 (volumen:línea).

15 Ǧalāl al-Dīn Rūmī, *Kulliyât-i Šams yâ dîvân-i kabîr*, ed. de B. Z. Furûzânfar, 10 t. en 9 vols., Teherán: Intišârât-i Dânišgâh-i Tehrân, 1336-46/1957-67, 1169 (número de poema). Cf. *Mathnawî*, o.c., II:2525.

convírtete todo en visión (*ruṣya*)¹⁶, sé todo ojos!

Llega a ser todo ojos (*hama dīda*), todo corazón (*hama dil*).”¹⁷»¹⁸

Según afirma Ibn al-‘Arabī en su *Kitāb al-Fanā’ fī l-mušāhada* (*Libro de la extinción en la contemplación*), la Realidad Divina Esencial (*al-haqīqa al-ilāhiyya*), que es el fin de la vía del conocimiento metafísico, no puede ser contemplada más que por una realización que es, por una parte, extinción (*fanā’*) de lo que es relativo y contingente en el ser, o por otra, en el «ojo» (*‘ayn*) que contempla, «permanencia» o «subsistencia» (*baqā’*) de lo que, en éste, es absoluto y necesario¹⁹. Lo que se extingue es, por definición, caduco y siempre en estado de extinción, lo que permanece ha sido inmutablemente lo mismo por toda la eternidad. La Visión sólo aparece o se enuncia como nueva en este «ojo». No alcanza el Ser en su absolutidad sino el que lo ha perdido todo: *Fa-in lam takun: tarā-Hu*, lo que significa: «si tú no eres: (efectivamente) tú Le ves», lo que vuelve al sentido: «Su visión no tiene lugar más que por tu extinción en ti mismo». Para darle un sentido útil al resto de la frase: *fa-inna-Hu yarā-k*, y teniendo en cuenta la consecuencia que implica la conjunción *fa*, el conjunto podría traducirse así: «Si tú no eres, tú Le ves; así pues, en verdad, es Él quien te ve»²⁰.

Esta extinción del contemplador en la más perfecta contemplación tiene una consecuencia lógica pero que puede parecer extraña: en esta *mušāhada* –o para darle su verdadero nombre, esta *ruṣya*– no hay ni disfrute ni conocimiento²¹. Consecuencia lógica, en efecto, porque «disfrute» y «conocimiento» supondrían un acto reflexivo, un retorno sobre sí que es incompatible con la condición *sine qua non* de la visión de Dios. Pero ¿no se trataría entonces de una especie de «coma sobrepasado» del que no se entendería que constituya un privilegio?

16 La visión directa (*ruṣya*) es la contemplación (*mušāhada*) por medio de la vista (*bāṣar*) en esta vida y/o en la otra. En la terminología sufí, el término *ruṣya* es la visión de Dios y alude también a la visión de lo Invisible. Según los sufíes, una existencia relativa y temporal, como la del ser humano, no es capaz de alcanzar la visión de la Existencia Absoluta, la de Dios, a no ser que esta existencia relativa se anonade (*fanā’*) en Él, para alcanzar la subsistencia (*baqā’*) en Él y, así, contemplarle con Sus propios ojos.

17 Hace referencia a la mirada del corazón (per. *Nazar-i dil*) del gnóstico.

18 Farīd al-Dīn ‘Attār, *Le Livre divin (Elahi-Nāmeh)*, trad. del per. de F. Rouhani, París: Albin Michel, 1961, 22:2, p. 405. Cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Attār*, Leiden: E. J. Brill, 1955, s.v. «auge(n).»

19 Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Kitāb al-Fanā’ fī l-mušāhada*, en *Rasā’il Ibn al-‘Arabī*, 2 vols., Hyderabad, 1948. Cf. la trad. franc.: *Le Livre de l’extinction dans la contemplation (Kitābu-l-Fanā’ fī l-Mušāhada)*, trad. del ár., pres. y mn. de M. Válsan, París: Les éditions de l’Œuvre, 1984; trad. al ingl. de S. Hirtenstein y L. Shamash en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. IX (1991), pp. 1-17; trad. cast.: *El libro de la extinción en la contemplación*, trad. e intr. de A. Guijarro, Málaga: Sirio, 2007.

20 Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Le Livre de l’extinction dans la contemplation*, o.c., pp. 48-9.

21 *Tarāġīm*, p. 42. Cf. también *Futūḥāt*, IV, p. 55 («El que Me ve, y sabe que Me ve, no Me ve»).

A esta pregunta Ibn al-‘Arabī da una respuesta en varias de sus obras²²: fruición y conocimiento son los frutos de la *mušāhada*, pero estos frutos no pueden ser recogidos más que al salir del estado contemplativo. Pues, a toda verdadera *mušāhada* (en el caso contrario no sería sino un «sueño del corazón», *nawm al-qalb*) corresponde necesariamente un «testigo» (*ṣāhid*). Este testigo que sucede a la evidencia de la visión y lo autentifica (alusión a Corán 11:17, *wa-yatlū-hu ṣāhidun min-hu*), es «la huella que la contemplación ha dejado en el corazón del contemplador»²³. Cuando vuelve en sí mismo, como Moisés después del *taḡallī* que lo fulmina, el ser disfruta entonces de este conocimiento supremo cuyo precio era precisamente la sumisión incondicional en el mortal esplendor de la teofanía. «Nadie verá a su Señor antes de morir»²⁴, ha dicho el Profeta; pero él ha dicho también: «Morid antes de morir»²⁵ (*mūtū qabla an tamūtū*)²⁶. Y ésta es la razón por la cual en el *Kitāb al-Taḡalliyāt*²⁷, en eco con este hadiz, Ibn al-‘Arabī no duda en escribir: «¡Reclama la visión y no temas ser fulminado!»

Pero, para esta visión, ¿hay lugares o momentos privilegiados? Dios es libre de manifestarse cuando Él quiere, a quien Él quiere, y como Él quiere. Pero Él ha hecho conocer a sus servidores lo más seguro de las vías que conducen a Él. No se le ha concedido a la creatura ver a Dios sino a través del ojo de Dios. Pues un célebre *hadīt qudsī* nos enseña a propósito del servidor que Dios ama: «Cuando Yo le amo, Yo soy su oído por el cual escucha, *su mirada por la cual ve...*»²⁸. Este servidor, se nos dice que se ha acercado a Dios por medio

22 Cf. *Futūhāt*, III, cap. 266; *Tarāqīm*, p. 16; Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Kitāb Wasā’il al-sā’il*, ed. de M. Profitlich, Friburgo, 1973, pp. 43-5; cf. también ‘Abdallāh Badr al-Habašī, *Kitāb al-Inbāh’alā tarīq Allāh*, ed. de D. Gril, en *Annales Islamologiques*, n.º XV (1979), p. 106.

23 Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Isṣṭilāhāt al-sūfiyya*, Hyderabad, 1948, n.º 60. Esta definición es retomada, entre otros, por Qāshānī en una obra de título idéntico (El Cairo, 1981, pp. 153-4) y por Ğurğānī en sus *Ta’rifāt*, El Cairo, 1357/[1938-9], p. 114.

24 Ibn Māġa, *fītan*, 33.

25 Se trata de la exhortación que el Profeta vierte en un hadiz incesantemente repetido por los representantes del Islam místico, tanto árabe como persa o turco. Cf. J. J. Elias (trad. e intr.), *Death before Dying: The Sufi Poems of Sultan Bahu*, Berkeley: University of California Press, 1998, pp. 3, 94, 135; L. Lewisohn, «In Quest of Annihilation: Imaginalization and Mystical Death in the *Tamhīdāt* of ‘Ayn al-Quḍāt Hamadhānī», en L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publ., 1993, pp. 329-30; F. Papan-Matin, *Beyond Death. The Mystical Teachings of ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*, Leiden: E. J. Brill, 2010, s.v. «annihilation (*fānā*)», «*mawt-i ma’nawī* (mystical death)»; Th. Zarcone, «Expérience de la mort et préparation à la mort dans l’Islam mystique. Le cas des Naqshbandī de Turquie», en G. Veinstein (dir.), *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leiden: E. J. Brill, 1996, pp. 135-54.

26 Al-Tirmidī, *qiyāma*, 25. Sobre este tema de la «muerte iniciática», cf. *Futūhāt*, II, p. 187 y III, pp. 223 y 288.

27 Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Kitāb al-Taḡalliyāt*, o.c., cap. 100, p. 517.

28 Al-Buhārī, *rīqāq*, 38. Ibn al-‘Arabī ha incluido este hadiz en su *Miṣkāt al-anwār* y lo cita y lo comenta muchas veces (cf. *Futūhāt*, I, p. 406; III, p. 68; IV, pp. 20, 24, 30, 65, 312, 321, etc.).

de las obras supererogatorias. Pero, precisa el hadiz: «No se acerca a mí por algo que amo más *que por las obras que le he prescrito*». Estas obras prescritas (*farā'īd*) son pues, por excelencia, las que pueden conducir a la visión, y la razón es que ellas representan ya una forma de muerte puesto que la voluntad del servidor no cuenta: sólo Dios determina los términos y las modalidades²⁹.

Hay otras formas de luz aniquiladora. El rostro del ángel que guardaba el sepulcro vacío de Jesús resplandecía como el rayo: «Era su aspecto como el relámpago (*astrapē, fulgor*), y su vestidura blanca como la nieve (*astrapousa, fulgens*)» (Mateo 28:3; Lucas 24:4)³⁰. La realidad del Viviente absoluto, el desligado de los lugares de la muerte, escapa a la representación, fuera o fuese ella la que despliega el relato en su manifestación – *ab-solutus*³¹. Ojos que contemplan la locura de la luz, la herida de la luz. «Mátame tu vista y hermosura», dejó dicho nuestro poeta en su apasionadísimo *Cántico*. La blanca librea del alma sanjuanista bien se puede confundir con un catre y una sábana blanca donde el místico carmelita aguarda la «viva muerte». Ya no es Ávila sino Úbeda, 1591.

Habitar en el relámpago que nos fulmina: «l'éclair tantôt nous illumine tantôt nous pourfend» («el Relámpago, que tan pronto nos ilumina como nos parte en dos») (René Char)³². Hölderlin había escrito: «A nosotros, poetas, corresponde / resistir la tormenta de Dios, desnuda la cabeza, / y coger con las manos el rayo» (Hölderlin, *Wie wenn am Feiertage...*)³³. «Había / vértigo y luz en las arterias del relámpago, / fuego, semillas y una germinación desesperada.» (Antonio Gamoneda). De otro lado, la luz del relámpago se relaciona con

29 Esta es la razón por la cual, para Ibn al-‘Arabī (cf. especialmente *Futūhāt*, pp. 24, 449, etc.), la proximidad adquirida por el cumplimiento de los actos obligatorios (*qurb al-farā'iḍ*) es más perfecta que la obtenida por el cumplimiento de los actos supererogatorios (*qurb al-nawāfiḍ*). Es a la primera a la que corresponde el caso de los *muqarrabūn* (cf. *Futūhāt*, II, p. 104) cuya «contemplación es perpetua» y que ven «la multiplicidad en el Uno y la separación en la unión». Sobre este tema, cf. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, o.c., pp. 144-5. Cf. igualmente Emir ‘Abd al-Qādir (Abd al-Kader), *Écrits spirituels [Le Livre des Haltes / Kītāb al-Mawāqif]*, pres. y trad. de M. Chodkiewicz, París: Seuil, 1982, pp. 202-4, n. 84.

30 Para la Biblia, Dios es el único señor del rayo y del relámpago (hebr. *bārāq*, gr. *astrapē*, cf. Sal 135:7, Bar 6:60). El rayo, impresionante fenómeno, acompaña a las teofanías del Antiguo Testamento (Ex 19:16; Sal 18:15; 77:19; 97:4; Ez 1:13; Hab 3:4) y del Nuevo Testamento (Ap 4:5; 8:5; 11:19; 16:18). El rayo se llama también «fuego de Dios» (Job 1:16), «flecha de Dios» (Hab 3:11; Sab 5:212; cf. Sal 76:4) y se lo considera como arma propia suya (Dt 32:41; 2Sam 22:15). La venida del Hijo del hombre (Mt 24:27 par) y el juicio (Lc 10:18) se comparan al rayo; vendrán de improviso y se verán de todas partes.

31 Cf. L. Marin, «L'aventure sémiotique, le tombeau mystique», en L. Giard (dir.), *Michel de Certeau*, París: Cahiers pour un temps; Centre Georges Pompidou, 1987, p. 213.

32 Cf. L. Greilsamer, *L'éclair au front: la vie de René Char*, París: Fayard, 2004; R. Lancaster, *La poésie éclatée de René Char*, Ámsterdam; Atlanta, GA: Rodopi B.V., 1994.

33 Cit. A. Pau, *Hölderlin. El rayo envuelto en canción*, Madrid: Trotta, 2008, p. 7.

la aurora y la iluminación³⁴. Milton dice que el rostro de Satán «está surcado por las cicatrices del rayo». «El gnóstico dijo: “La herida es el lugar de la gnosis”», escribe Rūzbihān Baqlī³⁵; «La herida es aquel lugar por donde la luz entra en ti», añade Ḥalāl al-Dīn Rūmī; «la herida por donde irrumpen la luz, la luz que revela», «el sacrificio a la luz, a la visión», «el sacrificio del cuerpo a la luz», apostilla, en términos muy parecidos al místico de Balj, María Zambrano³⁶:

«No es, pues, la luz natural la que originó la pintura, como se hace bien patente en la pintura egipcia que decora las tumbas, sino más bien la sombra desgarrada por un rayo de luz en un instante para que el misterio de la imagen, ánima, fantasma real, aparezca y quede fijado para siempre. Cosa del otro mundo, aparición que *se hace visible hiriendo las pupilas* y el ánimo.

[...] No hay arte que no hiera [...]. Lo que es luz viva hiere. [...]

La Aurora misma es una herida; asoma la luz entre la oscuridad [...].

Y heridas son, ventanas al misterio [...]»³⁷.

Esa herida de luz tiene forma de ojo cinematográfico: el ojo en blanco de la joven Léone, esclerótica sin iris ni pupila, ojo intoxicado por el deseo de transitar a la muerte (*Vampyr*, 1932, Carl Theodor Dreyer); asimismo, otra joven, Roma Courtney, muestra la transformación resplandeciente en sus ojos, completamente abiertos a la luz de lo invisible (*Supernatural*, 1933, Victor Halperin). Ojos espectrales, ojos vacíos como puerta de tránsito a lo invisible de esos otros arribantes que una memoria o una promesa hospitalaria ha de acoger:

«El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico, su vida decaída y culpable, sino que también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu [...].

Se trata [...] de ver allí donde esa ojeada es ciega, de abrir de par en par los ojos allí donde no se ve aquello que se ve. Hay que ver aquello

34 Cf. J.-E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona: Labor, 1991, p. 382.

35 «Cuando se revela al enamorado el [tormentoso] reino de la cólera divina, cada ráfaga de sobrecogimiento le causa una herida (ár. *nikāya*, *girāḥa*, *adhīyya*) y una aflicción como prueba y extrañeza en las realidades del amor [...].» Rūzbihān Baqlī Širāzī, *Kitāb Maṣrab al-arwāḥ*, o.c., p. 132.

36 M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pp. 77, 88.

37 Ib., p. 244. (El subrayado es nuestro).

que, a primera vista, no se puede ver. Y es la invisibilidad misma. Porque lo que escapa a la primera vista es lo invisible. El defecto, el fallo de la primera vista es ver pero no percibir lo invisible. [...] Para prepararnos a ver esa invisibilidad, a ver sin ver, por consiguiente, a pensar el cuerpo sin cuerpo de esa invisible visibilidad –el fantasma ya se está anunciando– [...].

[...] *visible o evidente* hasta el deslumbramiento que vuelve ciego: *qui crève les yeux*” [“que salta a (y destruye) la vista”] [...].

Exorcizar no para ahuyentar a los fantasmas sino, esta vez, para hacerles justicia, si eso viene a ser lo mismo que hacerlos (re)aparecer vivos, como (re)aparecidos que ya no serían (re)aparecidos, sino como esos otros arribantes que una memoria o una promesa hospitalaria ha de acoger [...]»³⁸.

Ojos que sólo en la tumba ven. La estirpe de Antígona es la de «los enmurados no solamente vivos, sino vivientes»³⁹. La Antígona enterrada viva en su tumba, doncella que va a morir sin haber actualizado su posibilidad, representa para María Zambrano todo aquello escondido y oculto que cada sujeto tiene en su conciencia. Antígona es imagen del alma, en tanto que representa lo oculto o no revelado todavía. La estirpe de Antígona es arquetipo del alma y, por ello, del infierno, que en Zambrano remite a lo escondido o lo preteórico, pero necesario a la razón. De ahí que en un texto de 1948 escriba: «Toda doncella perfecta ha de bajar al infierno; pues el infierno que parece estar en el fondo del alma humana, y aún más allá, en el secreto reino de los muertos, las reclama»⁴⁰. Un modo de muerte que es tránsito, tal como señala Zambrano a partir de su propia Antígona, una «muerte por entrañamiento»⁴¹:

«Se presenta entonces la tragedia propia de ella, de Antígona, en este su segundo nacimiento, que coincide no con su muerte, sino con ser enterrada viva –perfecta contraposición de aquel su destierro cuando se abría a la vida–. Un segundo nacimiento que le ofrece, como todos los que a esto sucede, la revelación de un ser en todas sus dimensiones; *segundo nacimiento que es vida y visión* [...].

38 J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Trotta, 1995, pp. 154, 168, 185, 195.

39 M. Zambrano, *La tumba de Antígona*, en *Obras completas III. Libros (1955-1973)*, ed. dir. por J. Moreno Sanz, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2011, pp. 1126-7.

40 M. Zambrano, «Delirio de Antígona», *Orígenes*, n.º 18 (1948), p. 283.

41 M. Zambrano, *La tumba de Antígona*, «Prólogo», en *Obras completas III*, o.c., p. 1125.

Antígona en su tumba es una presencia. [...].

Antígona entró en su tumba [...]. *Y sólo entonces vislumbra [...]*⁴²

Como la Antígona de Zambrano, que sólo en la tumba vislumbra, Thomas, el protagonista del relato de Maurice Blanchot (*Thomas el oscuro*), que cava su tumba con sus propias manos, es también en la gruta de su propia sepultura donde incrementa la visión:

«Así, aunque tuviera los ojos cerrados, no parecía que hubiese renunciado a ver en las tinieblas; era más bien lo contrario».

«Era la noche misma. Las imágenes de su oscuridad le anegaban. *No veía nada, pero lejos de preocuparse por ello, hacia de esta ausencia de visión el punto culminante de su mirada*. Su ojo, inútil para ver, adquiría proporciones extraordinarias [...]. Veía como objeto aquello que le impedía ver. Su propia mirada le penetraba en forma de imagen, en el momento en que esa mirada era considerada como la muerte de toda imagen»⁴³.

Michel de Certeau distingue lo que llama la «mirada cuadro» pictórica y geométrica desarrollada en *De icona* por el erudito Nicolás de Cusa, y la «mirada en abismo» llevada por el vacío presente en la literatura mística de Jean-Joseph Surin⁴⁴. Sin duda, no basta con ver. Nadie puede ver sin morir. La muerte sacrificial, la oscuridad de la gruta, posibilita la visión: Antígona, enterrada con vida, *nos da a ver*. La gruta del cuerpo que nos permite ver⁴⁵. «Es la estirpe de los enmurados, no solamente vivos, sino vivientes... dentro de una muerte parcial, que les deja un tiempo, que los envuelve en una especie de gruta» (Antígona, según Zambrano). Sólo ver en el fondo de la tumba vacía, espejo de sí, blanco del ojo. Mujeres que han descendido, como Antígona, a lo oscuro, a lo profundo, a lo que Zambrano denominará tantas veces los *íneros* de la existencia⁴⁶. «Ninguna discontinuidad entre ella y sus desechos»: «hermanas “fuera de sí”»⁴⁷, «la idiota (que) permanece muda»,

42 Ib., pp. 1124, 1128, 1129. (El subrayado es nuestro).

43 M. Blanchot, *Thomas el oscuro*, Valencia: Pre-Textos, 1982, pp. 11, 13. (La cursiva es nuestra).

44 Cf. F. Dosse, *Michel de Certeau: el caminante herido*, México: Universidad Iberoamericana, 2003, p. 577.

45 La superficie blanca del ojo es, sin embargo, ciega y no contiene más que oscuridad a pesar de que la mirada en sí misma es transparente y permite acceder a lo que hay más allá, tras el ojo que mira. Pero en el ojo ciego, una pared impenetrable cierra toda posibilidad de acceso desde el exterior, lo cual es condición para que se abra otra puerta a la negrura del vacío que colma la intimidad del mundo interior. Sólo es posible «ver» la oscuridad en ausencia de la luz. Cf. G. Navarro, *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille*, Rubí: Anthropos, 2002, p. 17. Véase a su vez M. Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid: Akal, 2008.

46 Cf. M. Zambrano, *Obras completas III*, o.c., p. 1469.

47 M. de Certeau, *La fábula mística*, siglos XVI-XVII, Madrid: Siruela, 2006, p. 42.

mujeres que habitan las criptas de su propio cuerpo abandonado, «cuerpo habitado, como una gruta, por los desórdenes de la taberna»⁴⁸. La poética zambraniana de las ruinas (*El hombre y lo divino*) comienza por el cuerpo. Mujeres enterradas en vida, mujeres del delirio, del exceso (Antígona, Diotima de Mantinea, Catalina de Siena...) (Zambrano), o también, bellas criaturas subterráneas (enajenadas, espectros, *femmes fatales*, muertas vivientes, muertas enamoradas y *revenantes*) (cine del fantástico clásico: Dreyer, Halperin, Lewin, Mamoulian, Murnau, Robson, Tourneur, Whale...)⁴⁹: todas ellas atraídas por la pared del abismo, devoradas por la gruta que ellas mismas abren, hasta sacrificarse en los oscuros limos de lo invisible. Muerte como apertura de la visión a lo invisible, la «mirada en abismo» propia de los poetas místicos:

«Y aquel día fui muerta y sepultada, mientras yo, sin apercibirmé,
atendía inmóvil al rumor lejano de la fuente invisible»⁵⁰.

«Los místicos y poetas hablan de la soledad como algo por lo que hay
que pasar, punto de partida de la ascensis, es decir, de la muerte, de esa
muerte que hay que morir, según ellos, antes de la otra, para ver, al
fin, en otro espejo»⁵¹.

«Los ojos con los que miramos lo que ni siquiera sabemos si es visible,
con los que rastreamos la presencia y la figura. Aurora de la palabra
son los ojos que así miran»⁵².

«Lo invisible, si se percibe, es porque ello nos visita [...]»⁵³.

«Lo invisible, si se percibe, es porque *ello nos visita* [...].» La imagen zambraniana de «el lugar sin huésped» es esa casa vacía en el desierto que permite la «visita del Extranjero»

48 Ib., p. 61.

49 En el cine del fantástico de Jacques Tourneur, mujeres histéricas como Irena (*La mujer pantera*, 1942), inertes y autistas como Jessica (*Yo anduve con un zombie*, 1943), marginales y malditas como la Anne Providence de *Anne of the Indies* (*La mujer pirata*, 1951), y por eso mismo, personajes con entidad, sujetos que ocupan un lugar en el mundo, aunque sea en la frontera con lo monstruoso, o por eso mismo. Val Lewton y Mark Robson las colocan en situaciones también activas y fuertes: como intermediarias entre la locura y la cordura, como en *Bedlam* (1946), o entre la vida y la muerte, a la manera de Poe, y dentro de un marco pictórico, al estilo de Arnold Böcklin, en *Isle of the Dead* (*La isla de los muertos*, 1945).

50 M. Zambrano, «Diotima de Mantinea», en *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, 1987, p. 190.

51 *María Zambrano en Orígenes*, México: Ediciones del Equilibrista, 1987, p. 37.

52 M. Zambrano, *De la aurora*, Madrid: Turner, 1986, p. 76.

53 En una entrevista televisiva.

(Louis Massignon⁵⁴, Michel de Certeau⁵⁵). La muerte a la que hacemos referencia va vinculada a la luz, la luz que consume los cuerpos, a una luz que mata, a la altura de los ojos, luz reveladora: «Y si ver significaba el fuego, yo exigía la plenitud del fuego, y si ver significaba el contagio de la locura, deseaba locamente esta locura.»⁵⁶ Como en la poesía de Rilke, en el pensamiento de Zambrano los temas de la visión y la muerte tienen gran relevancia y están estrechamente entrelazados. El propósito es común al místico, al poeta o al artista visionario: el tránsito de lo visible a lo invisible. Antígona y Diotima de Mantinea tipifican en el pensamiento zambraniano las figuras arquetípicas de las jóvenes sepultadas en vida que —como las heroínas de Dreyer o de Tourneur— hacen de la muerte redentora el paso iniciático a lo invisible. Ojos que sólo en la tumban ven. El rito iniciático del exilio del mundo —«interiorizar el desierto en el alma»— desemboca en la aniquilación y el *exitus* de este mundo para nacer por segunda vez. En el cine de corte esotérico de C. Th. Dreyer, Victor Halperin, Albert Lewin, Mark Robson, Jacques Tourneur y Edgar G. Ulmer, la muerte simbólica viene expresada por medio de *cuerpos-sudario* en deambular errático permanente entre la vida y la muerte. Figuras espirituales del cinematógrafo que, como los fantasmas, los *revenants*, cumplen el ciclo vida-muerte-vida. *Otros modos de ver*: el de la visión mística, el de la inspiración poética, o el del cine del fantástico. Once heroínas del cinematógrafo que, como los fantasmas, los *revenants*, transitan entre la vida y la muerte, bien como muertas vivientes (enajenadas, suicidas, resucitadas y zombis), o bien como vivos que persiguen la muerte en el mundo (ascetas, místicos y santos que ejercitan la *experiencia* de la muerte). «Un fantasma —apunta Zambrano—, es, sí, un *revenant*, uno que vuelve [...], [que] sume al sujeto ante quien se presenta, en una especie de éxtasis»⁵⁷.

Once ejemplos cinematográficos de la mirada mística, de la «**mirada en abismo**» (Michel de Certeau): 1) *ojos ebrios de luz*, la santidad en la abyección de la prostituta asesinada que permanece en el lecho, ungida con el óleo de la luz, con los ojos abiertos vueltos a la claridad del balcón, *exitus* de este mundo (*La golfa*, 1931, Jean Renoir); 2) *ojos intoxicados* que se apagan (atmósfera de aurora y crepúsculo al mismo tiempo): los de la joven Léone (*Vampyr*, 1932, Carl Th. Dreyer) en primer plano con su expresión transida de deseo de morir (su rostro es la sábana de la *mors mystica*); 3) *ojos vendados*: Gloria Stuart cierra su cuerpo de seda al cuerpo tenebroso (Boris Karloff) que tienen delante (*El caserón de las sombras*, 1932, James Whale) y abre sus manos y sus ojos a lo invisible (*El hombre invisible*, James Whale, 1933); 4) *ojos fulminados*, los del santo (Ibn al-‘Arabī) que no teme ser aniquilado por la luz

54 L. Massignon, «Visitation de l’Étranger», *L’Âge nouveau*, 90 (enero 1955), incluido en *Parole donnée*, París: Seuil, 1983, pp. 281-3. Cf. J. A. Antón Pacheco (ed.), *Louis Massignon, 1908-2008: Cien años de la visita del Extranjero*, Madrid: Mandala, 2008, pp. 7-10.

55 Cf. M. de Certeau; J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, París: Seuil, 1974, pp. 70-1.

56 M. Blanchot, *La locura de la luz*, en *El instante de mi muerte; La locura de la luz*, Madrid: Tecnos, 1999, p. 48.

57 M. Zambrano, «Mitos y fantasmas: la pintura», en *Algunos lugares de la pintura*, o.c., p. 64.

sobrenatural, o los de Roma Courtney, que lleva la transformación resplandeciente en su rostro (*Supernatural*, 1933, Victor Halperin); 5) *ojos sellados*; hay el cuerpo de una joven difunta embalsamado en una urna de cristal –amortajado en la luz, como una santa, de rubios cabellos ascendiendo como llamas–, que está suspendida, ingrávida, como levitando, entre dos cuerpos oscuros (Béla Lugosi, Boris Karloff) (*Satanás [The Black Cat]*, 1934, Edgar G. Ulmer); 6) *ojos constelados* que se abren (de la luz a la noche del alma): el primer plano de la metamorfosis del rostro de Irena, antes de transformarse en una sombra luminosa (*La mujer pantera*, 1942, Jacques Tourneur); 7) *ojos-tumba*, los de Jacqueline Gibson que «corre hacia su muerte» (*La séptima víctima*, 1943, Mark Robson); 8) *ojos enajenados*, los de la joven loca que permanece, «encerrada en sí misma», en el siniestro manicomio St. Mary's of Bethlehem (*Bedlam, hospital psiquiátrico*, 1946, Mark Robson), siempre en una esquina, con la mirada fija, perdida, *ojos deseados* (Juan de la Cruz); 9) *ojos deslumbrados* por un blanco calcáreo situado en el centro de la pantalla, entre Kathie y Jeff: ella le sugiere: «cierra los ojos» (*Retorno al pasado*, 1947, Jacques Tourneur); 10) *ojos aniquilados* por el deseo irrefrenable que los guía: ¿debe coincidir el cuerpo espectral de la amada con el punto de mira de una escopeta que acaba con la propia vida: el amor extremo que aniquila (*Abismos de pasión*, 1953, L. Buñuel)?; 11) *ojos cegados* que se cierran (de la oscuridad a la luz boreal), los de la bella Karin (*Como en un espejo*, 1961, Ingmar Bergman), que está habituada a refugiarse en la oscura bodega de un pecio abandonado, rodeada por los restos de un naufragio (imagen de las ruinas de sí); cuando ella sale a la luz (noche blanca), queda deslumbrada por una claridad cegadora. En definitiva, once figuras arrancadas al misterio.

Michel de Certeau, en un texto visionario, casi místico, que lleva por título «Extase blanche», en un estilo melancólico, reconoce que: «Es cierto, es terrible ver. La Escritura dice que no se puede ver a Dios sin morir. Sin duda, con esto quiere decir que ver supone la aniquilación de toda cosa vista. [...] Uno puede decir: “Vemos a Dios”, o: “Dios nos ve”. Lo mismo da. El sujeto y el objeto se reemplazan, intercambiables e inseguros, aspirados por un verbo dominador. ¿Quién ve? ¿Quién es visto? Ya no se sabe.»⁵⁸ Casi veinte años antes, María Zambrano, en dos textos igualmente visionarios, emplea la misma expresión que Certeau aplicada, asimismo, a la visión que excede la vista: «Ver es por sí mismo terrible». Una luz que mata, una luz que ciega y que, así, deja ver:

«Por tanto, afrontar la luz y lo que ella sucede: ver y ser visto, por lo pronto. La luz es el lugar de la suprema exposición para el hombre; del darse a ver, aun antes que del ver. [...] Si a Edipo le hubiese sido concedida una segunda vida tras su *purificadora ceguera* [...].

58 M. de Certeau, «Éxtasis blanco», en *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 313-6, en concreto pp. 314-5 [«Extase blanche», en *Traverses*, n.º 29, titulado *L'obsène* (octubre 1983), pp. 16-8]. Véase a su vez G. Petitdemange, «“Extase blanche” un texte de Michel de Certeau», *Études*, t. 398 (2003/3), pp. 292-6.

| . . . |

Ver es por sí mismo terrible [...]. El hombre sufre la pasión de la luz, y en ella, viendo, dándose a ver naciendo, se recrea.

[...] El movimiento consume la visión; se nace siempre ciego»⁵⁹.

«El protagonista de tragedia puede alcanzar la visión, como Antígona que se encuentra en el peldaño más alto de la escala trágica, en la cima, víctima del sacrificio más que protagonista de simple tragedia.
[...]

Le ha pasado algo, una visión. Ha visto algo de lo que no puede desprenderse. [...]

Mas ver es por sí mismo terrible [...].

El movimiento consume la visión; se nace siempre ciego»⁶⁰.

«Fue un sueño de amor el suyo, es decir, de conocimiento, de lucidez que ve su condenación inevitable, su propia muerte y la acepta, pues que está situada en el punto del tiempo en que vida y muerte se conjugan. En un instante de pura trascendencia en que el ser absorbe en sí vida y muerte, transmutando la una en la otra. [...]

Arrastra un símbolo lejano y por tanto un sueño: *sueño sacrificial»⁶¹.*

Hay una luz que mata y que, al mismo tiempo, da a ver: plano cinematográfico medio corto del perfil de los jóvenes Bowie y Keechie (*Los amantes de la noche*, 1948, Nicholas Ray) dentro del coche con el que emprenden una huida sin rumbo fijo; el resplandor de los relámpagos se vislumbra a través de los vidrios humedecidos por la lluvia como una metáfora a la vez de iluminación súbita y aniquilación final. Una «muerte que no es debida sino a un exceso de blanco y a una consumación de la luz». Una de las composiciones más sombríamente luminosas del compositor italiano Giacinto Scelsi lleva por título *In Nomine Lucis. Alla memoria di Franco Evangelisti* («En nombre de la luz. En memoria de Franco Evangelisti», 1974), que consta de dos obras para órgano solo (misteriosamente tituladas como I y V). «Dormirse en la vida –escribe René Char («Pierres vertes», *Les voisimages de Van Gogh*)–, despertarse por la vida, saber la muerte, nos vuelve desposeídos, el espíritu corroído, los flancos

59 M. Zambrano, «Los sueños y la creación literaria», en *Los sueños y las sociedades humanas. Coloquio de Royaumont*, Buenos Aires: Sudamericana, 1964, pp. 659-71. (La cursiva es nuestra).

60 M. Zambrano, *El sueño creador*, en *Obras completas III*, o.c., p. 1047.

61 Id., pp. 1052-3. (El subrayado es mío).

magullados.»⁶² En estos flancos magullados se abre la herida de la luz: abrir la herida para que entre la luz (Rūmī); dejar que la luz aniquiladora de la zarza ardiente te extinga en la visión (Ibn al-‘Arabī); habitar el relámpago que nos fulmina (René Char); empujar el cuchillo del otro, «de extraño magnetismo y conmovedor», que con su herida mortal, a la altura del corazón, nos libera (*Glaubst du an die Unsterblichkeit der Seele?* [«¿Crees en la inmortalidad del alma?»], 1982-83, Claude Vivier); precipitar la barca (ár. *safīna*) en alta mar (el océano del Otro) para que se rompa en sus aguas (Hallāğ)⁶³; la dicha de acoger al Otro por medio de la muerte de sí, muerte iluminada: «dichoso naufragio» (Jean-Joseph Surin)⁶⁴; *E il naufragar m'è dolce in questo mare* (Giacomo Leopardi); «los restos de un naufragio» (M. Zambrano); consumar la «muerte deslumbrada» (Michel de Certeau); «luz desgarrada por la luz» (Antonio Gamoneda).

«Si nous habitons un éclair, il est le cœur de l'éternel» («Si habitamos un relámpago, es el corazón de lo eterno»), confiesa el poeta francés René Char⁶⁵, como el místico que recibe el despertar súbito o el asceta que consuma la salida fuera de sí: «L'éclair me dure. [...] La poésie me volera ma mort»⁶⁶. El relámpago esclarecedor, luz súbita que ilumina y, a la par, fulmina. Estas imágenes del rayo (*foudre*) y del relámpago (éclair) son frecuentes en la poesía de René Char⁶⁷: «Primer rayo

62 R. Char, Œuvres poétiques complètes, París: Gallimard, 1983, p. 822.

63 L. Massignon (ed. y trad.), *Le Dīwān d’al-Hallāj*, 2.^a ed., París: Paul Geuthner, 1955, *muqatta'a* 56. Cf. S. Ruspoli, *Le message de Hallāj l’Expatrié*. Recueil du *Dīwān*, *Hymnes et prières*, *Sentences prophétiques et philosophiques*, París: Les Éditions du Cerf, 2005, pp. 89, 225. El término *safīna*, «barco», es significativo, pues su valor, en onirocrítica, equivale a «cruz».

64 J.-J. Surin, *Cantiques spirituels*, cant. 5; ed. 1660, 26. Cit. M. Certeau en su intr. a J.-J. Surin, *Guide Spirituel pour la perfection*, texto establecido y pres. de M. de Certeau, París: Desclée de Brouwer, 1963, p. 27 de la intr. «**Ils entraient –añade Certeau– en silence: un silence qui indiquait la singularité de leur foi, peut-être le silence qui surprend le mystique quand son expérience le conduit un moment au-delà de ses repères et de son langage chrétiens. Est-ce par hasard, ou par hyperbole, que ces témoins appelaient ce silence une “mort”, mais aussi un excès dans le bonheur d'accueillir l'autre, un “heureux naufrage”, comme disait Surin?**» M. de Certeau; J.-M. Domenach, *Le christianisme éclaté*, o.c., pp. 70-1. Véase R. Myle, *De la symbolique de l'eau dans l'œuvre du père Surin*, Lovaina: Université Catholique, 1979, p. 65: «El mar no es ese elemento hostil que engendra la muerte, es un lugar de riquezas y de abundancia, y como tal es reconocido. Perderse en él se muestra pues como un bien deseable, un dichoso naufragio. El mar es pues un elemento ambiguo y paradójico: es algo que hay que temer que se vuelve fascinante».

65 R. Char, «À la santé du serpent», *Fureur et mystère*, en Œuvres poétiques complètes, o.c., p. 266 [trad. cast. en R. Char, *Poesía esencial. Furor y misterio. Los Matinales. Aromas cazadores*, ed. bilingüe, pról. y nn. de J. Riechmann, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2005, p. 335].

66 R. Char, «La bibliothèque est en feu», *La Parole en archipel*, ib., p. 378.

67 Sobre la imagen del «relámpago» (éclair) en la poesía de René Char véase la intr. de J. Roudaut en R. Char, *Œuvres poétiques complètes*, o.c., pp. XL-XLI.

|

que duda entre la imprecación del suplicio y el magnífico amor»⁶⁸. «Tormentosa libertad en los pañales del rayo, sobre la soberanía del vacío, en las manecitas del hombre»⁶⁹. «Oh gran timón negro, en camino hacia tu muerte, ¿por qué siempre habría de corresponderte a ti mostrar el relámpago?»⁷⁰ «Enjambre, relámpago y anatema: tres líneas oblicuas hacia la misma cima. [...] No te quejes por vivir más cerca de la muerte que los mortales»⁷¹. «Tú que naces perteneces al relámpago. Serás piedra de relámpago tanto tiempo como la tormenta se sirva de tu lecho para huir»⁷². «El que iba delante se apoyó contra un fresno, tomó nota de la recidiva del rayo y aguardó la noche deseando»⁷³.

«Antaño, en el momento de acostarme, la idea de una muerte temporal en el seno del sueño me devolvía la serenidad; hoy me duermo para vivir algunas horas»⁷⁴.

«[...] Párpados, ¡cómo me bastáis!»⁷⁵.

«Este mundo límpido murió sin dejar despojos. No quedaron sino tocones calcinados, superficies errantes, informe pugilato, y el agua azul de un pozo minúsculo velada por este Amigo silencioso»⁷⁶.

«Son privilegiados aquellos a quienes bastan el sol y el viento para ser saqueados»⁷⁷.

El «Amigo silencioso» es el corazón del relámpago. Hay que estar en la oscuridad para descubrir los secretos de las tinieblas, hay que tocar el fondo de la desesperación para renacer a la vida. Precisamente porque la noche es para él la única realidad auténtica es por lo que Char está a la búsqueda de alguna luz y de los seres que la reflejan⁷⁸. La esperanza que él

68 R. Char, «El meteoro del 13 de agosto», *Furor y misterio*, en *Poesía esencial*, o.c., p. 341.

69 R. Char, «El meteoro del 13 de agosto», *Furor y misterio*, ib., p. 343.

70 R. Char, «Rubor de los Matinales», *Los Matinales*, id., p. 475.

71 R. Char, «Rubor de los Matinales», *Los Matinales*, id., p. 483.

72 R. Char, «Excursión al pueblo», *Aromas cazadores*, id., p. 505.

73 R. Char, «Bajo el follaje», *Aromas cazadores*, id., p. 541.

74 R. Char, «Hojas de Hipnos», *Furor y misterio*, n.º 224, id., p. 249.

75 R. Char, «Hojas de Hipnos», n.º 234, id., p. 253.

76 R. Char, «Soberano», *Furor y misterio*, id., p. 323.

77 R. Char, «Rubor de los Matinales», *Los Matinales*, id., p. 487.

78 Cf. J. Voellmy, *René Char ou le mystère partagé*, Seyssel: Champ Vallon, 1989, p. 121.

suscita, el deseo de luz que da a las cosas, es el «sur-ressort» de su pesimismo, su manera de hacer fracasar su destino. El relámpago que atraviesa las tinieblas nos deslumbra mientras nos abre al mundo ignorado, el espacio inundado de luz. La poesía produce el mismo efecto. Es a la vez un sentimiento que nos arrebata y la revelación de una verdad que se deriva. La poesía produce lo que el conocimiento quiere guardar secreto. Pero su aparición es tan rápida como la del relámpago. El relámpago tan pronto nos ilumina como nos parte en dos. El poeta asume perpetuos y renacientes peligros. Cuando consigue hacernos compartir sus encuentros con el rayo, cuando refiere sobre la página en blanco lo que ha entrevisto en las tinieblas de la ocasión, el poema brota como la llamarada de una hierba aromática que nos corta la respiración. Como para los ascetas y los místicos, su relámpago constituye una aurora del alma tras la noche de los sentidos: «da nuit noueuse qui précède et suit l'éclair»⁷⁹.

San Juan de la Cruz habla de tres noches: la del sentido, la oscura y la del espíritu. En la primera, purgación del alma sensitiva, los sentidos se desnudan. El corazón del fiel ha de aceptar no ver nada. En esa noche del sentido, sin embargo, comenta el santo, «todavía queda alguna luz, porque queda el entendimiento y la razón que no se ciega»⁸⁰. El sujeto sabe que se ha entregado. Ya no hay objetos a los que aferrarse. Las manos, laxas, esperan. Dice san Juan que en esta noche se purga «el sentido de la parte inferior para acomodarle (al iniciado) y sujetarle y unirle con el espíritu»⁸¹. De manera semejante a la «Noche luminosa» de los místicos sufies persas Šabistarī y Lāhiḡī, «para el alma esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla»⁸². Luego, por mediación de la noche oscura, se logra la fe, pues: «la fe es noche oscura para el alma, y de esta manera la da luz, y cuanto más la oscurece más luz la da de sí»⁸³. Para san Juan de la Cruz: «Y es, a veces, como si se le abriese una clarísima puerta, y por ella viese [una luz] *a manera de un relámpago*, cuando en una noche oscura súbitamente esclarece las cosas y las hace ver clara y distintamente y luego las deja a oscuras [...]»⁸⁴. La iluminación divina hace que el alma vea sus miserias y se sienta en una oscuridad total. Y a la vez, las tinieblas y la ceguera llegarán al alma que se ve incapacitada para asimilar la luz tan intensa que proviene de Dios. En sentido físico, el *rayo* aparece como base de comparación para ejemplificar determinados fenómenos místicos⁸⁵. En un sentido metafórico, *rayo* designa la infusión esclarecedora de la sabiduría divina. *Rayo*, aparece calificado de *divino* para especificar su origen: «Claro está que al entendimiento ninguna de estas noticias le puede inmediatamente encaminar a Dios, y que para llegar a él ha de ir no entendiendo que queriendo

79 R. Char, «Le Nu perdu», *Le Nu perdu*, en *Œuvres poétiques complètes*, o.c., p. 431.

80 *Subida*, II:1:3.

81 *Noche*, I:9:3.

82 *Subida*, II:3:1.

83 *Subida*, II:3:4.

84 *Subida*, II:24:5. (El subrayado es nuestro).

85 Cf. M.^a J. Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1982, pp. 153-4.

:

:

:

entender, y antes cegándose y poniéndose en tiniebla que abriendo los ojos para llegar más al *divino rayo*⁸⁶. En esa oscuridad y en esas tinieblas está encubierto y se manifiesta Dios, el Dios propuesto por la fe. «[...] Y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento; y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz, que excede todo entendimiento»⁸⁷.

A su vez, el gran escritor cubano José Lezama Lima utiliza el mismo símbolo cuando entiende que la imagen tiende a «reducir lo sobrenatural a los sentidos transfigurados del hombre», extrayendo «del enigma una vislumbre con cuyo rayo podemos penetrar, o al menos vivir en la espera de la resurrección»⁸⁸.

En los versos de José-Miguel Ullán, en términos similares al místico carmelita, es el resplandor negro, el «lado oscuro del relámpago / visto y no visto»⁸⁹, «opaco destello»⁹⁰. «[...] Luz desgarrada por la luz. / Por caminos de espinas, he llegado / al páramo invisible», escribe, a su vez, en unos versos, el también poeta Antonio Gamoneda⁹¹, espectador, asimismo, del relámpago que nos aniquila y, a la vez, nos ilumina:

«Había
vértigo y luz en las arterias del relámpago,
fuego, semillas y una germinación desesperada».

«No; no lo hagas. Restaura cada día
tu pacto luminoso con la muerte»⁹².

En la poesía de Antonio Gamoneda, como en los filmes de Carl Theodor Dreyer, David Halperin o Jacques Tourneur, se abre la inevitable herida de la luz, la luz que horada los cuerpos, la luz que al mismo tiempo alumbría y fulmina:

86 *Subida*, II:8:5.

87 *Subida*, II:9:1.

88 J. Lezama Lima, «La imagen histórica», *La cantidad hechizada en Obras completas*, México: Aguilar, 1977, t. II, p. 848. Cf. G. Areta Marigó (ed.), *José Lezama Lima. La palabra extensiva*, Madrid: Verbum, 2011, p. 329.

89 J.-M. Ullán, “Terrones y guijarros”, *Visto y no visto*, Madrid: Ave del Paraíso, 1993, p. 178.

90 J.-M. Ullán, *Ardicia. Antología poética, 1964-1994*, ed. de M. Casado, Madrid: Cátedra, 1994, intr., p. 125.

91 A. Gamoneda, «Palomas», poema inédito incluido en el volumen *Sílabas negras*, ed. de A. Gamoneda y F. R. de la Flor, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, p. 451. Cf. M. Muellas Herraiz; Á. L. Luján Atienza (coord.), *Antonio Gamoneda, leer y entender la poesía*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, p. 227.

92 A. Gamoneda, *Canción errónea*, Barcelona: Tusquets, 2012, p. 13.

«Miro mi desnudez. Contemplo
la aparición de las heridas blancas.
Envuelto en sábanas mortales»⁹³.

En otro poema del *Libro del frío* encontramos de nuevo las imágenes de las «heridas blancas» y del «relámpago» asociadas, respectivamente, a la vejez y a la muerte:

«El animal que llora, ése estuvo en tu alma antes de ser amarillo;
el animal que lame las heridas blancas,
ése está ciego en la misericordia;
el que duerme en la luz y es miserable,
ése agoniza en el relámpago»⁹⁴.

«Todas las causas se aniquilaban en sus ojos.»⁹⁵ La escritura de Gamoneda, como él mismo ha subrayado muchas veces, es una poesía escrita «desde la perspectiva de la muerte»⁹⁶. Como Gamoneda ha escrito en *El cuerpo de los símbolos*, «el conjunto de mi poesía no es otra cosa que el relato de cómo voy hacia la muerte»⁹⁷. «[...] Había un hospital blanco [...], y, en este espacio, la gran herida –ya siempre abierta [...]»⁹⁸. La imprecisa herida es, por tanto, la ausencia, y vemos posarse toda una atmósferapectral de afectos dirigidos a lo invisible, una vida que desde su raíz ha de ser por fuerza insuficiente. El *frío*, que encarcela e impide vivir, es también sustancia de una blancura que trasciende la vida; al personaje del «vigilante de la nieve» le es accesible esta superación por su ubicación fronteriza, en el umbral del otro mundo. «Cuando se da esa plenitud inmóvil de la luz sobre la nieve –afirma Gamoneda–, lo que sucede es que todo es visión, todo está libre de sentido»⁹⁹. La sinestesia, por su lado, responde explícitamente a esa alteración de los sentidos de la que hablaba Rimbaud como un medio para llegar a «l'inconnu». En la línea de uno de sus poemas del *Libro del frío*, Gamoneda confiesa: «Ah la morfina en mi corazón: duermo con los ojos abiertos ante un territorio blanco abandonado por las palabras»¹⁰⁰. Estamos en un

93 A. Gamoneda, *Arden las pérdidas*, en *Esta luz. Poesía reunida (1947-2004)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2004, p. 426.

94 A. Gamoneda, *Libro del frío*, en *Esta luz*, o.c., p. 374.

95 A. Gamoneda, «El vigilante de la nieve», *Libro del frío*, ib., p. 321.

96 Cf. A. Méndez Rubio, «Espacio de lo increíble: Palabras en torno a la poética de Antonio Gamoneda», en M. Muelas Herraiz; Á. L. Luján Atienza (coord.), *Antonio Gamoneda, leer y entender la poesía*, o.c., p. 35.

97 A. Gamoneda, *El cuerpo de los símbolos*, Madrid: Huerga & Fierro, 1997, p. 26.

98 Cit. M. Casado, «El vigilante de la nieve», en *Antonio Gamoneda, leer y entender la poesía*, o.c., p. 151.

99 Cf. el documental *Antonio Gamoneda. Escritura y alquimia*, dir. de E. Corti; C. Rendueles.

100 A. Gamoneda, *Libro del frío*, en *Esta luz*, o.c., p. 317.

espacio de desaparición, aclara el poeta. En la obra poética de Gamoneda –como en el cine de Murnau, Dreyer, Robson, Tourneur, Ulmer– pelean el resplandor y la sombra, el día y la noche, la obscenidad y la esperanza, en una *coincidentia oppositorum* que recorre toda la obra gamonediana y que le insufla una tensión a veces insoportable. Para reforzar esta sensación de lucha, Gamoneda emplea a menudo términos como «relámpago», «hervir» o «arder» –voz muy querida por él, como demuestra *Arden las pérdidas*–, que suponen una alteración súbita y momentánea, un desgarrón de violencia, en un estado inicial invariado, y que reflejan, asimismo, el impacto de lo percibido en la sensibilidad del perceptor, como si sus membranas emocionales temblaran con la repentina presencia de un nuevo suceso, de una nueva evidencia¹⁰¹. La luz, la cal que hierve, son elementos que se pierden en el tejido de lo invisible:

«No existía otra luz que la de una gran sábana cuya urdimbre desconocíamos»¹⁰².

«Hay úlceras en la pureza, vamos
de lo visible a lo invisible».

«Lo invisible está dentro de la luz, pero, ¿arde dentro de lo invisible?
[...]

Es el que está despierto en mí cuando yo duermo. No ha nacido y, sin embargo, ha de morir»¹⁰³.

Jacob Böhme habla del *Ungrund* como oscuridad de la fuerza divina originaria, el Dios que nace en el relámpago de su oscuridad inicial, el «relámpago en que nace el espíritu oculto» (*Aurora*, X:52). El filósofo alemán añade en otro lugar: «Y la profundidad de la oscuridad es tan grande como la morada de la luz; y no están distantes una de la otra, sino juntas una con otra, y ninguna de ellas tiene principio ni fin». Según el discurso del teósofo, la luz (*Deus revelatus*) no puede brillar sino en la tiniebla (*Deus absconditus*)¹⁰⁴.

101 Cf. E. Moga, «La alegría de las lápidas: algunas consideraciones sobre la poesía epigráfica de Antonio Gamoneda», en M. Muelas Herraiz; Á. L. Luján Atienza (coord.), *Antonio Gamoneda, leer y entender la poesía*, o.c., p. 145.

102 A. Gamoneda, *Lápidas*, en *Esta luz*, o.c., p. 246.

103 A. Gamoneda, *Arden las pérdidas*, ib., pp. 430, 462.

104 También Schelling habla del «rayo de luz oculto» que surge de la oscuridad de lo profundo: «Porque precisamente no siendo este ser (de la naturaleza inicial) más que el fundamento eterno de la existencia de Dios, debe de contener dentro de sí mismo, aunque encerrado, al ser de Dios, al modo de un rayo de vida iluminando la oscuridad de lo profundo. Pero el ansia, despertada por el entendimiento, se esfuerza desde ese momento por retener el rayo de vida prendido dentro de sí y por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre un fundamento. Por ello, en cuanto que el entendimiento o la luz dispuesta en la naturaleza inicial excita al ansia que aspira a volver a sí misma y la

Hay una luz que mata y, al mismo tiempo, da a ver. En este sentido, Louis Massignon, en el curso de una íntima experiencia mística, confiesa que «iba a morir: alba espiritual creciente, claridad serena, incitándome a renunciar a todo»¹⁰⁵; María Zambrano, de forma similar, nos habla de «una muerte aurora, señal del sacrificio aceptado»¹⁰⁶; el poeta René Char de una «muerte luminosa»¹⁰⁷ y Michel de Certeau, que había estudiado con Massignon, de una «muerte deslumbrada»¹⁰⁸. Estas formas de sacrificio son llevadas a los ojos: «ojo cegador donde la luz es sólo la extensión» (Lezama Lima)¹⁰⁹, «la luz nunca vista» (Zambrano)¹¹⁰, «éxtasis blanco» (Certeau). Absorción de la vista en la visión. En cualquier caso, esta luz, a la vez iluminadora y aniquiladora, constituye un: «Despertar de la conciencia utópica, ese preaparecer opera, realmente, un despertar: el despertar, que pertenece tanto a la luz que comienza como a la sombra que retrocede y cuyo retroceso –hueco, vaina, vacío– es la matriz de todo lo que en la luz se constituye. La luz es lo primero que se constituye en y desde la sombra originaria»¹¹¹. «La luz es –según tan bellamente escribe Lezama Lima– el primer animal visible de lo invisible»¹¹².

.....

empuja a la escisión de las fuerzas (a abandonar la oscuridad), y precisamente en esta separación hace levantarse a *la unidad escondida de lo que está escondido –el rayo de luz oculto–*, así surge por primera vez algo concebible y singular [...]. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte, Rubí: Anthropos, 1989, p. 173 [361]. (La cursiva es nuestra).

105 L. Massignon, «La visita del Extranjero», en J. A. Antón Pacheco (ed.), *L. Massignon, 1908-2008: Cien años de la visita del Extranjero*, o.c., p. 15.

106 «Hombre verdadero: José Lezama Lima» (1977), en M. Zambrano, *La Cuba secreta y otros ensayos*, Madrid: Endymion, 1996, pp. 176, 180.

107 «Dételle-moi mort éclairante». R. Char, *En trente-trois morceaux*, XXXII, en *Œuvres poétiques complètes*, o.c., p. 779.

108 M. de Certeau, «Éxtasis blanco», o.c., p. 316.

109 J. Lezama Lima, «El pez y los ojos», *Fragmentos a su imán*, Barcelona: Lumen, 1978, p. 77.

110 M. Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 1993, p. 117.

111 Lezama, sobre *Las Soledades*, proyecta la metáfora de la *noche oscura* en lo que él considera una complementariedad textual: Góngora/San Juan: «Faltaba a esa penetración de luminosidad la noche oscura de san Juan, pues aquel rayo de conocer poético sin su acompañante noche oscura, sólo podría mostrar el relámpago de la cetrera actuando sobre la escayolada. Quizás ningún pueblo haya tenido el planteamiento de su poesía tan concentrado como en ese momento español, en que el rayo metafórico de Góngora necesita y clama, mostrando dolorosa incompletitud, aquella noche oscura envolvente y amistosa [...], será la pervivencia del barroco poético español las posibilidades siempre contemporáneas del rayo metafórico de Góngora envuelto por la noche oscura de san Juan.» J. Lezama Lima, «Sierpe de Don Luis de Góngora», en J. Lezama Lima, *Los grandes todos*, Montevideo: Arca, 1968, pp. 204 y 209.

112 J. Á. Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red*, precedido de *La piedra y el centro*, Barcelona: Tusquets, 1991, pp. 63-4. Esta célebre frase lezamiana es asimismo citada, entre otros, por Juan Goytisolo y Antonio Gamoneda.

«Acepta tu extravío, entrégate a la luz:
la luz es el comienzo de la causa invisible»¹¹³.

«No están vivos ni muertos; en sus ojos no hay distinción entre lo visible y lo invisible»¹¹⁴.

Las palabras visionarias de René Char y de Antonio Gamoneda con las cuales hemos comenzado este escrito iluminan nuestro acercamiento a la experiencia vital del compositor canadiense Claude Vivier (1948-1983). Un narrador, un músico que toca el sintetizador, utilizando un vocoder, explica un episodio que Claude Vivier revela, como un sueño, en una carta que escribió a uno de sus amigos de Montreal. Nos referimos a *Glaubst du an die Unsterblichkeit der Seele?* («¿Crees en la inmortalidad del alma?», 1982-83), su última composición musical para coro, 3 sintetizadores y 2 percusionistas, que Vivier escribió poco antes de su muerte y que dejó inacabada. En ella hay pasajes que presagiaban, de forma inquietante, su prematura muerte. En 1982, en un estado de desamparo interior, Vivier fue a vivir a París donde comenzó a relacionarse fugazmente con prostitutas. Esta costumbre lo llevó a tal grado de abandono en la abyección, que día a día se iba relacionando con prostitutas de peor ralea; en algún momento de esta senda de autodestrucción —que se presume buscada, esperada, como una forma de despojamiento y anonadamiento místicos de sí mismo—, una amiga le aconsejó que fuera más prudente al respecto. Según parece, Vivier no hizo caso alguno. El 7 de marzo de 1983 encontraron su cuerpo en la habitación de un arrabal parisino, donde había permanecido muerto durante cinco días; un prostituto lo había apuñalado brutalmente. En *Glaubst du an die Unsterblichkeit der Seele?* el protagonista es el propio compositor. El narrador sube al metro y se siente atraído por un joven que, al verlo, reconoce temerosamente. El muchacho lo aborda, se sienta junto a él y comienza a conversar; el joven le dice que es él quien le quitará la vida. Saca de su chaqueta negra un puñal, «y lo golpea en mi corazón». Allí termina la puntuación. Una de las últimas composiciones de Vivier, de sobrecogedora belleza, escrita para mezzo-soprano y conjunto fue *Wo bist du Licht!* («¿Dónde estás, luz?», 1981), en la que la voz de la mezzo-soprano repite la frase que le da título en un búsquedas desesperada por encontrar lo que María Zambrano (*Claro del bosque*) denomina la luz que está en lo alto: «Hay que dormirse arriba en la luz.» Un extraño magnetismo de la luz que aniquila y abre a la visión. *In Nomine Lucis. Alla memoria di Franco Evangelisti* («En nombre de la luz», 1974), para órgano solo, del compositor italiano Giacinto Scelsi, o *Wo bist du Licht!* («¿Dónde estás, luz?», 1981), del quebequés Claude Vivier, pueden ser su expresión en el campo de la materia sonora.

113 A. Gamoneda, «Sucesos», en M. Muelas Herraiz; Á. L. Luján Atienza (coord.), *Antonio Gamoneda, leer y entender la poesía*, o.c., p. 226.

114 A. Gamoneda, «Notas para un diccionario apócrifo», *Mudanzas*, en *Esta luz*, o.c., p. 542.

Wo bist du Licht! es una representación de sonido sorprendente del ser humano desesperado buscando un rayo de luz y una respuesta a sus preguntas en un mundo donde prevalecen la oscuridad y el mal¹¹⁵. Un solista canta el texto de un poema, acompañado por una orquesta de cuerda e instrumentos de percusión, mientras que en su voz se superponen textos hablados que destacan sus observaciones. En Francia, Vivier había estudiado dirección de orquesta bajo la férula de Paul Méfano. Sus composiciones de este periodo abordan ya los temas que permanecerán en el corazón de sus preocupaciones posteriores: la infancia, la soledad, el amor, la introspección, la muerte y la inmortalidad. No resulta sorprendente pues que Vivier afirmara más tarde sentirse particularmente cercano a Gustav Mahler por su «sensibilidad exacerbada», su «sentimentalismo excesivo» y, al mismo tiempo, su profundo deseo de una pureza «cuasi libidinal».

En *Filosofía y poesía*, María Zambrano es rotunda en cuanto al sentido de la muerte como condición para el amor verdadero: «El amor, al igual que el conocimiento, necesita de la muerte para su cumplimiento. El amor por quien se propaga la vida [...] Este es, creemos, el fundamento de toda mística: que el amor que nace en la carne (Todo amor “primero” es carnal) tiene, para lograrse, que desprenderse de la vida.»¹¹⁶ «Ese amor –aclara Águeda Pizarro en diálogo con la pensadora–, amor hecho de luz, es la razón, el pensamiento para los sufíes, a quienes tú estudiaste y a quienes yo vi en las palabras de mi padre, se manifiesta el pensamiento platónico y el poético [...]»¹¹⁷. «El que ha encontrado, en el fondo de su propio mal, una carencia –escribe Louis Massignon–, en el fondo de su culpa un alivio liberador, el deseo de otra cosa que eso, la “desgarradora pureza”, aquél, degusta la muerte de amor divino que perfora el corazón»¹¹⁸.

115 Claude Vivier compuso *Wo bist du Licht!* en 1981, en respuesta a un encargo de la Société Radio-Canada. Esta obra concebida para una mezzo-soprano, 20 cuerdas, un conjunto de percusión y cinta magnética, fue creada el 26 de abril de 1984 en Montreal, durante un concierto de la SMCQ con la mezzo-soprano Jocelyn Fleury Coutu, bajo la dirección de Serge Garant. El compositor Michel Gonnevile describe esta obra de veinte minutos como «una larga melodía continua, una meditación sobre el dolor humano. En esta composición, Vivier superpone el texto cantado del poema «Der blinde Sänger» (El cantante ciego) de Friedrich Hölderlin sobre otros tres textos hablados (en cinta magnética), que Vivier describe como sigue:

(1) «Un texte rempli d’émotion qui est extrêmement important pour l’Amérique : le dernier discours de Martin Luther King et l’enregistrement sur le vif de l’assassinat de Robert Kennedy. (2) Un texte abstrait, sans signification [langue inventée]. (3) Un texte décrivant froidement des tortures. Ce texte est extrêmement fort sur le plan émotionnel, en partie parce qu’il est débité sur un ton presque neutre par deux annonceurs à la radio. Le texte de Hölderlin “Der blinde Sänger” contient en lui le secret de mon œuvre. Un vieil aveugle se souvient de son passé, images visuelles merveilleuses; verdure, les ailes des nuages, etc. Le présent est évoqué par des images auditives violentes : tonnerre, tremblement de terre. Il recherche la lumière, la liberté, la mort peut-être....».

116 Cit. Á. Pizarro, «Encuentro con María Zambrano», en *María Zambrano. La hora de la penumbra, República de las Letras*, 84-85 (segundo trimestre, 2004), p. 172.

117 Ib.

118 L. Massignon, «Carta X (vigilia de Navidad, 1956) de la Badaliya», en J. F. Six (dir.), *Louis Massignon*, París: Éditions de l’Herne, 1970, p. 517.

Esta tradición mística de vincular la visión interior a la extinción de las cosas vistas, al apagamiento de las imágenes¹¹⁹, llega hasta la razón poética del pensamiento de María Zambrano, tal como se desprende de los siguientes fragmentos:

«El poeta [místico], perdido en la luz, errante en la belleza, pobre por exceso», «nada en la abundancia, en el exceso... Perdido en la riqueza, ciego en la luz»¹²⁰.

«Una llama que funde el sentido hasta ese instante ciego con su correspondiente ver [...]»¹²¹.

«Parece que sea la ceguera inicial la que determine la existencia de los ojos [...]. Y los ojos no son bastante numerosos [...]. El que mira es por lo pronto un ciego que no puede verse a sí mismo. Y así busca siempre verse cuando mira, y a la par se siente visto: visto y mirado por seres como la noche, por los mil ojos de la noche que tanto le dicen de un ser corporal, visible, que se hace ciego a medida que se reviste de luminarias centelleantes. Y le dicen también de una oscuridad, velo que encubre *la luz nunca vista*. [...]»

Y la sombra de esas alas planeará siempre sobre la cabeza del ser que anhela la visión que le ve, y que vela sus ojos cuando, movido por este anhelo, mira. [...]

Y aparecen las alas del Querubín, sembradas de innumerables, centelleantes ojos. Un ser de las alturas, de la interioridad de los cielos de la luz, que aquí sólo en imagen se nos da a ver; alzadas las alas, inclinada la cabeza, imponiendo santo temor al *anhelo de visión plena en la luz* que centellea en los ojos de la noche»¹²².

El reposo en la luz que mata. La luminiscencia abisal es la que hace del poeta ciego-vidente, alumbramiento-aniquilación de sí mismo; dormir bien ebrio, en la luz:

119 Sobre este tema se pueden consultar nuestros artículos: «Ojos aniquilados: ceguera reveladora y apagamiento de las imágenes en el cine de Angelopoulos, Bresson, Kiarostami, Majidi, Sokurov», *Convivium. Revista de Filosofía*, n.º 22 (2009), pp. 195-218; «El ver que excede la vista en Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Godard», *Convivium. Revista de Filosofía*, n.º 24 (2011), pp. 139-62; «El desierto de la no-imagen y las ruinas de la *annihilatio* en el cine de Kiarostami, Mehrjui y Raisian», *Mundo Iranio*, n.º 0 (enero 2012), pp. 23-32.

120 M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, o.c., pp. 63-4.

121 M. Zambrano, *Clara del bosque*, o.c., «La visión – La llama», p. 51.

122 Ib., «Los ojos de la noche», pp. 117-8. (La cursiva es nuestra).

«Su propia vida, en una lenta, implacable aniquilación de sí misma, siguió expresándola. La vida de las metamorfosis imposibles y de los caminos sin fin.

Todo se iba deshaciendo en la desnudez absoluta de la visión. [...] El 13 de mayo de 1871 [Rimbaud] había escrito a Georges Izambard: “Ahora me encrapulo lo más posible. ¿Por qué? Quiero ser poeta y trabajo para hacerme *Vidente* [...]. Se trata de llegar a lo desconocido por el desorden de todos los sentidos [...]. Yo es otro”. Y, dos días después, a Paul Demeny: “Digo que es necesario ser *vidente*, hacerse *vidente*. El poeta se hace *vidente* por un largo, inmenso y razonado desorden de todos los sentidos”.

Así había entrado, muy pronto, en la videncia, en la luz o el fulgor de la tiniebla donde se forma la ceguera del que ve. En el lugar donde las imágenes se disuelven y al desaparecer destellan. Tal es el punto extremo de la poesía o de la visión»¹²³.

Jean-Luc Marion nos recuerda que existe una estrecha relación entre el vidente y la extinción del que mira en la propia experiencia de la visión de lo «invisto» («*invisto*»):

«Sin duda, no basta con ver [...]. El pintor ve más que lo visible, como el ciego, pintor y vidente por excelencia. El pintor deja que su mirada yerre oscuramente más acá de lo visible, planta su mirada bajo la línea de visibilidad, la orienta por debajo de la línea de flotación de lo visible. [...] El pintor obra antes de la creación de la primera luz».

«[...] Nadie puede ver sin morir»¹²⁴.

Tal como apunta el escritor Pierre Michon: «[...] el absoluto y lo visible, lo absoluto oculto, pero claro en el corazón de lo visible»¹²⁵. O también el cineasta Manoel de Oliveira con relación a su bello filme *Amor de perdição* (1978): «O cinema é a combinação do espaço visível com o espaço invisível. Eu não podia seguir o Simão e a Mariana para o fondo do mar, para a norte. Tenho que ficar no que se vê. Não posso ficar com os corpos. Posso ficar com as cartas»¹²⁶.

123 J. Á. Valente, «Rimbaud in terra incognita», en *La experiencia abisal*, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2004, p. 62.

124 J.-L. Marion, *El cruce de lo visible*, Castellón: Ellago, 2006, pp. 56-7, 123.

125 P. Michon, *Mitologías de invierno*, «Bertrán», en *Mitologías de invierno. El emperador de Occidente*, Barcelona: Alfabia, 2009, p. 82.

126 «Una entrevista com Manoel de Oliveira», por João Bénard da Costa, en M. de Oliveira; J. B.

El blanco de la luz que horada, que consume los cuerpos, la luz que mata. Ver es no ver. Entrar en la cegadora plenitud de la luz. Así lo explica san Juan de la Cruz que recurre a la imagen del deslumbramiento provocado por el sol para explicar que el resplandor del ser divino rebasa hasta tal punto las posibilidades de aprehensión del espíritu humano que sólo el conocimiento oscuro proporcionado por la fe permite acercarse a él. La fe, participación imperfecta, y, por lo tanto, oscura, de luz sobrenatural, de cara a la razón humana es portadora de tal claridad –debido a la alteza de las verdades reveladas y a la propia imperfección del alma–, que su efecto es deslumbrante, engendrador de tinieblas en ella, que se ve, así, privada de su luz natural:

«De aquí es que para el alma esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva [y vence] lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva de manera que antes la ciega y priva de la vista que se la da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva [...]».

«[...] La fe es noche oscura para el alma, y desta manera la da luz, y cuanto más la oscurece más luz la da de sí, porque cegando la [da] luz [...]»¹²⁷.

2. MUERTE DEBIDA A UN EXCESO DE BLANCO Y A UNA CONSUMACIÓN DE LA LUZ

«De este ver potencialmente devorador, hasta los límites de un “éxtasis blanco”, Michel de Certeau conocía tanto la fascinación como los peligros; una transparencia cegadora excesiva, la disolución de toda una zona de oscuridad, “de todos los detalles testarudos, las manchas de sombra, los restos de noche” que él amaba. También, el ver místico crea a su vez una escenografía del pensamiento que puede tender al desvanecimiento luminoso y fusional de su objeto, al “ver a Dios, es finalmente no ver *nada*”»¹²⁸:

«Según lo que escriben [nuestros autores] [...], la visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas. [...] Afirman que cuanta más visión hay, tantas menos cosas se ven; que una crece a medida que las otras se borran. Por nuestra parte, suponemos que la vista mejora al conquistar los objetos. Para ellos se perfecciona al perderlos. Ver a Dios, finalmente, es no ver *nada* [...]».

da Costa, *Manoel de Oliveira*, Lisboa: Cinemateca Portuguesa, 1981, p. 110.

127 San Juan de la Cruz, *Subida*, II:3:1, II:3:4. (El subrayado es nuestro).

128 Ch. Buci-Glucksmann, «Effets d'ombre: le dernier séminaire», en L. Giard (dir.), *Michel de Certeau*, o.c., pp. 169-77, en concreto p. 172.

Suprime lo que no ve, y suprimirá también lo que sí ve. Entonces se crea un gran *deslumbramiento ciego*, una extinción de las cosas vistas.

Ver es devorador [...].

Es cierto, es terrible ver. La Escritura dice que no se puede ver a Dios sin morir. Sin duda, con esto quiere decir que ver supone la aniquilación de toda cosa vista [...].

[...] Una *escatología blanca*, que suprime y “confunde” todos los secretos. [...]

Precisamente eso sería el *deslumbramiento del fin*: una absorción de los objetos y los sujetos en el acto de ver. [...] Una *luz sin límites*, sin diferencia, de alguna manera neutra y continua. No es posible hablar de esto sino en referencia a nuestras queridas actividades, que allí se aniquilan.

Es comprensible que el miedo se mezcle con la fascinación, entre los caminantes que partieron en busca de la visión. [...] Me imagino que esos peregrinos buscan lo que son porque están seguros de no encontrar. Y de pronto, un buen día, un *día enceguecedor*, les ocurre. Si salen adelante, en lo sucesivo llevan esa *muerte deslumbrada*, mudos por haber visto sin habérselo propuesto. [...] Entonces se insinúa la captación de lo que *es* sin nosotros, la *blancura que excede toda división*, el éxtasis que mata la conciencia y extingue los espectáculos, una *muerte iluminada*, un “*feliz naufragio*”, dicen los Antiguos»¹²⁹.

«*La laboriosa espera ante los guardias permite ver al fin “un resplandor que, inextinguible, sale por la puerta de la Ley”*¹³⁰? Esta claridad, alusión kafkiana a la *Shejíná* de Dios en la tradición judía, podría ser quizás *el fulgor de un deseo venido de otra parte*. Pero no se entrega ni al trabajo ni a la edad. Es testamentaria: un beso de la muerte¹³¹,¹³².

129 M. de Certeau, «Éxtasis blanco», o.c., pp. 313-6. (A excepción del término *nada*, el resto de cursivas son nuestras).

130 «Finalmente su vista se debilita y ya no sabe si en la realidad está oscureciendo a su alrededor o si lo engañan los ojos. Pero en aquellas penumbras descubre un resplandor inextinguible que emerge de las puertas de la Ley.» F. Kafka, «Ante la Ley», *Narraciones y otros escritos. Obras completas III*, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2003, pp. 192-3.

131 Sobre la muerte por un beso como símbolo de la unión con Dios en la tradición judía véanse M. Fishbane, *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle; Londres: University of Washington Press, 1994. Véase a su vez M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*, Madrid: Siruela, 2005, p. 81.

132 M. de Certeau, *La fábula mística*, siglos XVI-XVII, o.c., p. 12. (El subrayado es mío).

Desde la oscuridad de la noche a la blancura de las azucenas. José Ángel Valente recupera este bellísimo texto de Michel de Certeau, y añade:

«Por supuesto, se llega al ver desde una inmersión en el no ver. Se llega así al punto cero, al punto oscuro que ha de ser iluminado por la ceguera. La ceguera es la mirada del vidente, del que realmente ve. Teoría del no ver que está muy bellamente ilustrada en la deposición del padre Martín de San José, quien recuerda cómo, en cierta ocasión, pidiendo a Juan de la Cruz el fraile que le acompañaba que se detuviesen para ver unos palacios ante los que todos se detenían con admiración, él contestó: “Nosotros no andamos por ver, sino por no ver”»¹³³.

Esta «mística realizada» por medio de la luz blanca sobre el blanco (Dreyer), el «**éxtasis blanco**» (Certeau) que conlleva la desaparición de las cosas vistas, está ya en María Zambrano expresado por medio de la imagen del «desierto de blancura sin fronteras», del «blanco, como nada»:

«Para mirar hay que dejarse algo invisible adentro, encerrado, y salir hasta la superficie, hasta donde es imposible avanzar más; es el primer ímpetu del mirar; después se aprende a retroceder, para poder ver mejor. [...] Al mirar prescindimos de lo más hondo de nosotros mismos, de ese alguien innombrado; la víctima, el sacrificado a la luz».

«Y ahora, ya conocía aquel desierto, aquella blancura sin fronteras.»

«Se encaminaron hacia la salida, pero antes ella le hizo detenerse sin hablar palabra ante los Zurbarán en la Gran Galería, “La Naturaleza Muerta”, con su mantel blanco, blanco, como nada, y ¡el pan!, pintados o transubstanciados en materia imperecedera. Y el blanco del hábito del santo en contemplación: ¿de dónde venía ese blanco?, salía de sí mismo, no era luz recibida, refleja»¹³⁴.

«El blanco, [...] a donde todos los colores van a dar [...]. La inmensidad del blanco, la infinitud de un blanco que se hace así blancura. Esa blancura [...] que era invisible. [...] Ese absoluto de la blancura [...]»¹³⁵.

133 J. Á. Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red*, precedido de *La piedra y el centro*, o.c., p. 81, n. 5; id., *La experiencia abisal*, o.c., pp. 71-2.

134 M. Zambrano, *Delirio y destino*, Madrid: Mondadori, 1989, pp. 18, 21, 154.

135 M. Zambrano, *Algunos lugares de la pintura*, o.c., p. 143.

La escritura dice que no se puede ver a Dios sin morir. ¿Es posible que una tumba vacía –la que Antígona (Zambrano) excava con sus ojos; la que Thomas (*Thomas el oscuro*, Maurice Blanchot) excava con sus manos– sea el único lugar donde la visión les sea dada? ¿Es necesario ser fulminado para poder ver (Ibn al-‘Arabī)? Puesto que: «El que Me ve, y sabe que Me ve, no Me ve» (Ibn al-‘Arabī). ¿El Otro sólo puede obrar en la muerte? «Quien ve a Dios muere» (Maurice Blanchot)¹³⁶. La revelación comporta la extinción de la cosa vista; la visión se recobra con la muerte que la posibilita: «**¿Se recobra en la muerte la vista?**» (Edmond Jabès)¹³⁷.

«Recorrió hace poco, con inolvidables amigos, estos lugares en busca de imágenes, y más que imágenes –creo– encontramos el secreto de la imagen, su luz honda y más íntima, su figura interior, sus más recónditos perfiles. Fuimos a ver –me digo– y hallamos lo no visible. ¿Habremos sabido capturarla? Plenitud oscura de la visión»¹³⁸.

El artista contemporáneo no es menos sensible a este fulgor ciego de la mirada interior, tal como muestran las palabras del pintor Bram van Velde y del cineasta Jean-Luc Godard:

«La pintura es un ojo, un ojo cegado que continúa viendo, que ve lo que lo enceguece.» «No es fácil ver.» «Mi pintura es también un aniquilamiento. [...] La vida no está en lo visible. La tela me permite volver visible lo invisible»¹³⁹. «La pintura debe conservar el misterio. La pintura es el guardián del misterio»¹⁴⁰.

«Ya no tengo ganas de ver claro»¹⁴¹.

En el límite de esta escritura de miradas sobre el cuerpo nace la estructura oximorónica propia de la mística. La mirada escucha, como en eco de una Voz presente-ausente, in-

136 M. Blanchot, «La literatura y el derecho a la muerte», en *La parte del fuego. La literatura y el derecho a la muerte*, Madrid: Arena Libros, 2007, p. 290.

137 E. Jabès, *El regreso al libro* en *El libro de las preguntas*, Madrid: Siruela, 2006, p. 355.

138 J. Á. Valente, «Las insulas extrañas», en *La experiencia abisal*, o.c., p. 71.

139 «Pintar –afirma Michel Henry– es un hacer-ver, pero ese hacer-ver tiene por objetivo hacernos ver lo que no se ve y no puede ser visto. Por otra parte, los recursos de que dispone ese hacer-ver y que pone en marcha para darnos acceso a lo Invisible, los medios de la pintura, pues, se hunden también en la Noche de esa subjetividad abisal en la que ningún rayo de luz puede deslizarse y que ninguna aurora disipa jamás.» M. Henry, *Ver lo invisible*, Madrid: Siruela, 2008, p. 23.

140 Ch. Juliet, *Encuentros con Bram van Velde*, México: Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 29, 52, 53, 57.

141 *Je vous salue, Marie* (Yo te saludo, María), 1984, Jean-Luc Godard.

|

comprendible y como en exceso del decir, que solo la música silenciosa de las frases puede restituir. Todo un «arte del callarse» que en la elocuencia muda del texto hace ver un rostro, un cuerpo, hasta alcanzar una especie de semiótica del silencio¹⁴².

Los ojos son eclipsados por la propia mirada. «Se trata de ver mirar a nuestro ojo aquello que lo abre y que se eclipsa en esta abertura»¹⁴³. La mirada puede volver loco: «La experiencia de la mirada es una sorpresa del objeto. La mirada del otro excluye la posesión de una imagen. Quita visión, deslumbra, ciega»¹⁴⁴. La mirada implica la pérdida del objeto. La visión hace desaparecer lo visible y los objetos, el éxtasis blanco, este límite absoluto. En palabras de Edmond Jabès: «La cegadora evidencia, para el judío, es la ausencia; es Dios invisible, es la invisibilidad de Dios, la letra en su blancura primera, inmaculada, ilegible; la voz en la que ella se destruye. [...] Dios no sabría ser más que El que borra la borradura»¹⁴⁵.

Pierre Michon los resume muy bien en uno de sus relatos breves que versa sobre doncellas que anhelan la visión del Rostro y mueren en Él... inmaculadas y espléndidas:

«Dice: “Lo verás cuando estés muerta, como todos nosotros en este mundo” [...].

Comulgan vestidas de blanco. [...] Se arrodillan, Patricio es muy grande sobre ellas, reciben de su mano el cuerpo del Prometido. Ya están en Su presencia, aunque Él permanezca escondido. Han cerrado los ojos; Brigid, al abrirlos, sólo ve el rostro impasible del rey. Eso es todo. Salen al sol de mayo y, bajo este sol, una tras otra se desploman: una, sobre los peldaños; la otra, sobre el sendero; Brigid, cerca del rosal. Una tiene la cabeza entre su brazo; la otra, en el polvo del camino; Brigid, hacia el cielo con los ojos completamente abiertos. Están impecablemente muertas. Contemplan la cara de Dios»¹⁴⁶.

¹⁴² Véase Abbé Dinouart, [Joseph Antoine Toussaint], *L'Art de se taire, principalement en matière de religion* (1771), s.l.: Jérôme Millon, 1987, y la introducción que acompaña la reproducción del texto: Jean-Jacques Courtine y Claudine Haroche, «Silences du langage, langages du visage à l'âge classique», pp. 13-54 [trad. cast.: Abate Dinouart, *El Arte de callar*, Madrid: Siruela, 1999].

¹⁴³ J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*, Madrid: Trotta, 2006, p. 19.

¹⁴⁴ Cf. M. de Certeau, «Nicolas de Cues: Le secret d'un regard», *Traverses*, n.º 30-1 (marzo 1984), p. 81.

¹⁴⁵ E. Jabès, «La voix où elle s'est tue», en L. Giard (dir.), *Michel de Certeau*, o.c., pp. 240-1.

¹⁴⁶ P. Michon, *Mitologías de invierno*, «Fervor de Brigid», en *Mitologías de invierno. El emperador de Occidente*, o.c., pp. 36-7.

Ojos de luz calcinados. Ver en la tumba del ojo ¿Puede un «ángel ciego» (Rilke)¹⁴⁷ convertirse en el guía para unos ojos deslumbrados por «la locura de la luz» (Blanchot)¹⁴⁸? ¿Cómo conciliar «la ceguera inicial que determina la existencia de los ojos» con la imagen de «las alas del Querubín, sembradas de innumerables, centelleantes ojos» (M. Zambrano)?¹⁴⁹ «Dichosa muerte, dichosa sepultura» (J.-J. Surin)¹⁵⁰, «la gran muerte» que sobreviene con la irrupción del ángel de lo invisible (Rilke visionario, en su estancia en Toledo)¹⁵¹, «una muerte aurora, señal del sacrificio aceptado» (M. Zambrano) ...; esto es, cuando la gruta

147 [...] Como si un ángel, que abarcara todo el espacio, se hubiera vuelto ciego y sólo pudiera mirar dentro de sí mismo».

148 La «locura de la luz» reveladora para Blanchot: «Yo la veo, esta luz fuera de la cual no hay nada». Esa verdad revelada —a través de la locura de la luz— se trata del reconocimiento tajante, duro, descarnado, y al mismo tiempo liberador, de la propia muerte. Es el hombre —encandilado por el resplandor de la fatalidad, a la que decide ver de frente aunque lo enceguezca— el que admite su propia fecha de vencimiento. Lo experimenta Borges cuando dice que «la vida es la muerte que llega». Otra variante de la misma perplejidad aparece en el texto *El instante de mi muerte*; allí, un joven a punto de ser fusilado por un pelotón nazi, siente —frente a la inminencia de su desaparición— un repentino e inexplicable arrebato de bienestar a través de la muerte como liberación: «Sé —lo sé— que aquel al que ya apuntaban los alemanes, no esperando más que la orden final, experimentó entonces un *sentimiento de ligereza* extraordinaria, una especie de beatitud (nada feliz, sin embargo), ¿alegría soberana? ¿El encuentro de la muerte con la muerte? [...] Quizás él era súbitamente invencible. *Muerto-inmortal. Quizás el éxtasis*. Más bien el sentimiento de compasión por la humanidad sufriente, la dicha de no ser inmortal ni eterno.» M. Blanchot, *El instante de mi muerte*, o.c., pp. 19-20. (La cursiva es nuestra).

149 M. Zambrano, *Claras del bosque*, o.c., pp. 117-8.

150 J.-J. Surin, «De l'abandon intérieur, pour se disposer à la perfection de l'Amour Divin», *Cantiques Spirituels*, o.c., cánt. V, 25-26. Cit. en M. de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, ed. establecida por L. Giard, Buenos Aires; Madrid: Katz, 2007, p. 362.

151 Al principal habitante de las *Elegías* lo encuentra en Toledo: es el ángel. Pero no el ángel doncel de la imaginería religiosa, sino un ángel-pájaro que surca sin descanso el mundo de los vivos y el de los muertos. El «ángel» de las *Elegías* no tiene nada que ver con el ángel del cielo cristiano (más bien con las figuras angélicas del Islam). Pero el poeta, que teme al ángel, ahora su vuelo sin barreras, su presencia sucesiva en el anverso visible y en el reverso invisible de la realidad. Rilke encuentra en Toledo la patria natural de los ángeles. Porque Toledo es, dirá el poeta, una «ciudad del cielo y de la tierra», una ciudad «donde convergen las miradas de los vivos, de los muertos y de los ángeles». «El ángel de las *Elegías* —escribirá Rilke el año anterior a su muerte (Cartas desde Muzot)— es la criatura en la que esa transformación de lo visible en lo invisible, que nosotros tratamos de realizar, resulta ya plenamente consumada. El ángel de las *Elegías* es un ser que garantiza que en lo invisible pueda reconocerse el más alto grado de la realidad.» R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, ed. bilingüe, trad. y pról. de J. M.ª Valverde, 2.ª ed., Barcelona: Lumen, 1984, p. 13 (prólogo). Rilke habla de una «equivalencia interior (*inneres Äquivalent*)»: «En el paisaje español, en Toledo, las cosas externas —torre, montaña, puente— tienen, con una intensidad inaudita, insuperable, una equivalencia interior, tal como uno hubiera querido representárselas. Aparición y visión del objeto se producen a un tiempo, como si a cada objeto correspondiera un mundo interior, como si un ángel, que abarcara todo el espacio, se hubiera vuelto ciego y sólo pudiera mirar dentro de sí mismo.» Cf. A. Pau Pedrón, *Rilke en Toledo*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 6, 59, 60, 76, 110, 111. En este sentido, Heidegger (*Holzwge*) cita una carta de Rilke de 1925, poco antes de su muerte: «Somos las abejas de lo invisible. Locos de amor y desesperados, buscamos la miel de lo visible, con el fin de almacenarla en la gran colmena dorada de lo Invisible.»

que se cava en el propio seno, finalmente, abre la visión: «La luz hiere debajo de mis párpados», dice el verso de Antonio Gamoneda¹⁵²; «Mi rostro hiere en las manos del escultor ciego.»¹⁵³ La raíz, por lo tanto, es el miedo, es la contemplación de la muerte, es el miedo de la muerte. Esta es la constante de la escritura del poeta a lo largo de su vida, y configurará lo que él mismo ha definido como su peculiar «poética de la muerte»¹⁵⁴. La muerte no le importa al peregrino querúbico de Silesius, el caminante absoluto, el andador de la nada, porque de algún modo es la meta de su andadura eterna.

Llevándolo al contexto secular del arte, en el campo musical, quedaría tipificado a través de la figura de una mujer que muestra la senda del *exitus* de este mundo desde el único lenguaje que les es dado para hacerlo: la voz (del cuerpo excedido). Ella representa la búsqueda de la liberación en vida por medio de la muerte simbólica. Se trata de la mezzo-soprano Magdalena Kožená (vestida de luminoso blanco: *cuerpo-sudario-de-luz*) interpretando el *Lied* «Ich bin der Welt abhanden gekommen» («**He abandonado el mundo**», *Rückert-Lieder*, Gustav Mahler; Orquesta del Festival de Lucerna, 2009, dir. Claudio Abbado), una de las cinco canciones *Rückert-Lieder* (1901-1904) de Gustav Mahler, que se basan en poemas del orientalista alemán Friedrich Rückert (1788-1866). El fin de la muerte simbólica es destruir el propio cuerpo y en él todo lo que lo une a la vida para que en este vacío acontezca la visita del Extranjero. Ese vestido blanco de la mezzo-soprano, sudario de luz, se convierte, tal como escribe Jean Louis Schefer, en: «[...] Ese paño blanco lavado bajo nuestros ojos y que ya ha comenzado –por más lejos que estemos– a depositar el velo de un sudario sobre nuestro pecho. [...] Es ese pañuelo, ese sudario brillante sin huella que nadie osaría tocar»¹⁵⁵.

El *Lied* versa sobre el sacrificio de sí más allá del *tumulto* de este mundo. Toda la música de Mahler constituye una gnosis, filosóficamente clarificada, respecto al enigma de la muerte. La fe religiosa constituye el requisito del esclarecimiento gnóstico. Si se tienen oídos para escuchar lo inaudito, se oye la canción, la verdadera canción, la que es de suyo canción de la tierra, *Das Lied von der Erde*. Según sea tu muerte anticipada, la «muerte mística» de los místicos, así será tu Otra Vida. Y tu muerte será la coda de una vida que alcanza en ella su clave hermenéutica mayor, su pensamiento más concentrado. Todo lo que ha nacido debe morir. Eso es un imperativo vital. Tiene el carácter inexorable de un *factum-fatum*: fatalidad y destino. Nuestras obras son esbozos, borradores, preludios de esa canción que exige el tránsito de lo visible a lo invisible. Ello requiere de nosotros unos sentidos iluminados, una inteligencia despejada, un despertar más allá de todo límite del mundo.

152 A. Gamoneda, *Arden las pérdidas*, en *Esta luz*, o.c., p. 413.

153 A. Gamoneda, *Libro del frío*, en *Esta luz*, o.c., p. 371.

154 A. Gamoneda, preámbulo a *Sólo Luz* (*Antología poética 1947-1998*), Valladolid: Junta de Castilla y León, 2000, p. 8.

155 J. L. Schefer, *L'homme ordinaire du cinéma*, París: Gallimard, 1980, «Le suaire», p. 53.

En este sentido, en el contexto de la espiritualidad musulmana, la aspiración a la renuncia a este mundo (ár. *tark al-dunyā*, per. *tark-i dunyā*) para concentrarse en el otro mundo (*āhira*, llamado también *dīn*, religión). El tema que desarrolla el poema es el del retiro del mundo y la muerte espiritual (*Das geistliche Sterben*), en la tradición alemana del «muere antes de que mueras» (*Stirb ehe du noch stirbst*) del poeta religioso Angelus Silesius (1624-1677)¹⁵⁶. Se trata de «la muerte antes de la muerte del cuerpo» (*Stirb bevor du stirbst*) que representa una «preparación para la muerte». Corresponde al tema de la necesidad de la muerte del alma (*Abgestorbenheit*), del sujeto psicológico, para poder renacer como espíritu¹⁵⁷. La fórmula pertenece al poeta místico silesiano Abraham von Franckenberg (1593-1652), quien ya había dicho: «*Wer nicht stirbet, eh er stirbet, / Der verdirbet, eh er stirbet* (Quien no muere antes de morir, / se arruina antes de morir)». Aquí se halla ya la cascada de los tres *sterben* y el *verderben* (los cuatro *gestorben* en el poema que nos ocupa de Rückert)¹⁵⁸. En algunos círculos espirituales del siglo XVII, esta idea aparece con frecuencia. Así, por ejemplo, en la *Consolatio ad Baronissam Cziganeam* del poeta místico alemán Daniel Czepko von Reigersfeld (1605-1660) se lee: «La baronesa no puede morir porque ha muerto antes de su muerte, a fin de vivir cuando muera»¹⁵⁹. En el orbe islámico, así se muestra en la pasión de Ḥallāğ: «Mi vida ha disgustado a mi alma entre *esas ruinas que se desmoronan*. Matadme, dad a las llamas mis huesos perecederos.»¹⁶⁰; «mi reposo en mi sepultura»¹⁶¹. Asimismo, en los no menos conocidos versos de Ǧalāl al-Dīn Rūmī, autor al que Friedrich Rückert profesará manifiesta devoción traduciendo veinticuatro de sus *ghazal*-es al alemán e inspirándose en ellos para su propia obra lírica, se emplea este mismo recurso de la repetición que exhorta a la muerte voluntaria: «¡Moríos!, ¡moríos!, moríos de este amor. / ¡Si de este amor morís, todo espíritu seréis! / [...] / ¡Callad!, ¡callad!, el silencio es susurro de muerte. / Toda la vida está en esto: ¡sed una flauta callada!»¹⁶². El verso de Mawlānā Rūmī, «Dichoso el que está muerto antes de morir (*ey junak ān-rā ki pīš az marg murd*)», encuentra su eco en el «Dichoso el que muere de amar (Hereux celui qui meurt d'aimer)», verso con el que el poeta Aragon clama al final de *Le Fou d'Elsa*.

156 Cf. A. Silesius, *Il pellegrino cherubico*, ed. de G. Fozzer y M. Vannini, 2.^a ed., Cinisello Básamo: Paoline, 1992, IV:77, 81, p. 266: «Muere antes de morir (*Stirb, ehe du noch stirbst*) para que no puedas morir / Cuando debas morir. De otro modo, perecerás.»

157 Ib., IV:214, V:158, 221, 360.

158 Cit. en E. Susini (ed.), *Angelus Silesius: Le pèlerin chérubique*, 2 t., París: Presses Universitaires de France, 1964, t. II, p. 121, n. 77. Véase de nuevo la muerte espiritual (*Das geistliche Sterben*) en el *Kein Tod ist herrlicher...* (IV:103).

159 Cf. B. Gorceix, *Flambée et agonie: mystiques du XVII^e siècle allemand*, Sisteron: Présence, 1977, índice s.v. «mort (néant, mort à soi)».

160 L. Massignon (ed. y trad.), *Le Dīwān d’āl-Hallāj*, o.c., *qaṣīda X*, pp. 26 ss. (La cursiva es nuestra).

161 Ib., *qaṣīda IX*, p. 30.

162 Ǧalāl al-Dīn Rūmī, *Dīwān-i kabīr*, o.c., n.^o 636. Cf. el análisis de la muerte simbólica en la obra del místico persa en L. Anvar-Chenderoff, *Rūmī*, París: Médicis-Entrelacs, 2004, pp. 47-9.

La «excesiva luz» de san Juan de la Cruz, imagen que recogen María Zambrano y José Ángel Valente cuando hablan de la poesía mística, «con excesiva luz / en mis ojos» escribe Antonio Gamoneda¹⁶³, es, asimismo, la luz-ojo-tumba que aparece en la filmografía del cine clásico de trasfondo metafísico (Dreyer, Murnau, Robson, Tourneur), pero también, de forma más velada, en el cine del fantástico (Halperin, Mamoulian, Ulmer, Whale); una luz que sepulta los cuerpos, una «muerte que no es debida sino a un exceso de blanco y a una consumación de la luz»¹⁶⁴. El propio Jacques Tourneur, en términos semejantes a los del místico carmelita, afirmaba: «Cuanto menos se ve, más se cree»¹⁶⁵. Recordemos algunos ejemplos del cinematógrafo: el bellísimo plano del rostro de Joan Brooks (*La séptima víctima*, 1943, Mark Robson), aureolado de negro, que remite extrañamente al de Simone Simon (*La mujer pantera*, 1942, Jacques Tourneur), también muy iluminado, emergiendo de un halo oscuro. Es el «drama de la luz», la «herida de la luz»¹⁶⁶: el blanco del autosacrificio devoto de la esposa que, frente a la luz que procede fuera de campo, tiende a secar una pieza de ropa como si fuera su propio sudario (C. Th. Dreyer, *El amo de la casa [Du skal ære din Hustru]*, 1925)¹⁶⁷; el ojo en blanco de la joven Léone, intoxicada por el deseo de transitar a la muerte (*Vampyr*, 1932, Carl Th. Dreyer); la reveladora claridad lunar en la secuencia del asesinato en el cementerio de una joven enamorada (Tuulikki Paananen) vestida para la muerte (*amor est mors*) (*El hombre leopardo*, 1943, Jacques Tourneur); la blancura cegadora de la nieve final de *Al caer la noche* (*Nightfall*, 1957, Jacques Tourneur)¹⁶⁸.

La luz, que nos permite ver, no es en sí misma fácil de ver ni de mirar. El hacerla visible es lo propio de algunos filmes que hacen de ella un objeto de contemplación o un medio de expresión; también la ciencia de la iluminación, el arte de dominar la luz, ha caracterizado siempre a los grandes cineastas. Pero si el cine no nos da la presencia del cuerpo y no puede dárnosla, es quizá porque se propone otro objetivo: extiende sobre nosotros una «noche experimental» o un espacio blanco, opera con «granos danzantes» y un «polvo luminoso», impone a lo visible un trastorno fundamental y al mundo una suspensión que contradicen toda percepción natural. Lo que así produce es la génesis de un «cuerpo desconocido» que tenemos detrás de la cabeza, como lo impensado en el pensamiento, *nacimiento de lo visible que aún se sustrae a la vista*¹⁶⁹. Esta capacidad estaba vigorosamente presente en el cine origi-

163 A. Gamoneda, *Canción errónea*, o.c., p. 101.

164 J. L. Schefer, *L'homme ordinaire du cinéma*, o.c., «La roue», a propósito de *Vampyr* de Dreyer, p. 186.

165 Jacques Tourneur, *Positif*, noviembre 1971. Cit. M. H. Wilson, *Jacques Tourneur ou la magie de la suggestion*, París: Centre Pompidou, 2003, p. 69.

166 P. Rollet, *Passages à vide. Ellipses, éclipses, exils du cinéma*, París: Éditions P.O.L, 2001, p. 135.

167 Cf. J. L. Schefer, *L'homme ordinaire du cinéma*, o.c., «Le suaire», p. 53.

168 Cf. P. Rollet, *Passages à vide*, o.c., p. 186.

169 Véase el hermoso ensayo de J. L. Schefer, *L'homme ordinaire du cinéma*, o.c. Cf. G. Deleuze, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona: Paidós, 1987, p. 267.

nal. En el expresionismo, la materia petrificante (negros, blancos, grises como minerales) o corrosiva (plancton de fotones que lo roe todo) se daba cita, en un formidable abrazo, con la manera amenazadora (angularidades agresivas) o asesina (claridades ardientes, tinieblas engullidoras). Hasta el punto de devolver los cuerpos al estado de polvo, y con ellos la luz al estado de polvo del tiempo –aquí ya, aquí sobre todo: luz, materia del tiempo–, como en *Nosferatu*. La luz (*a fortiori* primitiva) como «materia del tiempo» (asfalto, gel, polvo, etc.) tiene capacidad para roer o atrapar los cuerpos. Después de la guerra volverá a aparecer (documentalmente) su rastro en la modernidad: dadas por el mundo, las claridades o oscuridades afectan a su legibilidad (hasta en *la imagen ciega o cegada*), así como a la de los cuerpos, que ya no están al abrigo de las asperezas luminosas de la realidad. Garrel por excelencia nos vuelve a conducir a esta capacidad primigenia y primaria de la luz en el cine, en una génesis y *liturgia fotoquímica de los cuerpos*, que tanto se había perdido desde Murnau. Asimismo, puede darse una luz que, lejos de aportar calor y vida, atraiga la muerte, una luz que mata, pero igualmente auroral. O mejor dicho, una luz vivificadora que exige antes una extinción, un aniquilamiento del cuerpo, un sacrificio de la imagen. En el cine, la luz despliega varias posibilidades figurativas o expresivas: la intensidad, el color, el contraste; las luces solares y las luces extrañas e inquietantes; la luz que se registra porque está allí, y la que se toma sobre el drama. Y, puesto que nos bañamos en una cultura para la cual, con frecuencia, lo luminoso equivale a lo divino, se le ha dado todo su lugar a los simbolismos y las metáforas, divinas o diabólicas, de los cuales la historia de los filmes es pródiga. Hay una luz que tiende a la claridad, a la blancura (Murnau, *Fausto*; Dreyer, *Ordet*; Sternberg, *Los muelles de Nueva York*), una luz más neutra, evade los contrastes y se regocija en la palidez y opacidad del gris (Bresson, *Pickpocket*), una luz sobreexpuesta, lo blanco (Garrel, *Le Révélateur*; Kiarostami, *Five*), o bien subexpuesta, lo negro (Godard, *Nombre Carmen, Hélas pour moi*), una luz «pura» cercana al fundido en blanco (Dreyer, *Gertrud*) o la oscuridad abisal del fundido en negro (Bresson, *Mouchette*; Hou Hsiao-hsien, *Flores de Shanghai*), la pantalla negra (Kiarostami, *El sabor de las cerezas*) o la pantalla blanca (Bresson, *Proceso de Juana de Arco*).

La ruina de la (otra) luz. El blanco del ojo como deseo transido de morir, como un sudario del ojo. Hay una luz que nos rebasa: «excesiva luz» (Juan de la Cruz), «luz necesaria para ver la luz» (E. Lévinas), «una luz sin límites» (Michel de Certeau, «Éxtasis blanco»), «la locura de la luz» (Maurice Blanchot), «la otra luz» (J. Lezama Lima), «luz ensimismada», «la luz nunca vista» (M. Zambrano), «la luz de mis pupilas ciegas», «la cegadora plenitud de la luz» (J. Á. Valente), «la luz [que] hierva debajo de mis párpados» (A. Gamoneda), «la oscura luz», «luz negra» (L. Fontana, M. Blanchot, E. Lévinas, J. Paulhan, A. Sánchez Robayna, A. Colinas)¹⁷⁰, «[...] la nieve, luz negra que quemara / [...] / Siempre la luz completa ger-

170 Cf. M. Milner, *L'envers du visible. Essai sur l'ombre*, París: Seuil, 2005, p. 364; A. Sánchez Robayna, *La luz negra. Ensayos y notas, 1974-1984*, Madrid: Júcar, 1986.

mina en las negruras. / Siempre viene lo negro horadando la luz» (A. Colinas)¹⁷¹, el «lado oscuro del relámpago» (J.-M. Ullán)... Es eso que Blanchot denomina también la «segunda noche», **esa que en la primera noche, desembocadura normal y aniquilación del día, se torna presencia de esta aniquilación y retorna así incesantemente al ser**¹⁷², «luz que brilla en lo oscuro»¹⁷³, «negra luz»¹⁷⁴.

La blancura excesiva que mata. Cuerpo-abismo, cuerpo-ruina, cuerpo caníbal, cuerpo deslumbrado, que la poeta barroca Catharina Regina von Greiffenberg (1633-1694) evo-cará en su lenguaje místico: «Te abrazo y te como entero, por amor, en el abismo de mi cuerpo... Estoy brillando, deslumbrada. Tú me miras con tanta claridad.»¹⁷⁵ El blanco¹⁷⁶ del ojo de Léone (*Vampyr*, 1932, C. Th. Dreyer) es un sudario en el corazón mismo de la mirada¹⁷⁷. Ella tipifica la muerte voluntaria, la muerte simbólica: «¡Si yo pudiera mo-

171 A. Colinas, *Noche más allá de la noche (1980-1981)*, XXXIII, en *Obra poética completa*, Madrid: Siruela, 2011, p. 441. Cf. A. Colinas, *En la luz respirada. [Sepulcro en Tarquinia; Noche más allá de la noche; Libro de la mansedumbre]*, ed. de J. E. Martínez Fernández, Madrid: Cátedra, 2004, pp. 111, 113-4, 119.

172 M. Blanchot, *El espacio literario*, 2.^a ed., Barcelona: Paidós, 1992 [1969], p. 214.

173 M. Blanchot, *L'Espace Littéraire*, París: Gallimard, 1955, pp. 235-6.

174 E. Lévinas, *Sobre Maurice Blanchot*, ed. de J. M. Cuesta Abad, Madrid: Trotta, 2000, pp. 37, 43.

175 Cit. Ch. Buci-Glucksmann, *La folie du voir. De l'esthétique baroque*, París: Galilée, 1986, p. 19. Cf. K. Foley-Beining, *The Body and Eucharistic devotion in Catharina Regina von Greiffenberg's "Meditations"*, Columbia: Camden House, 1997.

176 Se trata de «la imagen sobreexpuesta, la imagen lechosa, o bien la imagen nevosa» del cine de Dreyer, Mizoguchi, Murnau, Sternberg, Stroheim, y, más adelante, de Bergman, Bresson, Garrel, Angelopoulos. Cf. G. Deleuze, *La imagen-tiempo*, o.c., pp. 265-6. Ha habido directores de cine que han sabido heredar indirectamente, sutil y paradójicamente, elementos del expresionismo y de la ambigüedad de su código. Minoritarios, bien es verdad, pero desde luego no menores, puesto que se trata nada menos que de Stroheim, más aún de Sternberg y, *a fortiori*, de Dreyer. Los cuales (cada uno a su manera, por supuesto) saldrán por encima del expresionismo, explorando lo que hace que la luz, el blanco, pueda ser todavía más cruel y aterrador que las tinieblas, el blanco. La obra de Dreyer persigue después de la guerra su camino hacia la blancura. Terror del blanco: terror de la luz y con ella del espacio, del tiempo, del espíritu en estado puro. Algo que Dreyer, muy particularmente, explorará, poniendo en juego desde *Juana de Arco* (y hasta *Gertrud*) una blancura por excelencia obtusa, que por ello mismo no deja de ser inquietante. Blancura dreyeriana que, por limitarnos aquí a una connotación entre el Bien y el Mal, los fusiona. André Bazin comentará, a propósito de *La palabra*, que «es al mismo tiempo el color de la muerte y de la vida». A. Bazin, *Le Cinéma et la cruauté*, París: Flammarion, 1975. Artículo en *France-Observateur*, 1956. Él realiza la otra potencia del fuera de campo, esa otra parte o esa zona vacía, ese «blanco sobre blanco imposible de filmar». Bergman es sin duda, de entre los barrocos, el que volverá a encontrar y exacerbará al máximo no sólo la ambivalencia del negro y del blanco, ambos crueles colores de la muerte, sino también su poder de envenenamiento fotoquímico.

177 «El misterio (también lumínico) del mundo: eso es lo que plasman y persiguen los modernos, desde Rossellini hasta Bresson, desde Antonioni hasta Pasolini, desde Godard hasta Garrel. El final de *Stromboli* o de *Alemania, año cero*, *El diario de un cura de campaña*, *La aventura o Accattone*, *El soldadito*, *Liberté, la nuit* (por no citar más que éstas): si la luz es espíritu, es una espiritualidad inmanente en el

rirl». Barthélémy Amengual cita una observación que hizo Dreyer: «Imagine que estamos sentados en una habitación cualquiera. En un momento dado se nos dice que detrás de la puerta hay un cadáver. Instantáneamente, el lugar en donde nos encontramos parece transformado; todo lo que hay allí asume un carácter distinto; la luz y la atmósfera del lugar cambian aunque sean físicamente las mismas. En realidad, quienes hemos cambiado somos nosotros, y los objetos son tal y como los vemos. Es éste el efecto que he intentado obtener con este filme»¹⁷⁸. De esta forma constata que «este cadáver virtual, efectivamente nos espera siempre detrás de todas las puertas de Dreyer»¹⁷⁹. El tono blanco¹⁸⁰, semejante al apagado color de un cadáver¹⁸¹, es un elemento clave para disolver la realidad¹⁸² que se nos

.....

mundo, que permanece latente, difusamente grabada en él, como una filigrana. Es decir hasta qué punto la metáfora (divina o espiritual) está enroscada en la realidad, aplastada sobre ella. Muy exactamente: detenida. Pero es metáfora de una presencia ausente, de una ausencia presente de Dios o del Espíritu, en resumidas cuentas del sentido –el misterio del mundo se entiende en términos más o menos religiosos–, en definitiva del vínculo entre el hombre y el mundo, oculto, que no es evidente. Esta *blancura insonable*, este gris impenetrable, si son la huella de Dios (o del espíritu, en definitiva, del vínculo, del sentido), son el eco de su silencio o inevidencia. Si hay metáfora, está documentalizada, es plana, se basa en la naturaleza; es la de un desgarramiento, de una *mancha ciega*. [...]

Espiritualidad en cualquier caso literal, porque aquí lo real y lo espiritual son una misma cosa o, mejor dicho: lo real es lo sagrado. Espiritualmente inmanente y latente, misteriosamente oculta en el mundo.

[...] El lenguaje está sin duda todavía al servicio de una *inevidencia primordial* del mundo, que expresa. La magia cinematográfica sin duda sigue al servicio del misterio ontológico, que prolonga.» F. Revault d'Allonnes, *La luz en el cine*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 144-5. (El subrayado es nuestro).

178 Cit. G. Cincotti (ed.), *Tutto Dreyer*, Roma: Cineteca Nazionale del Centro Sperimentale di Cinematografia, 1978, p. 55.

179 B. Amengual, «Les nuits blanches de l'âme», *Cahiers du cinéma*, n.º 207 (diciembre 1968), p. 57.

180 Aunque la acción del filme parece suceder de noche, el uso de la «noche americana» como método de rodaje para gran parte de las escenas, unido a un accidente de revelado de las primeras tomas que convirtió en grises lo que estaba previsto por Dreyer y su operador Rudolph Maté como una alternancia de negros y blancos contrastados, acaba bañando sus imágenes en una luz indefinida ni diurna ni nocturna, que refleja a la perfección lo que un crítico de la época denominó «atmósfera blanca de terror».

181 Desde el punto de vista fotográfico, en su anterior filme, *La pasión de Juana de Arco* (1927), hay una preponderancia del color blanco. Su resultado final fue fruto de un largo proceso de estudio y de múltiples experimentos entre Dreyer y Maté para encontrar el tono exacto. De ello se deriva el extraordinario tono blanquecino que, combinado con el blanco de la escenografía y la particular mitidez de las figuras, hace de la fotografía un reflejo del estado de ánimo de la protagonista: la inocencia sacrificada, la fe incorruptible, la pureza del cuerpo y del espíritu. Así lo atestiguan las palabras del propio cineasta: «Rudolf Maté, que dirigía la cámara, comprendía las exigencias de la psicología dramática de los primeros planos y me dio justo lo que representa mi voluntad, mi sentimiento, mi pensamiento: mística realizada». C. T. Dreyer, *Reflexiones sobre mi oficio. Escritos y entrevistas*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 40. Cf. G. Cincotti (ed.), *Tutto Dreyer*, o.c., p. 51.

182 Cf. B. Rougé (ed.), *Ellipses blancs silences*, actes du Colloque du CICADA, 6, 7, 8 décembre 1990, Université de Pau, *Rhétoriques des arts*, 1, Pau: Publications de l'Université de Pau, 1992.

presenta a través de la cámara y permitir así el tránsito de la muerte al más allá: la «mística realizada», en palabras del propio Dreyer¹⁸³.

Tal como nos recuerda André Bazin, en *Ordet*, el blanco es paradójicamente aquí el color mismo de la Muerte¹⁸⁴. Ese *cuerpo-sudario* está a la altura del *blanco del ojo* intoxicado por el veneno del más allá que recorre el cuerpo de Léone, que permanentemente se sitúa en el *limes* o allende este mundo. El blanco del ojo de Léone da paso a la puerta/tumba, también significativamente blanca, de Gertrud (*Gertrud*, 1964)¹⁸⁵. «La muerte es la puerta de la eternidad», nos recuerda el pastor, ante el ataúd de Inger en *Ordet*. Algunas confidencias de Dreyer van más lejos que el propósito que le sirve de soporte: «Me gusta el blanco intenso que es apto para que ciertos semitonos resalten en él»¹⁸⁶. – «Siempre me han gustado los muros blancos y yo los tengo en casi todos mis filmes. También en *Ordet*, el último acto era sobre un fondo blanco.»¹⁸⁷ Así es, en muchas secuencias de *Juana de Arco*, en las que terminan *Dies irae* y *Ordet*, los personajes están *entre la espada y la pared*, de una pared blanca. En la obra de Dreyer la muerte es siempre el soporte asimismo de una meditación sobre la vida¹⁸⁸. La puerta cerrada del final de *Gertrud* anuncia el cierre de la tumba, la piedra con las palabras inscritas: *Amor omnia*. Ningún filme muestra mejor que el de Dreyer lo que Jean Louis Schefer escribe, a saber, que el cine se encuentra en nosotros «como una habitación última en la que dan vueltas de aquí para allá, a la vez, la esperanza y el fantasma de una historia interior»¹⁸⁹.

Hay otro cuerpo del exceso que, de manos del cineasta, se convierte en una «poética del cuerpo» (M. de Certeau), de la santidad en la abyección. Nos referimos al plano final de *Retorno al pasado* (*Out of the Past*, 1947, Jacques Tourneur). Al principio del filme, el ahora detective retirado Jeff Bailey rememora su turbio pasado, cuando fue contratado por un

183 C. T. Dreyer, *Reflexiones sobre mi oficio*, o.c., p. 40.

184 «Todo participaba de esta extraordinaria atmósfera blanca», dice Dreyer a propósito de una «pequeña fábrica que trabajaba en la recuperación del yeso», descubrimiento determinante para establecer el estilo de *Vampyr*. Sobre esta poética del blanco en Dreyer véase a su vez J. Sémuolé, *Carl Th. Dreyer. Le mystère du vrai*, París: Cahiers du cinéma, 2005, pp. 172-80.

185 Cf. D. Bordwell, *The Films of Carl Theodor Dreyer*, Berkeley, CA: California University Press, 1981, pp. 172-3.

186 L. H. Eisner, «Encuentro con Carl T. Dreyer», *Cahiers du cinéma*, n.º 48 (junio 1955), en C. T. Dreyer, *Reflexiones sobre mi oficio*, o.c., p. 104.

187 *Cahiers du cinéma*, n.º 207 (diciembre 1968), p. 66.

188 Cf. J. Sémuolé, *Carl Th Dreyer*, colecc. «Anthologie du cinéma», 53, suplemento de *L'Avant-scène du cinéma*, n.º 10 (marzo 1970), p. 145; P. Bonitzer, «Caput Mortuum», en *Décadrages. Peinture et cinéma*, París: Cahiers du cinéma; Éditions de l'Étoile, 1987, pp. 93-6; Y. Calvet, *Cinéma, imaginaire, ésotérisme (Murnau, Dreyer, Tourneur, Lewin)*, París: L'Harmattan, 2003, pp. 294-5.

189 J. L. Schefer, *L'homme ordinaire du cinéma*, o.c., p. 17. Cit. J.-L. Leutrat, *Vida de fantasmas. Lo fantástico en el cine*, Valencia: Ediciones de la Mirada, 1999, p. 170.

hampón, Whit Sterling, para buscar a su amante, Kathie Moffat, fugada con una sustanciosa suma de dinero. Jeff le explica a la jovencita con la que quiere casarse su primer encuentro en Acapulco con Kathie. La aparición espectral de Kathie en el café llamado La Mar Azul. La voz en *off* de Jeff recuerda: «Me sentaba medio dormido en la oscuridad. La música del cine me mantenía despierto. Y entonces la vi y entendí...» Ella aparece por la entrada del café, plano en *flou*, toda vestida de blanco, a contraluz, blanco sobre blanco (la sobreiluminación cegadora del blanco calizo de la calle): *and then I saw her, coming out of the sun*. De nuevo, la figura femenina como presencia espectral, esta vez a plena luz del día. Ahora están sentados en la misma mesa. Ella le sugiere, para no sentirse solo en la ciudad: «Beba bourbon y cierre los ojos». Pues Kathie es la luz en persona: la misma escena es retomada poco después, esta vez en un cabaret nocturno (bar Pablo): «Bebí bourbon y cerré los ojos...» El efecto irradiante se reproduce; con su ropa blanca, Kathie emerge de nuevo fastuosamente de un rectángulo de claridad destacado en la profundidad del plano (*and then she walked out of the moonlight, smiling*). Sobre Kathie todo se sabe y de inmediato: ella es la mujer por la cual la desgracia llega, y no dejará de llegar, y Jeff, por su parte, la acepta inmediatamente, en el arroamiento. Ella es simplemente la *femme fatale*; ¿qué necesidad de saber más? Conocer su nombre es más que suficiente. A la cuestión que le plantea Kathie: «No hace preguntas. Ni siquiera me pregunta mi nombre... o de dónde soy». Jeff responde: «Sólo me interesa saber adónde iremos». Para que la vea mejor, Kathie le sugiere cerrar los ojos, lo cual él hace con volubilidad¹⁹⁰. Visión interior generada a partir de la oclusión ocular: «Crea tus ojos al cerrarlos»¹⁹¹. En este sentido, René Char afirmaba: «Si a veces el hombre no cerrase *soberanamente* los ojos, acabaría por no ver lo digno de ser mirado.»¹⁹² «*Búscate con los ojos cerrados*», escribe a su vez el cineasta experimental granadino José Val del Omar¹⁹³. En estas palabras resuena las de san Juan de la Cruz. El término *ojos* es también muy utilizado por San Juan en sentido metafórico. La analogía de este recurso radica en lo siguiente: así como los ojos corporales son equivalentes al órgano del sentido o facultad de percibir los objetos físicos, esto es, a la vista, los *ojos espirituales del alma* equivalen a la sede de la facultad de percibir objetos intelectuales –ideas–, esto es, al entendimiento. En ambos casos, merced a la ayuda de la luz, física o potencia intelectiva. San Juan lo afirma explícitamente en algún contexto: «[...] Así como [a] los ojos corporales todo lo que es visible corporalmente les causa visión corporal, así a los ojos del alma espirituales, que es el entendimiento, todo lo que es inteligible le causa visión espiritual, pues, como habemos dicho, el entenderlo es verlo»¹⁹⁴.

190 Véase el análisis de esta secuencia en D. Fischer, «Ce que l'on nous cache», en G. Menegaldo (dir.), *Jacques Tourneur, une esthétique du trouble*, Condé-sur-Noireau: Corlet éditions Diffusion, 2006, p. 200.

191 A. Breton; P. Éluard, *Diccionario abreviado del surrealismo*, Madrid: Siruela, 2003, p. 72.

192 R. Char, *Hojas de Hipnos*, 59, en *Poesía esencial*, o.c., p. 173.

193 J. Val del Omar, «Clave mística a una bioelectrónica española», documento manuscrito, s. f., en *Escritos de técnica, poética y mística*, ed. de J. Ortiz-Echagüe, Barcelona: Ediciones de La Central; Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía; Universidad de Navarra, 2010, p. 293.

194 *Subida*, II:23:2. Para lo que sigue véase M.ª J. Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de*

San Juan emplea una expresión fija para este significado metafórico: *ojos del alma*, paralela a la señalada anteriormente, *vista del alma*, mediante la cual quiere dejar patente la naturaleza no física sino espiritual de dicha potencia. Pues bien, si los *ojos del alma* designan el entendimiento y si la actividad de esta potencia era incompatible con la inteligencia o conocimiento suministrado por la fe, el alma deberá negar el entendimiento en cuanto fuente de actividad intelectiva, o, lo que es lo mismo, *cerrar los ojos*: «[...] Mucho derogan a la fe las cosas que se experimentan con los sentidos, porque la fe, como habemos dicho, es sobre todo sentido; y así apártase del medio de la unión de Dios, no cerrando los ojos del alma a todas esas cosas de sentido»¹⁹⁵.

Según la tradición escolástica, la primera fuente de materias primas para el entendimiento se la proporcionan precisamente los sentidos, desde los externos a los internos. Pues bien, el alma ha de negar o suprimir todas las modalidades de conocimiento –luces, en plural–, ya sean sensaciones, percepciones imaginarias, intelecciones, etc. Sólo puede adherirse a un conocimiento potencial –*luz*–, precisamente el único oscuro, que es el suministrado por la fe. A continuación, citamos una serie de textos en los que se muestra evidente esta voluntad anuladora: «Es decir que miremos a la fe..., es decir que nos quedemos a oscuras, *cerrando los ojos a todas esotras luces*»¹⁹⁶. La negación ha de alcanzar, incluso, las revelaciones de carácter sobrenatural: «Es conveniente *cerrar los ojos* a las ya dichas revelaciones que acaecen acerca de las proposiciones de la fe»¹⁹⁷.

Ojos cerrados para aceptar el desafío de la muerte. La invitación de Kathie a Jeff es de nuevo la del *amor est mors*, aceptar el amor hasta la muerte (cf. el amor excesivo, el ideal del *amor omnia* de Gertrud –*Gertrud*, C. Th. Dreyer). Al final del filme, en su huida desesperada, ella lleva un vestido oscuro que parece el de una religiosa, similar al copete de una monja de clausura. Este vestido simbólico del alma contrasta con el blanco cegador que llevaba cuando Jeff la ve en La Mar Azul, por primera vez, como en duermevela. Ahora no es un cuerpo de luz, sino un cuerpo-mortificación de reclusa-mortaja. Tourneur capta el contenido invisible de las imágenes para delimitar la esencia de lo que el cine negro acarrea siempre en un plano oculto: el trabajo implacable de la muerte. Tenga rostro de mujer o de realidad profunda inscrita en aquel que la espera sin saberlo, la muerte es el tema esencial de los autores del ciclo negro, y no sólo la muerte violenta¹⁹⁸.

la Cruz, o.c., p. 177.

195 *Subida*, II:11:7.

196 *Subida*, II:16:15.

197 *Subida*, II:27:6.

198 Cf. N. Simsolo, *El cine negro. Pesadillas verdaderas y falsas*, Madrid: Alianza, 2007, p. 287.

El problema, tal como apunta Jacques Aumont a partir de la obra visionaria de Stanley Brakhage, es que: «El cine es un ojo, pero sólo ve bien cuando también se relaciona con ese ojo interior que es el de la “visión” de los visionarios. [...] El cine no se ha entregado lo bastante a la *visión* y sí demasiado a la *vista*, ratificando una vieja tendencia de todas las artes de la imagen en Occidente, aferradas a lo visible exterior.»¹⁹⁹ No obstante, también podemos decir que: «El cine se interroga ante lo visible. Asume la precariedad e insuficiencia de las apariencias a fin de mostrar su condición cambiante y superflua, por lo que se pregunta: ¿qué hay en lo visible? Y aún: ¿qué hay detrás de lo visible? De tal modo que acaso no sea vano sostener que el propósito del fantástico cinematográfico es sugerir, presagiar, evocar, sentir o convocar a lo *invisible*. La imagen se ensombrece ante lo que no puede ser mostrado, pero la oscuridad, en vez de suponer una limitación, alumbría lo *invisible*»²⁰⁰. Iluminar la oscuridad, u oscurecer la luz, negar las evidencias para sumergirse en el interior de las cosas.

La visión que se alcanza con los ojos cerrados es, según André Breton, una forma de percepción más allá de la visión ordinaria: «He cerrado los ojos para llamar con todos mis deseos a la noche verdadera [...] únicamente en ella los impulsos del corazón y de los sentidos encuentran su responso infinito.»²⁰¹ Asimismo, Breton asegura: «He descartado la claridad como algo sin valor. Trabajando en la oscuridad, he hallado la iluminación»²⁰². Visión interior generada a partir de la oclusión ocular: «Crea tus ojos al cerrarlos»²⁰³.

La blancura que envuelve las dos apariciones de Kathie en el café La Mar Azul y en el bar Pablo, también es espectral. «Por su parte, la *blancura*, el deseo que está cifrado en ella, se resume en los versos finales de *Libro del frío*: “He atravesado las cortinas blancas: / ya sólo hay luz dentro de los ojos”. A la agonía se le opone ahora la serenidad. La amalgama de memoria-olvido ya no puede identificarse con calma y descanso; en su constante actividad, se ha vuelto también ella agónica. Frente a la exaltación sensorial de “Pavana impura”, se evoca una inhibición de los sentidos: la ceguera, la sordera, el acoramiento, un modo de aislarse del exterior que calme el interior, paralice las pulsiones conocidas; incluso las intervenciones quirúrgicas pueden trasladarse a este ámbito: “un animal de luz cunde debajo de tu piel”. La luz habita también ese mundo, pero una luz sólo *luz*, que parece desprendida de toda la muerte que transportó a la memoria –“sólo vi luz en las habitaciones de la

199 J. Aumont, *Las teorías de los cineastas. La concepción del cine de los grandes directores*, Barcelona: Paidós, 2004, p. 71.

200 G. de Lucas, *Vida secreta de las sombras: imágenes del fantástico en el cine francés*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 19.

201 A. Breton, *Arcane 17 enté d'ajours*, en *Oeuvres complètes*, vol. 3, París: Gallimard, 1999, pp. 69-70.

202 A. Breton, en colaboración con J. Shuster, «Art Poétique» (1959); en A. Breton, *What is Surrealism? Selected Writings*, ed. de F. Rosemont, Londres: Pluto Press, 1969, p. 299.

203 A. Breton; P. Éluard, *Diccionario abreviado del Surrealismo*, Madrid: Siruela, 2003, p. 72.

muerte”²⁰⁴—, una luz como la que distinguen en el umbral de una muerte dichosa algunos atosigados de *Libro de los venenos*: “duermo con los ojos abiertos ante un territorio blanco abandonado por las palabras”»²⁰⁵.

La principal exigencia de Tourneur: que Kathie permanezca impasible. El cineasta resume así el personaje: «Primera parte: chica buena. Segunda parte: chica mala.»²⁰⁶ Las costumbres de Kathie reflejan una tal dicotomía, de la sensual ropa blanca de Acapulco a la recatada indumentaria, casi monástica, de Lake Tahoe. Cuando la sexualidad se desata, la perdición es como la caída de la noche: inexorable²⁰⁷.

En *Retorno al pasado*, el amor de Ann, la joven provinciana de Bridgeport, nada puede contra la libido de Kathie, la *femme fatale* venida de otro lugar. El relato en *flashback* de Jeff está sumergido en el hiperrealismo de un sueño despierto. La aventura con Kathie será esencialmente nocturna, mientras que sus relaciones con Ann son inicialmente presentadas a pleno día, en la luz natural de la sierra. La primera visión de Kathie está unida a una aparición. Ella emerge de la calle aplastada por el sol para entrar en la penumbra de La Mar Azul, su rostro doblemente oscurecido por el contraluz y por un sombrero de ala ancha. El día siguiente, ella parece emanar del claro de luna cuando penetra en la taberna Pablo. La posesión no se consuma sino a lo largo de una noche de tormenta. Desde que los amantes se aventuran de día por la ciudad, son descubiertos y puestos en la trampa. Como si su abominable pasión no pudiera sobrevivir a la luz. Perdida toda esperanza de poder probar su inocencia, Jeff se considera atrapado. Jeff orquesta su muerte, sabiendo que es la única libertad que le queda: *la muerte como liberación*. Mientras Kathie se dirige al piso superior para recoger sus cosas, telefonea a la policía. Cuando el coche se aproxima a un control de la policía instalado en la carretera, Kathie, dándose cuenta de lo que ha hecho Jeff, dispara sobre éste y muere también en medio de la descarga de metralletas que se abate sobre el automóvil cuando éste se precipita contra la barrera. El cuerpo de Kathie, con su vestido y su cofia propios de una religiosa, ha quedado atrapado en la tumba del coche.

Tourneur estaba fascinado por lo impalpable y lo indecible, creía en la existencia de universos paralelos y en una comunicación posible con ellos. Así lo confirma el propio cineasta en una entrevista: «J. Manlay: «Qu'est-ce qui se passe quand on est mort?» J. Tourneur: «Oh, mon opinion personnelle, c'est qu'il se passe exactement ce qui s'est passé avant qu'on soit

204 A. Gamoneda, *Descripción de la mentira*, en *Esta luz*, o.c., p. 213.

205 M. Casado, «El curso de la edad», epílogo a *Esta luz*, o.c., p. 617.

206 Cit. M. H. Wilson, *Jacques Tourneur ou la magie de la suggestion*, o.c., p. 63. Véase la contraposición en forma de imágenes en las pp. 144-5.

207 Ib., p. 148.

né»²⁰⁸. Se diría que Tourneur, en el aparente contexto diegético de un relato de cine negro, a través de este violento final que constituye toda una revelación, extradiegéticamente está expresando el *exitus* de este mundo. El círculo de luz de la linterna que, como un potente foco, sobreilumina el rostro inánime de Kathie, casi *luz ciega* (como el blanco del ojo de Léone en *Vampyr*), se convierte en un fulgor sobrenatural que contrasta con el *manto místico* oscuro de su atuendo, señal del cuerpo tenebroso, de la existencia terrenal. Pero en la alquimia melancólica de Tourneur también está la oscuridad, el negro (*sol niger*, bilis negra, *nigredo*): «La oscuridad tiene una vida propia. En el negro, todo tipo de cosas cobran vida»²⁰⁹. Las jóvenes heroínas de los filmes de Jacques Tourneur (Irena Dubrovna: *La mujer pantera*) y Mark Robson (Jacqueline Gibson: *La séptima víctima*) llevan un abrigo negro con el que recorren las nocturnas calles desoladas, imagen de la bilis negra de su propia melancolía. «Lo que se ve en la mirada de la cámara es lo invisible, el más allá, la muerte»²¹⁰, escribe Marc Vernet a propósito de *Laura*, de Otto Preminger. La presencia espectral de Laura se deja sentir, como desde una gruta, en el largo paseo de Waldo, cuando la nieve sepulta la imagen como en duermevela, y el *blanco*, de nuevo el blanco, la devuelve a la vida. El éxtasis visionario es una experiencia de la imagen que afecta al cuerpo vidente. El cuerpo vidente se convierte en instrumento de la retórica de la representación: su escenificación codificada exterioriza lo irrepresentable²¹¹.

Nos asombramos, siendo como es *Retorno al pasado* un filme de cine negro, de cómo Tourneur vuelve a recobrar su capacidad para generar atmósferas en estado de duermevela, entre la vigilia y el sueño, y cómo, en un contexto tan alejado como es en apariencia el detectivesco, es capaz igualmente de destilar una reflexión ontológica sobre la vida y la muerte. Este luminoso vestido blanco contrasta con el vestido negro, austero, monacal, que Kathie ciñe, al final del filme, a las puertas de su huida mortal. Dos cuerpos que abandonados al amor se acercan, sin proponérselo, al «abandono» ascético (*geläzenheit*) y el «desasimiento» o «separación» (*abegescheidenheit*), camino de su arruinamiento, corriendo hacia su perdición, aceptada. Tourneur es capaz de sugerir, de forma sutil, una antropología espiritual en el contexto más insólito, y le basta con hacerlo a través de dos vestimentas simbólicas, y la luz. A nosotros nos basta con cerrar los ojos.

208 «Jacques Tourneur et le métier de cinéaste», entrevista de Jacques Manlay y Jean Ricaud con Jacques Tourneur, *Caméra/stylo*, n.º 6 (mayo de 1986), pp. 65-6.

209 Cit. M. H. Wilson, *Jacques Tourneur ou la magie de la suggestion*, o.c., p. 47. «Dans mes films d'horreur», cuenta a *Cahiers du cinéma*, «je tenais à ce que tous les hommes soient en bleu-noir, toutes les femmes en noir et le décor presque noir. On a alors un effet étonnant. On a l'impression que les figures flottent dans les ténèbres». Cit. ib., p. 51.

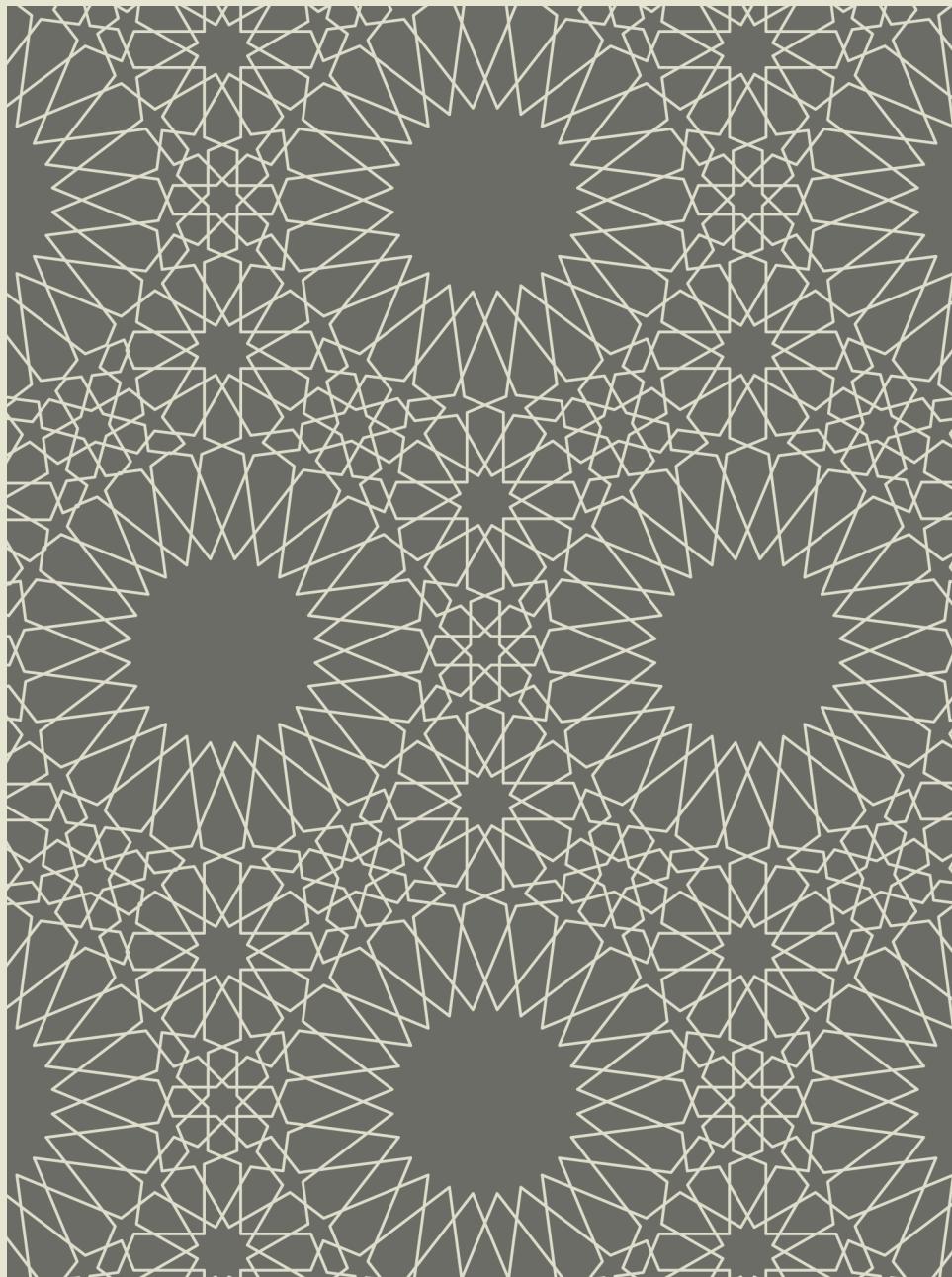
210 M. Vernet, *Figures de l'absence. De l'invisible au cinéma*, París: Cahiers du cinéma; Éditions de l'Étoile, 1988, p. 25.

211 Cf. V. I. Stoichita, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*, Madrid: Alianza, 1996, p. 184.

«... La fe es una túnica interior de una blancura tan levantada, que disgrega la vista de todo entendimiento...». (Juan de la Cruz, *Noche*, II:21:3-4). «Pobre es el que no tiene nada. Pobre de espíritu, es decir: igual que el ojo es pobre, vacío de todo color y receptivo a todo color, así el que es pobre de espíritu es receptivo a todo espíritu» (M. Eckhart, *Libro de la consolación divina*). «Todo participaba de esta extraordinaria atmósfera blanca» (C. Th. Dreyer). La ruina de la (otra) luz. El blanco del ojo, la herida de la luz, como deseo transido de morir, como un sudario del ojo. La luz calcinada sobre la esclerótica de Léone, ojo sin rastro de iris ni pupila (túnica interior de una blancura tan levantada); ese ojo, con forma de herida exterior, es habitado por completo por el resplandor fugaz del relámpago.

GESTACIÓN DE LA RAZÓN INSPIRADA: AGNOSIA INFINITA

Carmen Piñas Saura





“Si Él nos ha dado la vida y existe por su ser, yo le doy también la vida, conociéndole en mi corazón”.

Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ I*

“Hay algo en el hombre que no lo sabe ni el mismo espíritu del hombre que está en él”.

San Agustín

“El camino escondido, el de la sabiduría secreta, el tercer camino, no se abre sin guía y no se entra por él sin que el corazón se haya movido y la mente le obedezca. Sólo cuando el corazón ha desfallecido a punto de anonadarse y se alza luego, hace seguir a la mente sus secretas razones”.

María Zambrano

“Todo entender se da dentro de la infinitud..., se va conociendo y conceptualizando dentro de un infinito inabarcable”.

Agustín Andreu

1. EXILIO

Se escribe a partir de una carencia, inquietud primordial, emprendemos el camino por nostalgia, como si la nostalgia fuera tanto más viva cuanto más cerca está de lo intocable¹, de aquello que siempre parece escaparse... Se respira en el misterio con el sentimiento de estar próximo y separado, hasta encontrar las palabras que sepan nombrar el exilio...

Ibn ‘Arabī y María Zambrano hacen aparecer lo que quieren decir en el horizonte de nuestra conciencia sugiriendo, llamando nuestra atención hacia un lugar de resonancia poética que es receptáculo profundo donde la palabra como semilla comienza a germinar. En Zambrano este proceso se intensifica a raíz de su experiencia abisal; experiencia mística, su vivencia de la guerra civil². Al respecto, las palabras del maestro Agustín Andreu: “Ortega dedica la vida a aclarar la circunstancia, Machado entrega la vida a la circunstancia. Zambrano se come la vida y la circunstancia”³. En una conversación⁴ que mantiene Juan Soriano con José María Ullán le relata un sueño: “¿Pero qué le pasa a María? Se me

1 Casidas de amor profano y místico. Ibn Zaydun e Ibn Arabi. Edición de Vicente Cantarino, Porrúa, México, (2^a), 1988, p. 154.

2 Cf. Andreu Rodrigo, A.: *Novísimas Sideraciones*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2007, p. 137.

3 Cf. id., p. 102.

4 Cf. el artículo periodístico: *Aves de paso*. El País, 11. 02. 2006.

aparece todo el tiempo, llora y llora, y me pone las manos así... Ayer noche me hizo voltear la cabeza y vi como un cordero se comía un pájaro. Lo maravilloso es que lo hacía sin violencia alguna; e incluso yo diría que con mucha ternura, mientras que el propio pájaro como que se dejaba... ¿verdad?”. ¿Si los pájaros simbolizan el destino, no se arrojaría un poco de luz a este sueño?...

Es difícil llegar a uno mismo. Quizás porque es complicado encontrarse en situaciones desacostumbradas en las que sentirse absolutamente desamparado; situaciones aporéticas (límites, donde la conciencia y la catástrofe pueden liberar) en las que se está desprovisto de recursos, cerrados al mundo exterior, y que obligan a franquear los límites de nuestro mundo interior. Períodos en los que se vuelve a ser niños (Jean Guitton), habitando en el ámbito de la posibilidad... Arrancarse a la luz, desnacer; invertir la mirada es el exilio para nuestra pensadora. Se encontró durante su travesía por esta “región de desemejanza” (infiernos de la temporalidad) traspasada por la experiencia humana del dolor y ello le lleva a orientar su alma hacia el misterio, revelándole la presencia del mal que la realidad es más que inteligibilidad...

La salida del laberinto, la iniciación: regresión, voltereta, giro, liberarse de todo cuanto encadena y así descubrir el reino interior, “lucero matutino” naciendo en lo profundo del alma. “Dormirás muchas horas todavía / sobre la orilla vieja, / y encontrarás / una mañana pura / amarrada tu barca / a otra ribera” (Antonio Machado). Arribada a las playas del alma. A partir de aquí encontrar una nueva forma de sentir y concebir lo divino. Zambrano verá todo como sucediendo dentro, en la vida de Dios. Según Agustín Andreu, la metafísica de Antonio Machado es la de Ibn ‘Arabī: metafísica mística cuyo centro es dramaturgia divina: Dios patético, sufriente, apasionado. Y todo ello en la “criptoteóloga” Zambrano, como la nombraba Agustín Andreu. El método de la oración teofánica de Ibn ‘Arabī está inspirado por un Dios cuyo secreto es la tristeza, nostalgia, aspiración a conocerse a sí mismo en los seres que manifiestan su ser, en los seres de su ser. Dios patético porque es en la pasión que su fiel de amor experimenta donde se revela a sí mismo. “Conociéndole le doy el ser” o “Yo soy el secreto de Dios”. Palabras activas también presentes en Zambrano: “en cuanto se le siente [a Dios] gemir a veces como desamparado, entregado a nosotros y a nuestra oscuridad, el abismo del dolor que no se cierra parece entraña de cielo, herida también divina y dentro de ella nos refugiamos. Sin la herida divina yo no reconocería, desde siempre, la creación por amor”⁵. Unión mística *sympathetica*: Compadecimiento divino y teopatía humana.

5 Correspondencia: José Lezama Lima-María Zambrano; María Zambrano-María Luisa Bautista. Edición de Javier Fornieles Ten, Ediciones Espuela de plata, Sevilla, 2006, p. 214.

“Mi larga carrera de refugiada me fue enseñando el desasimiento. Y que la libertad reside en un punto. Un punto que encierra toda una inmensidad y luego se va abriendo, derramando inclusive”. Ascesis que supone “entrar en una «*vita nuova*», una vida que comienza tras la muerte”. En Ibn ‘Arabī el ser humano emite un reflejo invertido de la imagen divina, constituye “el pulido del espejo opaco de la creación”. Tan sólo después de la muerte la imagen deja de sufrir los efectos de dicha inversión y será posible recobrar la memoria...

Senda del desprendimiento para volver a ser como éramos antes de que fuésemos en modo alguno. La poesía, para Zambrano, desea “reconquistar el sueño primero cuando el hombre no había despertado de la caída”, el sueño del alma espejo. “El sentimiento del exilio ha sido el supuesto de toda poesía lírica, porque la poesía lírica hace del sentir la diferencia irreductible del hombre con el mundo que le rodea, conciencia de prisionero que clama por su libertad y que por un instante, goza”⁶. Para el sufi murciano la separación es patria de rememoración. El estado de servidumbre (*‘ubūdiyya*) señala “el retorno de la criatura a su nada original”, siendo la condición propia de los *malāmiyya* o gentes de la reprobación; los más próximos a una sabiduría como fidelidad a la condición humana, ya que transforman su vida en espacio de humanidad. Profundizar en el exilio, en la nostalgia, es asumirla descubriendo un extraño vértigo: “la quemadura que mantiene despiertas las cosas” (Lorca), el verdadero dolor, lamento de locura presente en gnosis mística...

Viajamos en la sombra de la luz, pero esa sombra es lo más luminosa posible. La luz posible reacciona ante la luz viva. Existencia, desgarro; exilio, matria que nutre a Zambrano convirtiendo su filosofía en viaje iniciático, proceso de creación personal donde no marcamos el rumbo sino que somos conducidos. En el exilio, obediencia y libertad coinciden. No somos los buscadores, somos los buscados. Hemos olvidado quiénes somos...

2.

“El vuelo del solitario al Solitario”.

Plotino

“La madre y la muerte son la raíz de la verdadera sabiduría”.

Agustín Andreu

“¿Qué es este nacimiento / de tanta criatura en el opaco / estuche de la larva? / Pero hay otro nacer: la transparencia”.

Vicente Gallego

Descenso a los infieros, gestación en la oscuridad, circulación de la luz. Atravesar, trascender en ese viaje órfico-pitagórico, “sacra *circun-ambulación* que gracias a mis lecturas del Islam

.....

6 Zambrano, Mª.: *Algunos lugares de la poesía*, edición de Juan Fernando Ortega Muñoz, Trotta, Madrid, 2007, p. 270.

he sabido que es un movimiento sacro”⁷. Como si viajase en círculos⁸. Ibn ‘Arabī describe detalladamente el viaje a través de los estados del ser, viaje exterior e interior que lleva al corazón de la existencia y el horizonte supremo (una de las denominaciones de Dios en el Corán). Viaje místico cuyo prototipo será el Viaje nocturno (*isrā*) y la Ascensión del Profeta (*mi’rāj*)⁹.

Dar vueltas alrededor del centro, en la oscuridad, hasta que emerge el claro del bosque. Zambrano confirma la sentencia de Hölderlin: “sólo en breves instantes puede el hombre sufrir la plenitud divina”. Nuestro maestro Agustín Andreu pide a Zambrano una ontología “para no navegar por los cielos o por los infiernos sin mapa”, una forma de encauzar sus intuiciones para dar continuidad a la experiencia habida o recibida, “viabilidad en un mundo donde otros no han llegado a esa experiencia y donde uno mismo necesita extraerle la luz que aportó para la vida misma”. Acordes de esa ontología: “*Notas de un método*”, camino viviente de experiencia espiritual donde el padecer inicia. Según Agustín Andreu: “padecemos como entendimiento paciente un entender que viene de regiones donde el Ser es Logos con Espíritu. De este padecer hizo Zambrano una categoría fundamental de su mística filosófica”. “El pensamiento come mucha alma” dirá la pensadora, siendo ese pensar gestado en el espíritu, semillero de intuiciones que fructifican en lúcida visión, fecundando la vida. “El que atraviesa ciertas situaciones de extremo dolor, de extrema dificultad o de dicha extrema, ha sufrido una iniciación”; entrega total, obediencia. Volver a nacer, despertar y encontrar a Diotima, la llama que hace saltar su palabra de la poesía al pensamiento... Razón cordial, vivida; “razón muy granada” donde las ideas son intuiciones, “iluminarias del horizonte”, “inasequibles constelaciones de la mente” (A. Machado) en estos autores que excitan el pensamiento...

Zambrano simboliza la iniciación con el péndulo o balanza. Justicia, equilibrio salvador que se ha de mantener entre la vida y la muerte; armonía, agua ígnea -hace referencia al segundo nacimiento, el del agua y del Espíritu Santo-; “tierra y mar... infiernos de un cielo de luz que rescata”. Iniciación de razón viviente a la que se opone, según Zambrano, la religión y la razón oficiales.

7 Zambrano, Mª.: *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*. Edición de Agustín Andreu, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 88.

8 Viaje Ascendente, hacia adentro y hacia atrás (*epistrofē*) o vuelta al origen. Camino serpenteante, plagado de regresiones, giros descendentes, miradas hacia atrás. Esta senda muestra la dinámica del alma: la espiral donde cada bucle resume el que tiene debajo; cada giro formando un nuevo dibujo como un caleidoscopio. En palabras de Carl Gustav Jung: “No hay evolución lineal, sólo hay una circunvalación del si-mismo... Todo apunta hacia el centro”. Movimiento del alma como danza en Plotino.

9 Cf. Mora, F.: *Ibn Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Kairós, Barcelona, 2011, p. 19.

La “ciencia de la Balanza de la Ley” —“el imprescindible contrapeso que debe equilibrar las acciones del ser humano”- equivale al conocimiento íntimo del corazón; disciplina alquímica determinando y equilibrando la proporción exacta de cada cosa y así permitir sustentar contrarios, conciliar antítesis, sopesando cada cosa en su adecuada medida, siendo conscientes de que todo tiene rasgos positivos y negativos, pues “no existe cosa alguna sin que haya otra que sea su opuesto” (F. Mora).

Experiencia abisal, sabiduría trágica: dejarse trabajar por el dolor, rendirse, abrirse a él. Rumi: “Hasta que Maryam no sintió los dolores de parto no se dirigió a la palmera. Este cuerpo es como Maryam y cada uno de nosotros tiene un Cristo en él...; si el dolor de amor crece en nosotros, Cristo nacerá”. Zambrano: “hay que ir perdiendo las cortezas para quedar sin ramas, ni cortezas, ni hojas... el corazón de la palmera”¹⁰. Nacer espiritual, vía alquímica: eliminar la imperfección que subyace a cualquier condición del ser. Dos caminos tal vez de sabiduría: amor y muerte. En ellos Zambrano, “la visitadora de los íferos del hombre y del cosmos, la ontóloga de la tragedia griega”, como dice Agustín Andreu. Ella se adentra en los íferos e intenta devolver la vida a lo perdido. El saber es inseparable del padecer como maternidad espiritual alumbrando lo oculto en el corazón: nacimiento de la “viviente identidad”. En el sufismo, “el Gabriel de tu ser”¹¹, polo celeste... Convertirse en Khezr (*Hidr*), lograr la visión teofánica -*smaradigna*- (acceso a la “estación de luz”: campo visual esférico...) para el encuentro con el *Alter ego* divino¹². Zambrano: “que tu Ángel haga en tu ser luz, tiempo, lugar para que tu ser se cumpla, para que el Ángel tuyo en ti despliegue sus alas sin aguardar a que tu vida aquí cese ni a que te enajenes, que es el modo que a veces usa para enseñorearse del sujeto custodiado: Hölderlin, Nietzsche”¹³.

El tercer camino «sobrepasa la aporía», «bordea el abismo». Mística abriendo caminos que crecen hacia adentro. “Cada persona posee su propio sendero y nadie, excepto ella, lo recorre”. La forma en que cada uno recibe ese saber trágico es conforme a su “cielo interior”. Este es el principio de la razón viviente en Zambrano y del teofanismo de Ibn ‘Arabī, que, por este motivo, no pueden sino conducir individualmente a cada uno a lo que está en condiciones de ver. Quizá no exista mapa universal —“el gran sendero no tiene puertas”-; cada uno encuentra la forma de atravesar el bosque, con ayuda de mapas, a menudo inexactos y poco fiables... hasta rozar algo de aquella “claridad encendida” del *reyno* donde todo se enciende, “todo lo que se ha amado, todo lo que se ha vivido, visto, oído y gustado en el

10 Zambrano, M^a.: *Cartas de la Pièce*, o. c., p. 114.

11 Cf. Corbin, H.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Destino, Barcelona, 1993, p. 48. Cf. también pp. 316 y 321.

12 Cf. id., p. 78. “Cuando el corazón despide la ignorancia / se hace santuario para el ángel” (*Casidas de amor*, o. c., p. 180).

13 Zambrano, M^a.: *Cartas de la Pièce*, o. c., p. 147.

amor”¹⁴. Lugar donde “las sales amargas de este valle se han hecho piedra de Vida”¹⁵. A ese ámbito entra Ibn ‘Arabī lanzando un fuerte grito: Tierra de Realidad, “vasta tierra de Dios” construida “a partir de un grano sobrante de la arcilla con que fue creado Adán”.

Dejar intacto el dolor y “entonces el propio dolor como océano nacido de las aguas primeras nos sostiene. Y hasta nos fecunda. Debo el haber ahondado purificando corazón y entendimiento”¹⁶. Desprendimiento y sacrificio, sangre iluminada de un cristianismo órfico, gnosis alejandrina donde la “ley de lo humano será no poder ascender sino desde el fondo”. Para esto, la labor del ángel, el que habla a nuestra memoria, como recoge la tradición islámica. Alquimia espiritual de la oración, vibración armonizando el alma con las cualidades de la estirpe de los resurrectos que están siempre en la vida: bienaventurados¹⁷, seres primarios que ya no fingen saber quiénes son y donde se percibe cómo el misterio de la vida es el bien. En ellos la inocencia no es destruida por la conciencia, y la receptividad, compasión, protección, entrega e incubación da nacimiento gracias al espíritu presente siempre, oculto y prisionero en el hombre. El “abre toda prisión -la suya es la nuestra” y “al darlo a la luz te das luz, se da a luz en tí”¹⁸. En Ibn ‘Arabī se trata de los santos o “amigos de Dios”, estando entre ellos “las gentes de la reprobación” (*malāmiyya*) y los “solitarios”, quienes disimulan virtudes y experiencias espirituales y suelen ser considerados personas ordinarias. Según un adagio sufí: “cuando están, nadie advierte su presencia y, si se marchan, ninguno se percata de su ausencia”. Tal vez se podría aplicar a ellos estas palabras de Maeterlinck acerca de Novalis: “Sonreía ante las cosas con una indiferencia muy suave, miraba el mundo con la curiosidad atenta de un ángel desocupado”.

14 Zambrano, Mª.: *Clara del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1988, p. 148.

15 Cf. id., p. 152.

16 *Correspondencia*, o. c., p. 209.

17 Antígona para Zambrano es la doncella cuya integridad supone invulnerabilidad y lucidez. Doncella, ser humano puro, en potencia. Vaso que encierra las más maravillosas posibilidades... criatura intacta y pasiva; su núcleo es la fidelidad; ésta la “mantiene intacta en su ser de doncella, aunque llegará a ser madre. Mas la condición maternal se nutre de esta pureza, actualiza la potencia encerrada en la entera doncella”. Zambrano, según Agustín Andreu, relacionó la noción metafísica de virginidad con la integridad o entereza: “virginidad total e imperdible en todas las mujeres, en especial en las que más han amado, como Magdalena, tan meditada por María, que se quedarían íntegras en virtud de su mismo ser de doncellas”. Ofelia también participaría de todo ello; la de los pies luminosos bajo el agua... El sacrificio de Antígona es el rescate de los otros: “Un sacrificio que ofrece una conciencia que no depende de ningún yo. El sujeto es todo el ser, que se ha ofrecido más allá de la vida y de la muerte, que ha dado su respuesta única, en un “fiat” que en un solo instante ha tomado para sí todo el tiempo. La conciencia nacida así es claridad profética que la aurora irrevocablemente sostiene, un humano *Speculum Justitiae* en que la historia se mira” (cf. María Zambrano: *La tumba de Antígona*, Mondadori, Madrid, 1983).

18 En la tradición judía el *Kabod* es luz creada que Dios hace descender misteriosamente sobre un lugar.

3. LA CIENCIA DE LA BALANZA (*NIZĀM: ARMONÍA*).

“Al escribir esas obras no he querido dedicarme al oficio de escritor, como tampoco he perseguido una finalidad precisa, sino tan sólo librarme de la inspiración que quema mi corazón y opreme mi pecho”.
Ibn ‘Arabī

“En la soledad del corazón no se sabe quién habla, pues es el silencio donde la palabra resuena como venida de lejos, como si alguien abandonado y al fin atendido comenzara a desgranar su secreto; es la tiniebla que se entreabre”.

María Zambrano

Ambos escriben con la tinta de su sangre del alma. Senda de la ebriedad olvidando el principio de individuación -pensamos y actuamos como si estuviéramos separados de todos- y haciendo brotar lo que en el oscuro corazón haya de luz. “El canto del pájaro es el eco de la luz del alba en la tierra” (Tagore). La divina ebriedad lleva a la danza donde el “bailarín es una imagen de la vida” (Plotino)¹⁹, donde el baile es encarnación móvil del espíritu y la gravedad presencia ausente... Novalis: “corazones, espíritus, sentidos, han de danzar con ritmos no aprendidos”. Pájaro, cuerpo de luz sin peso...

Ibn ‘Arabī se define a sí mismo como un trujimán (*tarğumān*), un intérprete de la pasión, siendo su escritura cauce iluminando vida. Sobre la página eterna, el ser humano sólo puede escribir en blanco, “escritura de deseo”. Al-Mutanabbī: “Todo verso que nace en mí / en el momento que escribo, / resplandece tanto que la tinta se vuelve blanca”. Para él el corazón el blanco no es lo contrario del negro, sino la suma de todos los colores²⁰. Zambrano regala estas palabras a José Lezama Lima: “La palabra comunicativa va dejando lugar y blancura a la palabra de comunión” que despierta en otro el sentido de quién es y que contribuye a que se reconozca.

Falta de luz; se necesita recordar y para ello leer, escribir, orar... Ibn ‘Arabī y Zambrano arriman al ser humano hacia nuevas fuentes de conocimiento a las que la exclusiva racionalidad apenas puede llegar; buscan otros modos de nacer. En Zambrano, “abrir la razón, uniendo razón y piedad, razón y sentir originario, filosofía y poesía”. En Ibn ‘Arabī -vivificador de religación- la poesía ocupa un lugar destacado: en una visión el ángel le entrega

19 Para los Padres de la Iglesia el cristiano es el danzarín real.

20 “La luz blanca se atribuye a Gabriel. El corazón es el lado de Gabriel, pues el corazón es la sede del conocimiento y Gabriel es el que medita el conocimiento. Los dos nombres, Gabriel y corazón, tienen un mismo significado” (*Šāh Ni'matullāh Wālī Kirmānī*, citado por Corbin, o. c., p. 425, nota 296).

“la azora de los poetas”, como “una partícula de luz blanca”. Fernando Mora entiende que Ibn ‘Arabī recurre a un lenguaje alusivo (*išāra*, alusión, en terminología técnica sufí) pues “el lenguaje de las alusiones constituye una perspicaz llamada de atención que intenta despertar la comprensión del interlocutor para que capte aquello que no contiene la expresión literal”²¹.

“Somos cogidos, golpeados, o acunados sin pedirlo, ni guisarlo ni comerlo. Sino que somos guiso y comida, no somos en modo alguno activos protagonistas”, en palabras de Zambrano²². La visión cosmoteándrica de Ibn ‘Arabī está en sintonía: conocer es “aprehensión directa de la realidad”, intuición intelectual, “percepción inmediata o de «sabor» basada en la apertura espiritual”²³. Atisbo de sabiduría, luz como “especial efusión divina que está más allá del aprendizaje ordinario y que no puede ser adquirida a través del estudio y el esfuerzo o alcanzada mediante el poder reflexivo de la razón”. Lo único que no se puede decir es lo que vale la pena balbucear; esos balbuceos van destilando una razón inspirada que entra y sale de la tierra incógnita (*blancura*). Como lo paradójico, libera. En la develación velada todo comprender es un ceder a la realidad, un abandonarse a ella. Fernando Mora señala que a Dios tal vez tan sólo podemos “llegar a vislumbrarlo combinando afirmación y negación, inmanencia y trascendencia, semejanza e incomparabilidad”.

Inspiración: “mi flor de entendimiento, / te abriste, salvadora” (Vicente Gallego). Intuir, mirar de protección o contemplación. Rayo de pensamiento que rescata. “Cuando nos hemos enajenado meditar es el remedio” (Zambrano). “El pensamiento tiende a hacerse sangre” porque no hay gnosis sin amor -el amor es el mismo intelecto, dice Guillermo de Saint-Thierry. Uno llega a ser aquello que verdaderamente conoce pero el círculo vicioso de la lógica instrumental considera un disparate el círculo vital de la realidad: las nupcias entre conocimiento y amor. El amor discierne. Fruto de esta unión, el “espacio respirable” del pensar medicinal, taumatúrgico, que libera de la asfixia originada por la ausencia de “espacio interior”.

Zambrano estudió filosofía para no deshacerse y por ello indica que no se puede discutir sobre lo que traspasa el alma. Según Agustín Andreu, Boehme escribía a sus amigos: “Para quien el tiempo es como eterno / y la eternidad como temporal / ese va librado por una ruta ajena a toda disputa”. En esa ruta donde el amor detiene el tiempo, las palabras de Zambrano: “Saber contemplar, ¿no era acaso lo que ella había ido pidiéndole a la filosofía?”. Contemplar -método para hacer florecer el tiempo-, templarse con lo que uno ve,

21 Mora, F: o. c., p. 34.

22 “Entrada en el laberinto; si no pierde el valor y continúa caminando, es seguro que llegará al centro del laberinto. Y allí Dios espera para devorarle. Luego volverá a salir, pero transformado, convertido en otro ser, tras haber sido comido y digerido por Dios” (Simone Weil).

23 Cf. Mora, F: o. c., p. 17.

con el mundo (fray Luis de León) siendo lo que la filosofía ha pretendido en sus mejores momentos.

Ir al rescate de ese espacio cualitativo donde es posible establecer un puente de plata hacia la trascendencia de la propia vida. Renunciar al porqué, encontrar el soplo, abandonarse; la mente se tiende y emerge el rayo: “la ciencia en lo más adentro del ser humano, en sus mismas vísceras” (Zambrano). Logos poético, rescate de la aurora originaria yaciendo en “el último pozo del abandono”, “núcleo invulnerable”. “Yo siempre he ido al rescate de la pasividad, de la receptividad. Yo no lo sabía, pero desde hacía muchos años yo también andaba haciendo alquimia”.

Abrir el corazón, hacerlo oídos. En él se celebra la divina audición (*samā'*): todo en él se ha convertido en escucha, receptividad. Sólo así el hombre se convierte en ojo. “Tú no escuchas, no sabes. Deja al alma que oiga. Deja que ella me sepa” (Vicente Gallego)²⁴.

Intelecto fecundado por el amor, “escondida senda” donde los oídos son órganos de creación. Horno alquímico, oído fino, “medida del sentir sin la cual el pensamiento divaga o se conquista”. Oído no calcinado para escuchar y musitar lo que escribimos. “Cuando se me muestra, todo en mí es mirada; cuando me habla, todo mi ser es escucha” (*Fusūṣ*, II). En este proceso juega un papel central la imaginación activa que afirmará lo que la razón instrumental niega. “Tan alto tu balcón y da al oscuro / desagüe del concepto, / dónde estamos a ciegas” (Vicente Gallego).

“La etimología del término razón (*'aql*) está relacionada con la palabra nudo (*'iqal*), lo que evoca su función constrictiva no sólo con respecto a la pasión, sino también con relación a nuestra percepción de lo que acontece” (Fernando Mora). Ibn 'Arabī llama nudos a las creencias porque configuran representaciones del infinito que sujetan lo que es de por sí ilimitado (*coincidentia oppositorum*). “La limpieza ritual de rostro, manos y pies simboliza el vaciamiento de las creencias y concepciones intelectuales y el retorno del ser humano al estado de inocencia primordial” (Fernando Mora). Según el místico murciano el día de la resurrección, *Allāh* se presentará a cada creyente con una forma distinta a la creencia cultivada por este. La palabra resurrección es un des-enlace (nudo-dogma-raíz). Y todo esto se podría relacionar con la oración creadora de donde brota este verso del sufi Šabistārī: “El yo y el tú son el velo / que el Infierno ha tejido entre nosotros. / Cuando el velo entre nosotros es alzado, nada / queda de las sectas y los credos / que nos han encadenado”.

La razón ata, el corazón desata al ser “centro que genera pensamiento apasionadamente”. La razón sin pasión es paralítica, la emoción sin razón, meramente impulsiva. Gracián:

.....
24 Gallego, V.: *Mundo dentro del claro*, Tusquets editores, Barcelona, 2012, p. 109.

“de nada vale que el entendimiento se adelante, si el corazón se queda”, o Tagore: “un entendimiento todo lógica es como un cuchillo hoja sólo, que hiere la mano de su dueño”. Entendimiento agudo sin grandeza que pinchándolo todo no mueve nada. El pensamiento enfermo “ pierde el poder de la analogía” (Cassirer); no ofrece un ámbito *poiético* que ampare la existencia y no cuenta con un espacio donde ir sembrando la existencia, manifestándola. Todo lo contrario a una razón viviente que desciende al corazón encontrando vigor y así el instinto recobra luz. Para Zambrano “convertir el delirio en razón sin abolirlo, es el logro de la poesía”, sangre iluminada de una poesía mediadora con los ínferos para lograr armonía en una vida plena de discordancias. Esta dicotomía es el estímulo para iniciar el viaje atentos a la naturaleza acústica del alma; viaje del fiel de amor: “No se cansan nunca / los que siguen esta senda, porque es a la vez / la meta y el camino” (poeta persa). Senda donde las discordancias aparentes concuerdan o coinciden en un punto, el corazón (“optimismo del sentido común”, de Antonio Machado, transcreación en Leibniz, donde la inteligencia vital como sensibilización de la mente capta la paradoja, el matiz).

4. CAMINO A EMAÚS

Toda la doctrina de Ibn ‘Arabī converge en su concepción del ser humano perfecto; “espejo y ojo de Dios en el cosmos” y eje que comunica el cielo con la tierra. Subyace en este planteamiento la visión del hombre como microcosmos y síntesis de la creación que congrega realidades contrapuestas. El trabajo espiritual supondrá el equilibrio de los aspectos en apariencia contradictorios del ser.

Experiencia abisal, conocimiento experimental, acto del entendimiento pasivo que alcanza toda la vida. Zambrano lo simboliza a través de la perla (espíritu), transparencia de la llama sin centro oscuro; “cuerpo sin espesor ni condensación”, adelanto del cuerpo glorioso. El que se olvida de sí, el desprendido, se vuelve espejo, perla, vislumbra su rostro antes de nacer... “El corazón es un espejo pulido, con una cara totalmente incorruptible”. “Gota de agua o diamante” después de haber tenido que “ser mineros, cargadores y después quemarnos a nosotros mismos. ¡Cuántas hogueras encendidas en la propia ánima, a la que ha habido que arrojarse a riesgo de hacerse cenizas y de que nadie, lo que se dice nadie, recoja esa ceniza. Pero como no nos hemos hecho cenizas hay que hacerse cristal, diamante”, “perla por la que el pensamiento bucea sin que ella jamás abandone el mar sin fondo”²⁵. Una perla en el centro del loto, origen de todo...

Zambrano no concibe el pensamiento sin temblor o estremecimiento. Ella otorga a la inteligencia el estremecimiento de un tejido particularmente receptivo, la convierte en amante de lo excepcional y lo marginal haciéndola apasionada. Razón inspirada que se entrega

25 Cf. *Casidas de amor*, o. c., p. 177.

“al jardín irreconquistable que hay al comienzo de cada día” con la esperanza habitada de concebir la flor mística, la perla rara de total pureza, oro vivo, “esmeralda en que se ha fijado el Rayo Verde”, último destello del sol al ocultarse. Gota desprendida del corazón, conciencia luminosa, agua quemada fruto de la coincidencia de contrarios: sangre y luz.

Corazón, espejo, fuente, tabernáculo, lámpara, estrella fulgurante, pájaro (“pájaro, pasa y enséñame a pasar”, escribe Pessoa), templo... Espacio respirable en el que vuelve a abrirse el tiempo, el infinito presente. El hombre verdadero roza la agnosia infinita, intermediario entre lo Real y el Cosmos, es dueño del instante y en él algo nace porque su corazón está sometido a la continua transformación de la realidad. Rosa, copa o fuente de inteligencia intuitiva del corazón, donde todo comienza y nada se repite. Transcreación. Realidad como fluencia -panenteísmo- donde lo divino parece dormir en los minerales, velar en los vegetales, caminar en los animales y pensar en el hombre. Novalis recuerda: “El hombre no es el único que habla -también habla el universo-, todo habla lenguajes infinitos”. Todo palpita, incluso las piedras -las gentes de la develación son capaces de escucharlo; ellos saben cómo convocar esa vida escondida. Primavera, creación inagotable donde todo tiene sensibilidad. “Para el hombre de imaginación la naturaleza es la imaginación misma” (William Blake). Todo respira en el Viviente, incluyendo a los muertos... pero como dice Zambrano: “no nos entendemos con nada ni con nadie, pues hay que estar fuera de sí o muy dentro y nosotros nos encontramos en este ir y venir, en este trasiego”. Al respecto, las palabras del director de cine Andrei Tarkovski en su película “El espejo”: “Parece que las plantas entienden, comprenden porque no corren, no tienen prisa. Nos parece que no comprendemos, vamos siempre corriendo, sin tiempo”. Tal vez porque “no creemos en la naturaleza que llevamos dentro” y así la tierra se ha convertido en algo inexplicable. La desconexión consigo mismo conlleva una alienación respecto al mundo: éste nos parece monótono, seco, vacío, muerto. Triste transformar un cosmos vibrante y animado en un universo mecanizado y sin alma. Tal vez más que islas somos semillas. En palabras del maestro Agustín Andreu: “el tiempo no se domina y nos domina. El secreto de estar y permanecer en él lo guarda la simiente. Si eres simiente y sabes sembrar, atravesarás las barreras del tiempo. Ser simiente es saber lo que de eterno se es”. “El mundo no es un escenario por el que nos movemos sino una prenda de ropa que llevamos puesta” (O. Barfield).

5.

“La memoria, órgano de la nostalgia, siempre en lucha por captar ese otro tiempo, tiempo privilegiado del cual el que vivimos es sólo decadencia”.

Zambrano

Corazón, faro de cristal donde está la conciencia más secreta bajo la forma de lámpara encendida por la luz del espíritu (el trabajo de éste se lleva a cabo en las “oscuras simas de la

mente”, en el fondo de los corazones). En él reside la más noble de las facultades humanas pues sólo tiene un objetivo: saborear, “albergar aquello que no puede ser contenido por nada”. Imaginación activa, poder de concentración cordial. ¿Qué acontecimientos percibe? ¿Cómo manifiesta el ser?²⁶. Atenta al carácter único e insustituible de cada percepción y vivencia que pasa inadvertida para la mayoría... Nunca olvida; re-cuerda (re-anuda). Guía de la razón inspirada donde la reminiscencia -memoria, conocimiento vital-, despierta por la imaginación epifánica, fecunda el corazón. Imaginación, alma del mundo, realidad intermedia, llave de la conciencia luminosa uniendo razón, pasión, misterio. Posibilita la germinación. Esta, según Zambrano, es la “facultad más corpórea de la mente”. Hay fertilidad porque el corazón es el asiento de la imaginación, ojo interior presente en la experiencia del conocimiento como co-nacimiento. “La necesidad terrible de la memoria, para ver si se acuerda de qué lugar era ese” (Zambrano). El alma es arcádica. La imaginación activa abre al sentido y en el jardín de la memoria tendrán lugar los acontecimientos del alma. El sentir es llevado a la inteligencia, a la imaginación como pensar del corazón, siendo éste la matriz de aquella.

Zambrano sigue a San Agustín al exponer la estructura trinitaria del alma. Padre, “abismo viviente” al que corresponde la memoria; Hijo, inteligencia, logos o entendimiento y con ello la palabra; Espíritu, la voluntad. Para el obispo de Hipona, la memoria es “madre y nodriza del pensamiento”. Memoria iniciática de una razón vital, poética, seminal, que “rescata algo que se había perdido”. En el olvido madura la memoria, siendo ésta ese nervio de la inteligencia que entrelaza el espíritu con el cuerpo. La razón poética es mediadora porque se fundamenta en la memoria profunda. Recordar, “volver a pasar las cosas en nuestro corazón como reales” y para esto es preciso no separar conocimiento y amor ya que recordamos poco lo que no afecta a nuestro corazón. “La órbita del amor que es al par pensamiento crea la penumbra que permite oír la música del pensamiento que enhebra el ir y venir de la memoria”²⁷.

Imaginación activa captando la luz dentro del pozo de la existencia. Creatividad del corazón (*himma*) como efusión de la primavera, ascua viva de sangre derramada a nuestro alrededor. Imaginación teofánica del Creador actuando en el corazón, en su vacío, transparencia y fluctuación inagotable. La imaginación como energía creativa de Dios a través de la que crea el universo²⁸. El hombre verdadero –“Corán vivo”- gracias a esta imaginación “proyecta lo que se encuentra reflejado en él (aquello de lo que él es espejo) y el

26 El problema de Platón será encontrar solución a una pregunta: ¿cómo llega a las cosas el ser sin raíces ni vínculos? Valentín responde con una angelología, como nos dice Gilbert Durand.

27 Mayéutica socrática como surgir de una chispa de luz. Alegría del pensar de Spinoza o la inteligencia vital de Zambrano en *Notas de un método*.

28 Esta imaginación originaria encarnada por Jesucristo se observa en Jacob Boehme o en William Blake.

:::

objeto sobre el que así concentra su fuerza creadora, hace su aparición”(Henri Corbin). De esta manera, “su corazón es el ojo por el que Dios se revela a sí mismo”²⁹. La imaginación, revela lo oculto velándolo; su objetivo: la *Coincidentia Oppositorum*. “El mundo es la sombra de Dios” (*Fuṣūṣ*, II). La belleza del mundo como “velo entretejido de oro” abriéndose en la vida sumergida, “belleza diaria no sabida” (Juan Ramón Jiménez). Tal vez, la función central de la belleza sea encender al hombre, haciéndolo salir de sí. Lo bello, dardo que hiere para despertar. Donde hay o se percibe belleza también hay alma. De aquí la sensación tenida al contemplar algo bello: el asomarnos a una especie de abismo. Cuanto más belleza percibimos en algo, mayor es el sentir que experimentamos de nuestra vulnerabilidad; ¿o tal vez de la fragilidad de la belleza?. “¿Qué es lo que, de la belleza y de belleza, a veces nos hace llorar?” (Agustín Andreu). Al respecto, este poema de Lucian Blaga:

Cuando echado del nido de la eternidad,
el primer hombre
pasaba asombrado y pensativo por los bosques
y campos.
Le apenaban
la luz, las nubes, el horizonte.
Y de cualquier flor
le punzada un recuerdo del paraíso.
Y el primer hombre,
el errante, no sabía llorar.
Una vez, agotado por el azul tan claro
de la primavera,
con alma de niño el primer hombre
cayó de cara al polvo:
“Padre, arráncame los ojos
o si te es posible fabrica sobre ellos
una telaraña, una mortaja,
para que no vea más ni flor, ni cielo, ni sonrisa de Eva, ni nubes,
porque toda esa luz me duele”.
Entonces, el Piadoso, en un instante de misericordia
le dio las lágrimas.

La imaginación ocupa un lugar destacado dentro del pensamiento akbarí. Tanto en su aspecto ontológico -todo lo que no es Dios tiene una naturaleza imaginaria o metafórica-, como gnoseológico, como en su ser facultad mediadora. “Fuerza oculta originadora de

.....

29 Corbin, H.: o. c., p. 260.

todo movimiento y de todo cambio en el mundo”³⁰, ámbito donde asciende “el fiel de amor” y “donde desciende el Dios inaccesible para convertirse en objeto visible de amor y conocimiento”. Por todo lo dicho, la Belleza³¹ será maestra de las resurrecciones, de todo lo que verdece (*al-Hadīr*); sueño soñado por la luz cuando está despierta; la luz, respiración de Dios. Dentro del sufismo las teofanías son “luces de lo invisible que se revelan en el corazón” (Fernando Mora); acontecimientos del alma siempre inagotables. Teofanismo que posibilita el encuentro con el ángel. En todos hay una Fuente de Arín. Encuentro con el joven (*fatā*), “el que abre”, “aquel que rompe los ídolos: y el ídolo más importante de todo ser humano (puntualiza el *Šayḥ al- Akbar*) es su propio ego”. Experiencia teofánica; devolamiento: “Me dejó sorprendido cuando bajó su velo, me aterró / entonces su esplendor y belleza. / Yo he padecido así muerte doble por ello...” (Ibn ‘Arabī). Sabor directo generado en un vacío (receptáculo; ver, recibir y oír) de pasividad infinitamente activa, disponibilidad paciente. Creación de quietud gracias a la afluencia del corazón, lugar del horizonte donde el cielo toca la tierra.

6.

“La sensibilidad del fondo de lo divino es como la del fondo de lo humano; el hombre puede experimentar el ser divino en sí mismo, en su interior. Sus sentimientos de humanidad son verdad y traducibles a métodos en todos los órdenes. Sin el sonido de esa armonía interior no se puede esperar del hombre, no ya grandes cosas, sino las mínimas prestaciones de humanidad”.

Jacob Boehme

Prisioneros de nuestra ignorancia metafísica extraemos una hebra de oro de la mística filosófica de Zambrano o del sufismo de Ibn ‘Arabī en ese “árbol que no es de Oriente ni de Occidente”, “olivo bendito cuyo aceite casi alumbría aún sin haber sido tocado por el fuego”. Árbol en cuyas ramas florece la compasión, fruto del ojo del corazón. Ojo imaginario³² a través del que Dios se contempla a sí mismo. Por él observa su creación y derrama su gracia; cosmos como el ojo de Dios que nunca duerme (*Sa‘īd al- Dīn al-Hamawī*). En una fisiología sutil, como es la zambraniana³³ o la de Ibn ‘Arabī (cinco centros útiles del cuerpo

30 Cf. id., p. 264.

31 Belleza como teofanía; ser femenino; imagen de la sabiduría. La unión de lo divino y lo humano equivale a la necesidad inmanente al Compadecimiento divino que aspira a revelar su ser.

32 La tradición rusa obliga a terminar un ícono por la pupila de los ojos. Pupila, espejo del alma en Platón, Sócrates, Alcibíades. Ojos, jardines de luz...

33 Referencia al mesalianismo en María Zambrano: “¿No sabes ya que yo no creo que lo material sea material y lo espiritual espiritual? El espíritu se materializa, el ser humano puede hacerlo y lo hace. Mientras que lo «material» es alma cuando nace del cuidado, de la atención, de la mirada. Es la mirada lo que decide” (*Cartas de la Pièce*, o. c., p. 184).

espiritual donde concentrarse en la práctica del *dikr*), todo se engarza en el hombre perfecto que a través de su exilio espiritual o “viaje nocturno” asciende pero sobre todo regresa a la cotidianidad para ayudar a los demás. Ofrece la “comida de la Hospitalidad”: misericordia (*rahma*), que está en el origen de la creación y a la que todo retorna. La imaginación posibilita la empatía y con ello la compasión (origen del amor que nos enfrenta al misterio de los demás). “Ningún padecimiento perdurará para siempre”, como escribe Fernando Mora. La misericordia manifiesta nuestra identidad viviente, esa capacidad de acogida, atención y cuidado precisa para servir a los otros. He aquí la libertad: posibilidad de sacrificarse en beneficio de los demás. La matriz de la misericordia es ese Dios patético, Dios de la reciprocidad difícil de hallar ya que “el sentido del ser es la otredad inagotable, pues somos alumbrados «con la copa de sombra bien colmada, con este nunca lleno corazón»” (Agustín Andreu). No tenemos derecho a ser ásperos, que es un a priori de desamor a lo creado. Reconocimiento de la alteridad, del misterio del otro: “El ojo que ves / no es ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve” (Antonio Machado). Prójimo, espejo donde reconocerse. Sólo somos verdaderamente cuando nos hallamos en otro. Por esto, las maravillosas palabras de San Juan de la Cruz: “ninguna visión, revelación o sentimiento celestial, ni nada más grande que todo ello, vale lo que el más mínimo acto de humildad”.

Gentes de la reprobación, hombres del deseo ardiente; medio como Allāh “preserva la existencia del mundo”. “Nunca cesan de orar”. La creación será oración. “Esos santos anónimos ocupan, en nuestro mundo, el lugar de los ángeles en el cielo y, por ese motivo, nunca abandonan la adoración, ni de noche ni de día, porque la adoración perpetua desempeña, entre otras, la función de preservar el orden cósmico”. Por otro lado, la oración también se inviste de un matiz ontológico, pues todos los seres, incluidas las piedras, “alaban involuntariamente a Dios en su propio lenguaje desconocido, y ese acto de alabanza constituye la raíz misma de su existencia”³⁴.

No hay conocimiento sin descenso. Postración, “conocimiento de las raíces” (Fernando Mora) y con ello proximidad en la alteridad. Abrir el cuarto sellado y en ese instante, espacio de sabiduría (el que media entre la muerte de algo y el nacimiento de otra cosa) algo emerge, una “realidad sin sombra” que reposa sobre un abismo de claridades... Se alcanza el rincón del descanso; el mundo se entreabre, el pensar ve, los ojos piensan y “lo que para el filósofo se llama duda, imposibilidad de demostrar, para el fiel de amor se llama ausencia y pesar”³⁵. El intérprete de la pasión extrae de tal experiencia un gusto íntimo (*himma*), tacto para saber tratar con “la esencial heterogeneidad del ser” (Antonio Machado). “El problema del otro es un problema metafísico irresuelto” y “no se puede ser sin constelación de otros” (Agustín Andreu).

34 Mora, F.: o. c., p. 54.

35 Cf. Corbin, H.: o. c., p. 171.

La razón poética, espiritual, después de abrevase en el saber trágico -saber que concede una “dulzura secreta e invulnerable que calma sed y apetito”³⁶, abre un espacio donde es posible “padecer por los otros, los otros, los demás que así dejan de serlo”. El laberinto se transforma en órbita, “lugar de suprema comunicación”³⁷ donde se respira al “acordar el paso humano al latir del corazón de la tierra”. Para nuestra pensadora, la poesía es “la forma de la piedad, porque es la forma de amor al prójimo”, posible en la entrega del ser hacia adentro y fuera. Al mostrar piedad nos vaciamos... Para Ibn ‘Arabī, “la poesía tiene un carácter más sintético [que la prosa] y proclive a las alusiones, estando restringida al ámbito del símbolo y el enigma”. Ámbito accesible, espacio de la posibilidad, traducible a gestos de vida... De aquí la maravillosa afirmación de Ibn ‘Arabī: hay “ángeles engendrados por los actos de los hombres”. Inmensa humanidad, no ser dueño de nada, como dice Zambrano, y transmitir ideas vividas, epigramas de observación al tú esencial.

7.

“En este mundo el ser humano vive en un sueño. Por ello se le ha ordenado que interprete, pues el sueño puede ser interpretado dentro del propio sueño. «Los seres humanos están dormidos pero, al morir, despiertan». Ya que, de acuerdo con esa lengua veraz, tanto la percepción de los sentidos como las cosas sensoriales son mera imaginación, ¿cómo puedes confiar plenamente en nada? Hablas pero la persona inteligente y sabia confía en que tú, en tu estado de vigilia, eres dueño de la percepción de los sentidos y de los objetos sensoriales. Y, cuando duermes, eres poseedor de los sentidos y de la *imaginalización*. Pero el Profeta, de quien has tomado el rumbo de tu felicidad, ha manifestado que eres un soñador en el estado en que crees que eres dueño de la vigilia y la conciencia. Por lo tanto, ya que vives en un sueño en tu vigilia en este mundo, todo aquello en lo que estás inmerso es una cuestión *imaginal* cuyo propósito es otra cosa. Esa otra cosa no se encuentra en aquello que tú ves”.

Ibn ‘Arabī³⁸

La realidad está velada. “El dios está escondido en su revelación... las criaturas son la forma de su presencia y los signos -a la vez- de su ausencia” (J. A. Valente). Tienes un sentir, siempre hay una vida detrás, algo que en esta vida no termina de cumplirse... “¿Cómo aprender a mirar las cosas con los ojos que las mirarían los muertos que amamos si pudieran volver al mundo?” (Pirandello). ¿Podemos imaginar la intensidad que tendría esa mirada? ¿Cómo

36 Cf. *Correspondencia*, o. c., p. 228.

37 Cf. Zambrano, Mª.: *Algunos lugares de la poesía*, o. c., p. 273.

38 Citado por Fernando Mora. Cf. o. c., p. 212.

ver lo que se oculta en la parte más secreta de los días? Ver con los ojos cerrados para desgarrar velos. El velo nunca está en la realidad sino en nuestro ojo. Ceguera, plomo en las cuencas de los ojos. Se ha perdido la mirada originaria, la “doble visión” de William Blake que implicaba sentir profundidad detrás de la realidad fáctica. El sentido de lo que hay detrás se erige en el campo de visión del alma y le da su sentido de misterio y profundidad. Lo maravilloso como dimensión de lo real. De aquí el sentir de Zambrano que experimentaba cómo todo le sobrepasaba y cómo la mente observa que se desborda lo que percibe. Perplejidad temblorosa de toda razón espiritual.

La realidad no es sólo lo que hay y la que es, sino la aún no habida o no habida ya, y la que no es. Según Agustín Andreu, Zambrano, influida por Leibniz, dice que se oye “gemir a los posibles”, incluso a los ya no posibles. Tal audición se da en ese horizonte de la vida que es infinito (Ortega). “Allí donde aparece lo no revelado yace el secreto”, en palabras de Zambrano. En ella el ser humano como Logos; ser de los posibles. La oscuridad como virtualidad. La metafísica como ciencia de los posibles (Ortega). Imaginación teofánica transmutando lo visible en símbolo. Llamada por Ibn ‘Arabī “Presencia”, pondrá en relación de simpatía lo visible y lo invisible. En ella la posibilidad latente en la oscuridad encuentra cauce de expresión. Imaginación activa, nacida de la entrega intensificando la vida. Atenta, asombrada, parece pertenecer al ámbito de Raziel, “guardián del secreto”. Originada en lo imposible como metáfora de un posible que infinitamente nos rebasa.

La función cognoscitiva de la *sympatheia* en el sufismo es la virtualidad como potencialidad. Dios experimenta tristeza infinita por las virtualidades no manifestadas. Schelling señala el velo de tristeza que cubre la naturaleza entera. De aquí brota la compasión. La simpatía entre lo visible e invisible es llamada por Rumi “conspiración”, que hace posible la visión espiritual de lo sensible y la visión sensible de lo espiritual, que es contemplación de lo imposible en una forma concreta como lo percibe la imaginación activa, órgano de la percepción teofánica.

Vida, delirio de apariciones que necesitan ser interpretadas. Aquí el origen de las funciones teopáticas. “Y en la noche / deslumbramiento hondo del alma / que recibe la luz de otro hemisferio, la luz que alumbría por debajo del sueño” (Juan Ramón Jiménez). Ibn ‘Arabī parece decirnos: no mires lo que ves, sino lo que te ciega. “Por medio de la razón uno sabe, mas no ve, mientras que por medio de la revelación uno ve, mas no sabe” (Fernando Mora). El mundo no es en absoluto como aparece a nuestros sentidos. En determinados momentos puede llegar a ser distinto. Lo visto, residuos de lo contemplado. Lo real deja atónito, sorprendido, pasmado y uno no sabe lo que ve. Como si la realidad estuviera siempre detrás de una pantalla... La condición propia de quien aspira al saber es la incesante perplejidad (*hayra*) siendo ésta “la estación más elevada, la visión más diáfana, el rasgo más próximo, el lugar más esplendoroso de manifestación y el sendero más ejemplar” (Fernando Mora).

8.

“¿Y por qué estudia usted filosofía?... Porque tengo que morir y no podré hacerlo sin haber visto y sin haberme visto; porque no podré morir sin haber vivido la verdad: y como jamás me alcanzará el éxtasis, amor completo, ni la calidad imagotable de los santos, como solo he de vivir humanamente, como estoy «aquí»..., como me asfixia la memoria, ese implacable don que parece que he recibido, que me deja sin horizonte del futuro, como sé que no he de vivir en un instante toda la vida, toda la vida que es, sería la presencia del universo, desde aquí; como tengo que aprender a vivir en el tiempo, como tengo que ser «persona», vivir la condición humana”.

Zambrano: *Delirio y destino*

Zambrano estudió filosofía para no deshacerse y se agarraba a lo escrito, como a trozos de despellejada alma. Dice a José Lezama Lima: “¡Dejemos ya los Ensayos! Mira que me lo digo a mí, más que a ti y que salga el cristal sombrío, donde el fuego se hace invulnerable”. Su razón viviente intuye realidad y por eso Agustín Andreu señala: “su gran tensión conmigo consistía en que yo exigía, me exigía, razón inspirada y una ontología apropiada para convertir en camino sus intuiciones o semi revelaciones”. Metafísica mística pero ¿quién sabe si lo esencial tal vez no esté destinado a ser comprendido sino a cumplirse?...

Todo es prestado, recibido en el desierto, espacio en blanco, ámbito privilegiado de la palabra como conciencia luminosa. “Yo no creo que se pueda ascender sin dejar algo abajo. Por eso he aceptado escribir, y el hablar, y el vivir la historia. Y la oración”. Razón poética, cauce de visión interior, develamiento y sabor íntimo descubierto en la oscuridad de un fulgor germinativo donde la ausencia de luz es la garganta de un cielo...

Saber intuitivo arrastrando impurezas que empaña el espejo, el corazón. “Anterior al método: la experiencia, la vía del amor, el fruto”. Necesidad de un camino hacia el espacio del alma donde Dios está abismalmente presente, espacio del sentir originario. En *Notas de un método* intenta mostrar el ingrediente de la conciencia que trasciende la razón y que está presente, aunque latente, en todo acto de conciencia. En el sentir espiritual “no hay sensación sino latido primordial anterior a la dualidad sensación-intelección”. No hay distinción entre sujeto y objeto: “el sujeto está íntegro en la experiencia” (Agustín Andreu). Conocimiento, fruto de la revelación interior divina, no de una simple reflexión o especulación teórica. “Y es que el griego no vio (sic) y Spinoza y Kant tampoco. ¿Consideraron ley de la filosofía que lo divino es impasible? ‘No vieron’ que lo que padece en el hombre, dentro del hombre, es lo que tiene de divino... Creyeron -o quisieron- que la filosofía ha de ser

un saber impasible. Y que por tanto una filosofía cristiana es casi imposible” (Zambrano)³⁹. Metafísica mística: la mística como el proceso de hacerse Dios en nosotros. “Y su padecer sin nombre”.

9. “El Misterio del Agua”.

Emilio Prados

“Hasta que se apague lo que nunca ha sido y permanezca lo que nunca ha dejado de ser”.

Ibn ‘Arabī

“Me voy del mundo, no de la vida; de la carne, no del cuerpo, de la malicia, no de la intención. O sea que me voy a más inteligencia, a más forma y a más ángel”.

Agustín Andreu⁴⁰

Estamos muy lejos de una metafísica tanto de la muerte como de la vida. Al respecto estas palabras del poeta portugués Fernando Pessoa en la voz de Bernardo Soares, que es la más cara tras de la que juega a ocultarse en la prosa del *Libro del desasosiego*: “Cuántas veces les he oido decir la misma frase que simboliza todo el absurdo, toda la nada, toda la ignorancia fracasada de sus vidas. Es esa frase que emplean a propósito de cualquier placer material: «es lo que uno se lleva de esta vida»... ¿A dónde se lo lleva?, ¿para dónde se lo lleva?, ¿para qué se lo lleva? Sería triste despertarlos de la sombra con una pregunta como ésta... Habla así un materialista, porque todo hombre que habla así es, aunque subconscientemente, materialista... No conozco una frase más trágica ni más enteramente reveladora de la humanidad humana”. Crisálida embotada incapaz de imaginar que un día alzará el vuelo. Despojarse del pesado traje de buzo, túnica de Neso, precisa para respirar en la tierra.

Explorar las posibilidades del alma a través de los grandes misterios: amor, muerte. Caminos donde el lujo supremo es prescindir de todo para que emerja la respuesta a una auténtica alteridad. “Solo es libre el que sirve, que ofrece su voluntad a otros y emplea sus fuerzas en una obra, sin hacer preguntas”⁴¹. Aceptar esto implica una visión cualitativa del proceso de morir. En el mundo antiguo se piensa la vida desde una idea de muerte. La continuidad de la vida despatetiza la muerte. Por el contrario, en el mundo moderno, la sociedad del espectáculo transforma la muerte en una inconveniencia, molesta e innecesaria; hay que apartarla del paisaje y de la conciencia para seguir ufanándose de estar, no de ser. Es

39 Zambrano, M^a: *Cartas de la Pièce*, o. c., p. 89.

40 Andreu, A.: *Novísimas Sideraciones*, o. c., p. 174.

41 Zweig, S.: *Los ojos del hermano eterno*, Acantilado, Barcelona, 2002, p. 67.

el entretenimiento que nos lleva a desentendernos de la vida lo que hace más absurda la muerte. Muerte censurada, inhibida, pues nada debe perturbar el diseño de banal felicidad fundado en el consumo y la permisividad.

Domesticamos la muerte y nos distanciamos de aquella visión de toda gnosis mística: muerte, transmutación, transfiguración, creación constante. “El irse reduciendo desde la gloria de la flor o del fruto, a ser seca y menuda simiente, no es ningún fracaso. Después de haber sido en la luz ofrecimiento y entrega, se prepara el núcleo a ser nudo de continuidad en la oscuridad y humedad de la tierra. Esa aparente perdida es maduración hacia adentro. Es vida fuera de este mundo” (Agustín Andreu). No hay repetición sino nacimiento inacabable: “en cada infinitesimal instante somos creados desde la eternidad”. Es necesario recuperar la muerte como fenómeno perteneciente al ritmo natural y esto implica traer a la presencia el sentido del ritmo, la conexión con la naturaleza, con la imaginación. Al morir despertamos al alma del mundo que nunca hemos abandonado...

El ser humano es un reflejo invertido de la imagen divina. Sólo tras la muerte -noche nupcial- desaparece la sombra, recobramos memoria... “No podemos responder de nuestro nacimiento; podemos responder de nuestra muerte. Y este hecho dice algo definitivo de nuestro ser” (Agustín Andreu)⁴². Un ser que debe recomenzar viviendo hacia la aurora, siendo su primer acto de vida: la oración del alba, llave, rosa encendida guardando la esperanza creadora de no perecer en ninguna parte de lo acabado...

El amante vive la muerte como un transitar de la luz: “al hundirse el barco te conviertes en pez, ni silencioso ni parlante, en el misterio que carece de nombre” (Rumi). Muerte, último nacimiento visible; despertar es el fin de la vida; el inicio, quedarse dormido. Si todo lo invisible aparece siempre sobre el trasfondo de lo manifestado es preciso “desnacer hermanando vida y muerte” (Zambrano)⁴³. “Donde junta la muerte turba oscura ha brotado la yema de luz” (Vicente Gallego); al huma de luz acogida por Azrael⁴⁴.

“Para un creyente, la muerte no está delante sino detrás” (Agustín Andreu). En el proceso de creación personal, viaje al mediodía del alma, a las entrañas del ser para nacer experimentando el negro sol de la noche. “El místico, el que no puede dejar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que no es esto, que no podemos residir aquí, ni contentarnos con eso... entregado a un deseo sin nombre, el místico es el barco ebrio” (Michel de Certeau). Su alimento, el deseo ilimitado de amar.

42 Andreu, A.: *Sideraciones del atardecer*, o. c., p. 180.

43 Zambrano, Mª.: Texto inédito (Cuaderno M-390) de fecha 22 de abril de 1958, incluido en: VV. AA.: *María Zambrano 1904-1991. De la razón cívica a la razón poética*, residencia de estudiantes/fundación María Zambrano, Madrid, 2004, p. 715.

44 Cf. Corbin, H.: o. c., p. 426.

“El Dios Amor no se halla oculto en la rosa, sino que reside en la capacidad de oler su perfume” (Ibn ‘Arabī).

Locura del amante: “estar muerto privado de razón..., siempre en vela, disimulando su aflicción..., hastiado del velo indisociable..., deleitándose en el desasosiego, transgrediendo las reglas..., despojado de toda calificación..., anónimo, distraído sin serlo..., sus deseos son intensos sin comprender...; su emoción es intensa sin saber”⁴⁵. Para ellos, la muerte es la noche de bodas. “El pájaro de su alma ha volado” (dicho turco); el barco ebrio se hunde y transforma en pez. “Cuando el amor subyuga mi alma, mi alma se vuelve turbulenta como el mar. Todo el que escucha mi canto ferviente pierde la razón, por grande que sea su sobriedad, se vuelve loco” (Aṭṭār). Embriaguez vital del vuelo o loca sed inextinguible de la comunión... Niżām circunvalando la Caaba dice a Ibn ‘Arabī: “el amante perdido en el amor no puede sentirse confundido ni perplejo ante nada, puesto que sus sentidos, sus sentimientos, su inteligencia y, en suma, todo cuanto poseía ha dejado de pertenecerle y es, en realidad, de su amado” (Fernando Mora). De aquí nace su lenguaje, «lengua de miel» (Ibn ‘Arabī), expresando lo más hondo porque siente lo más vivo.

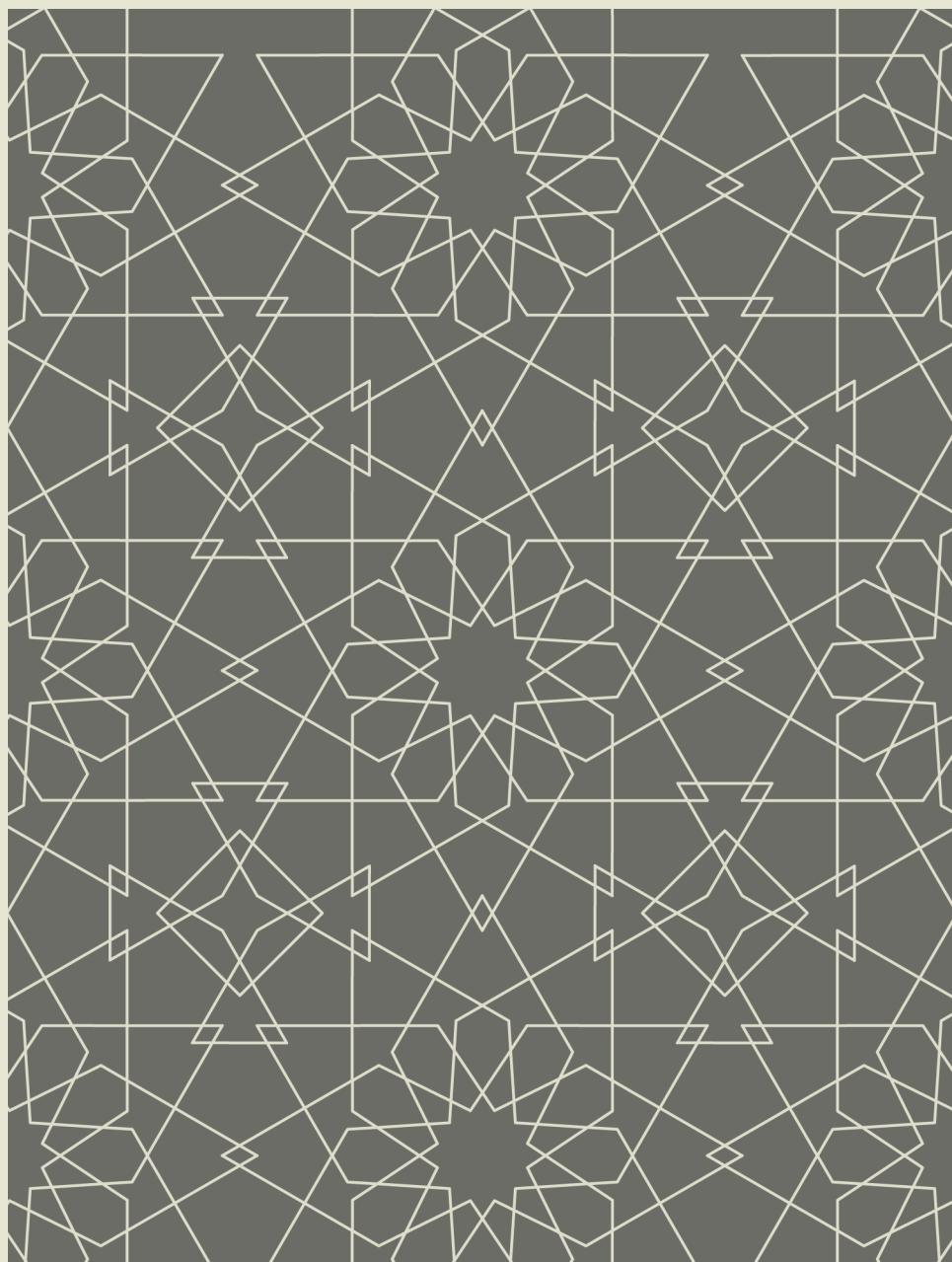
En el amante la imaginación florece en el misterio. Respiración, latido continuo, palabras activas emergiendo de un don (razón inspirada) que se recibe, acoge y sufre aunque luego, recibiéndolo, se transforme. El «fiel de amor» experimenta un continuo estar naciendo –“aquel a quien Dios ilumina percibe la Tierra de la Realidad en todas las cosas porque, para ese, Dios nunca deja de estar presente. Esté donde esté, siempre se encuentra en la vasta tierra de Dios”-, especie de eternidad donde el pensar tiembla ante el “vislumbre de algo encontrado que se ha estado buscando desde el principio mismo” (Agustín Andreu). Música del pensamiento; encuentro de un viajero que siembra cenizas aportando ellas la oculta virtud de la que nacen los frutos...

“Si la espada de tu ira me inflige mal de muerte,
mi alma encontrará consuelo en ella.
Si me impones la copa de veneno,
mi espíritu hará de ella su bebida.
Cuando el día de la Resurrección
me levante del polvo de mi tumba,
el perfume de tu amor
impregnará todavía los ropajes de mi alma.
Pues, aún habiéndome negado tu amor,
me habrás dado una visión de Ti
que fue la confidente de mis secretos ocultos”.
Şā‘dī, poeta de Persia

45 Ibn ‘Arabī, en su *Tratado del amor*, citado por Fernando Mora, o. c., cf. pp. 304-305.

EL DISCURSO MÍSTICO EN ZAMBRANO Y VALENTE: ENCUENTROS EN LOS CLAROS DEL BOSQUE

Verónica García Moreno



El discurso místico escapa a toda clasificación, no es teológico ni tampoco literario. Si es autobiográfico, también es autoficción en la medida en que desplaza la experiencia en el orden del lenguaje, *la palabra desconcertada*, como la llamaría Teresa de Ávila. Los escritores piden a la literatura que los transporte *metaphorein* en un vértigo del pensamiento. Según Certeau, la mística traiciona al santo, al filósofo y al poeta, convirtiendo el discurso en una especie de “oralidad obscenamente poseída”. (citado en Cirlot y Vega, 146). El hablar místico es también traductor, y está desligado de la lengua como un sistema coherente de signos. Según estos teóricos la visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas. Como dirá Santa Rosa de Lima “sin duda, camina en secreto en el tiempo mismo.”

La transgresión de lo sagrado forma parte de la tradición mística, como diría Eckhart en su *Opus Tripartitum*, “quien blasfema contra Dios, alaba a Dios” (2014) una aseveración que nos recuerda a al-Hallāğ, quien fue ajusticiado por herético al expresar a su vez su ana l-haqq, “yo soy la verdad”, que podía interpretarse como “yo soy Dios.” Paradójicamente, el lenguaje nihilista de la destrucción y la negatividad ha sido el único capaz de preservar en el interior de sus formas profanas, el elemento religioso de la conciencia humana. Los traductores y lectores de los místicos operan por medio de la escritura un movimiento de redención del espíritu o del cuerpo, buscando el silencio del ser.

Para María Zambrano la conjunción humano-divina se verifica como un mutuo comparecimiento. El hombre y la divinidad son copresentes los dos en y por la palabra. Los dos sostienen la palabra, son los únicos en toda la creación que la usan y la tienen. En la historia siempre ha llegado el momento en que el valor de los textos sagrados y sus instituciones caducan y pierden su conexión con la divinidad, pasando del verdadero mensaje a la interpretación de ese mensaje. Pero la historia del hombre, ya sea por revelación o creación poética, ha sido forjar lo divino. A través del pensamiento se da forma y se define a una concepción -en palabras de Zambrano,- “apasionada y frenéticamente”. Para los escritores místicos no hay distancia, separación, intervalo demasiado grande, entre el emisor y el mensaje. El acontecimiento pasado es contemporáneo, renovando los ciclos temporales con su percepción poética de lo inefable y la obra mística es así puesta en estado de “virtualidad figural” (Cirlot y Vega, 141).

Zambrano ya argumenta esa “teoría de la diafanidad,” o sea el análisis de la realidad intangible a través del silencio, el corazón y los sueños, y esta línea se convertirá más tarde también en uno de los pilares básicos en la poética de José Ángel Valente. Una lírica más allá del activismo político o el realismo evocador para alcanzar una ascendencia esotérica y antiretórica encuadrada en la búsqueda de un signo lingüístico puro que describa una experiencia inefable. Sin embargo este carácter místico no será una excusa a la evasión; al contrario, este tipo de experiencia poética está sustentada por un arduo y lúcido ejercicio intelectual previo y una toma de posición consciente frente a la realidad, posición muy lejana

al escapismo. La relación entre la creatividad poética y la investigación filosófica está urdida por la razón poética y por la unidad de los tipos de investigación poéticos y metafísicos. Valente razonará su propia experiencia poético-mística en tres libros fundamentales: el expositivo *Las palabras de la tribu*, el poético *La piedra y el centro* y el aforístico *Variaciones sobre el pájaro y la red*.

Es esencial para comprender la obra del poeta J. A. Valente la presencia en su vida de María Zambrano, su tutora desde los años sesenta y que inició a Valente en el mundo de la mística. María Zambrano y José Ángel Valente compartirán amistades como Lezama, Calvert Casey, J. M. Ullán y Agustín Andreu y leyeron a autores similares: clásicos de la historiografía y crítica místicas como Gershom Scholem, Louis Massignon, Henry Corbin o René Guénon entre otros, los místicos Ibn ‘Arabī of Farīd al-Dīn ‘Attār, (una lista más reducida, debido a la escasez de traducciones al español de las cabalísticas y sufies) y, por supuesto, Juan de la Cruz y Teresa o Miguel de Molinos.

El encuentro de Valente y María Zambrano marca para Valente un momento de tremenda importancia, ya que desde puntos muy distantes, ambos autores habían llegado en su trayectoria intelectual al papel esencialmente creador de la palabra, y más aún, al conocimiento de ese silencio previo a la palabra creadora. Valente, desde una producción poética cognitiva, y María Zambrano desde un acervo filosófico y moral. Ese encuentro se concreta en un libro que Zambrano escribe y Valente se encargará de editar: *Clara del bosque*. En numerosos artículos e intervenciones en las que ambos apelan a la presencia del otro para glosar su propia producción. Valgan como ejemplos los artículos de Valente “María Zambrano y el sueño creador” en *Litoral* (1983) «Los sueños de María Zambrano» en *Ínsula* (1967), “Del conocimiento pasivo o saber de quietud” en la revista *Pueblo* (1981) o el de María Zambrano «La mirada originaria de José Ángel Valente» en *Quimera* (1981).

EL EXILIO COMO EXPERIENCIA MÍSTICA

La vida de María Zambrano, al igual que la de J. A. Valente estuvo marcada por el exilio y por la barbarie ideológica y vital que supuso la dictadura para estos dos escritores. María Zambrano recibe su formación en Segovia, ciudad que ella llamará “ciudad de la palabra” o de la “transparencia invulnerable” y después vivirá en Chile, Cuba, Italia y Francia. Es en su retiro de La Piéce, un lugar de apartamiento y quietud donde logra lo que ella llamó “el exilio logrado” o “la asunción plena de la condición de exiliado que adviene después de haber atravesado varias etapas que se le ofrecen, como exigentes pruebas, a todo aquel que debe abandonar su tierra natal” (Zambrano, 27). Zambrano concebía el exilio en clave mística, como un rito de iniciación hasta el verdadero exilio, y cuyas fases eran: primero, la del refugiado, que aún no experimenta la desolación, ya que se siente acogido por el

.....

nuevo lugar, segundo, la del desterrado, que todavía alimenta la esperanza de volver a su tierra, y al fin la del verdadero exiliado ha perdido toda esperanza de regreso y vive la ausencia no sólo de su tierra, sino de cualquier tierra. Vive en un no-lugar y no tiene un lugar en el mundo, ni social, ni político, ni ontológico, y se mantiene sin apoyo ninguno. Esta imposibilidad de una patria emocional se convierte en el único y posible hogar. María Zambrano lo diría varias veces ante la pregunta de por qué no regresaba a España, el exilio era su verdadera patria (Zambrano, 28).

El exiliado es un superviviente, un ser rechazado por la muerte, mucho más susceptible de escuchar las voces y de interpretar los mensajes divinos. El exiliado pierde su identidad personal y colectiva, es el gran desconocido reducido a un ser esencial que está obligado a nacer en un nuevo espacio que se define como “un ilimitado desierto”. Volviendo a Eckhart, que también utilizó esa imagen en el poema “*Granus sinapis*”:

El camino te conduce / a un maravilloso desierto. / A lo ancho y largo, / sin límite se extiende. / El desierto no tiene / ni lugar ni tiempo, / sólo él sabe de su propia esencia/.

Esta revelación del exiliado es fruto de un estado de lucidez que aparece por la experiencia límite de sufrimiento en la vida, o “saber de experiencia”. El exiliado, al igual que el místico, revela sin saber. Así el no-lugar del exilio se convierte en el espacio de la revelación del ser. A través de la razón poética el hombre debe superar su exilio metafísico y retornar a la unidad primera, o a la fuente sagrada del ser. Así pues hay una dimensión metafísica del exilio, y un discurso de la ausencia (Zambrano, 32).

ENCUENTROS EN LOS CLAROS DEL BOSQUE

Al amparo de estos temas escribe María Zambrano *Claros del bosque*. En este libro aparecen dos ejes temáticos de su obra: la necesidad de un espacio para que la esencia del hombre se conecte de nuevo con la divinidad y, por otro, la exigencia de un método para este fin. Hay también una revelación que se da en un estado especial de conciencia cercana al éxtasis místico. *Claros del bosque* aparece en 1977. Valente será el encargado de ordenar y dar unidad a este libro que la autora fue escribiendo de forma esporádica cuando se encontraba en los últimos años de su exilio cerca de Ginebra y donde mantiene con Valente un intenso y enriquecedor diálogo intelectual y personal. Como señala Mercedes Blesa en su prólogo a este libro, ambos autores comparten una intensa reflexión sobre el carácter teológico de la palabra poética como palabra mediadora entre el hombre y lo sagrado, y un común interés por el *modus loquendi* de los místicos cristianos, el neoplatonismo, la cábala y por el sufismo (*Claros del bosque*, 13).

Zambrano hace uso de algunos de los recursos como el oxímoron, paradoja, o la antítesis, transmutando así la coherencia diametral del discurso. Es una característica del lenguaje místico utilizar vocablos conocidos de modo inusual. En *Claros del bosque* María Zambrano muestra el problema ontológico de que el hombre está oculto de su propio ser y desarraigado de su fuente originaria. Sólo el amor hará que el ser retorne de ese exilio a “las fuentes de la vida” o ese lugar originario, lo que Zambrano llamará “el ser iluminante”. Así también la iluminación no se consigue como fruto de un esfuerzo racional, sino un acto espontáneo de gracia para aquél que ha sabido crear un espacio vacío de receptividad. Así también lo señala J. Á. Valente en su ensayo sobre Miguel de Molinos:

“El éxtasis, elemento desencadenante de toda experiencia mística, es un proceso de descondicionamiento del alma en la que ésta va reduciéndose a su solo centro, que ha de vaciarse de toda forma o imagen creada para que en el alma se llene ese vacío con la plenitud de lo que no tiene forma ni imagen” (1974).

El hombre debe exiliarse de sí mismo para dejar sitio a esa alteridad anhelada. El encuentro con la verdad –o con la divinidad- nunca es resultado de un arduo proceso voluntarista y lógico, sino que la verdad aparece como un don que nunca puede ser forzado. Debe crearse el espacio para ese advenimiento de la luz. En ese sentido Zambrano abandona la razón filosófica de su maestro Ortega y Gasset para abrazar una razón poética. Mientras que la razón filosófica implica un desvelamiento, la razón poética supone una revelación a través del logos, que nos remite a una teología de la palabra. En el artículo “Del conocimiento pasivo o saber de quietud” Valente desvelará las claves de su relación con Zambrano y sobre la génesis de *Claros del bosque*:

“En *Claros del bosque*, como diría Henry Corbin a propósito del maestro iraní Suhrawardī, la propuesta última de toda filosofía es la que se resuelve en mera especulación, una metafísica del éxtasis. Su transparente saber hunde sus raíces en el saber tradicional, entendido éste como órbita de no disociación entre pensamiento filosófico y experiencia espiritual. Hay pues zonas de incidencia en obras con contenidos y desarrollos de muy distinta índole y extensión. Pero se interpreta desde varios autores a la obra de arte como prefiguración”.

Valente, 1981

También Valente se refiere a la sacralización exegética del texto profano y a la anulación de las fronteras entre literatura y filosofía como el pensamiento de María Zambrano. Además de la fundamentación abiertamente teológica de la teoría del lenguaje de Benjamin, quien

no sólo habla de la cautividad y el exilio de la palabra, sino que adscribe a la crítica de la cultura la misión de restaurar la palabra perdida, la dimensión perdida de la palabra divina:

“El saber que en el claro del bosque se revela es un saber del ser y de la palabra. Saber de la palabra perdida, de la palabra que es la transparencia del ser. Antepalabra o palabra absoluta, todavía sin significación o donde la significación es pura inminencia, matriz de todas las significaciones posibles: palabra naciente. Tal es la palabra del claro del bosque” (Valente, 1981).

La palabra de Dios -escribe Scholem en *La Cábala y su simbolismo*- debe ser infinita o en otros términos, la palabra absoluta no tiene aún significación en ella misma, pero está “encinta de significación” En *Clara del bosque*, señala Valente, la palabra no es signo, es una palabra sin lenguaje sin peso de comunicación o notificación, único espacio natural de lo poético. En el discurso de Heidegger hay una teología y una cosmología del verbo desde las que se sustituye la formación de un discurso sobre el ser por una interrogación al lenguaje mismo, o en el caso de María Zambrano, una contemplación de la palabra en el pensamiento para alcanzar una revelación del ser. La filosofía se realiza así por ausencia o por negación de su propio discurso. María Zambrano se posiciona ahí, en contra de Zubiri, su maestro, y de Ortega y Gasset, que se realizan en la hipertrofia de un discurso filosófico vacío de revelación.

Así llegamos a una teología de la palabra: “palabra primera, con la que el hombre trataba en don de gracia y de verdad”. Estos términos proceden en su literalidad de la teología del logos, de una desencarnación del logos. En sus inicios, la palabra logos fue la traducción del hebreo *dabar* que designaba significado y significante. Esa desencarnación del logos correspondería la corrupción del lenguaje, la inadecuación de los hombres y el exilio de la palabra. El saber de los claros del bosque como lugar de reconciliación, latencia del ser, y lugar de lo poético. En última instancia, reitera Valente, citando a Fray Luis de León, “la poesía misma sólo nos habría sido dada para que las palabras y las cosas fuesen conformes” (Valente, 1981).

La nueva filosofía que se genera en Zambrano por medio de la conciencia de la nada es resistencia al orden del logos histórico y racional. Este pensamiento nuevo está fundamentado en un logos poético perfectamente enraizado en la tradición del pensamiento místico. Se proyecta hacia el reencuentro de un núcleo o centro, hacia un “lugar” o “claro del bosque” donde hay una unidad ingenua con las cosas o un vínculo de la poesía con la filosofía y donde la experiencia estética anticipa una nueva forma de conocimiento por participación con las cosas o un vínculo de la poesía con la filosofía y la experiencia estética.

Afirma Subirats: “Lo estético bajo este significado comprende el valor más antiguo de la visión filosófica junto con un pensamiento vinculado y comprometido con el mundo y sus conflictos y esperanzas” (Subirats, 99).

María Zambrano indaga la naturaleza del misterio del ser a través de la noción del otro, a través de la enajenación o heterogeneidad, y así no considera al misterio como algo inexplicable sino alcanzable a través del conocimiento poético, que enlaza imaginación y sentimiento íntimo. En su trayectoria filosófica se va apartando de cualquier otro tema para centrarse en la relación del hombre y lo divino. Ana Burgaand llamaría a esto “hermenéutica de esencias” o sea, un saber de experiencia con connotaciones místicas o sed de trascender (Burgaand, 33).

Zambrano postula que sólo el sentimiento de la piedad y el amor puede elevar al ser humano hasta lo infinito por contraposición a la razón que nos encierra en una visión circunstancial de la historia. Según Ana Burgaand el pensamiento de Zambrano entraña con el de su coetánea Simone Weil, cuando ambas defienden que el sentimiento de trascendencia es un camino de luz y racionalidad, y que hay un proceso de iluminación de la realidad concreta del ser a través de la filosofía.

VALENTE O LA CORTEDAD DEL DECIR: LA HERMENEÚTICA DE LA PALABRA

Aboga Valente por un vaciado radical del lenguaje hasta alcanzar un punto cero, una indeterminación primigenia y una libertad absoluta de evocación. En su artículo “Ideología y lenguaje” de su libro *Palabras de la tribu*, declara: “Sólo la palabra poética restituye al lenguaje de su verdad”. La poesía será revelación de lo oculto. El poema es el primer medio por el cual se produce el conocimiento de un determinado material de experiencia. No puede haber anterioridad del conocimiento con respecto a la expresión ya que todo poema es un conocimiento haciéndose. En sus propias palabras: “el proceso de la creación poética es un movimiento de indagación y tanteo en el que la identificación de cada nuevo elemento modifica a los demás o los elimina, porque todo poema es un conocimiento haciéndose” (22). La palabra poética es palabra inicial. Reflexiona Valente sobre este tema en su ensayo “Conocimiento y comunicación”:

“Hay un posible material simbólico no sujeto al pensamiento proposicional y a la sintaxis lógica del lenguaje. Ese material genera sus propias formas peculiares de concepción, que derivan exactamente del mismo mundo que las formas conocidas por la física. De ahí que cupiera hablar de formas divergentes, pero no excluyentes, de



simbolización. (...) los elementos que componen el símbolo dependen del hecho de participar en una simultánea presentación integral. Ese es el tipo de semántica conocida como “simbolismo presentacional”. Así el poema es una forma aparicional del conocer. Lugar o espacio donde la palabra, antes de entrar en los condicionamientos del sentido o destruyendo estos condicionamientos, consiste sobre todo en su absoluta aparición o manifestación” (Valente, 20).

Además Valente añade que toda experimentación brota de una intuición previa de lo que la realidad acaso pueda ser. En el momento de la creación poética lo único dado es la experiencia en su particular unicidad. El poema se erige al darle forma poética, el acto de su expresión es el acto de su conocimiento, y el único medio que el poeta tiene para sondar ese material informe es el lenguaje. Decía Antonio Machado que lo esencial en el arte es incorregible. El acto creador aparece como el conocimiento a través del poema de un material de experiencia que en su compleja síntesis o en su particular unicidad no puede ser conocida de otra manera. La única posibilidad de conocer la experiencia mística en lo que tiene e único, consumado e irrepetible es a través del conocimiento poético. Para Valente, el poeta místico es el poeta por antonomasia.

La poesía aparece “como revelación de un aspecto de la realidad para el cual no hay más vía de acceso que el conocimiento poético” (Valente, 25). Porque el poema conlleva el hecho de la comunicación, ya que el poeta no escribe para nadie, pero a la vez se dirige a una mayoría atemporal. Pero la comunicación no es la clave del poema, que acompaña al proceso creador pero que no lo condiciona en su origen. Si fuera así, como señala Valente en su ensayo “Literatura e ideología”, sería necesario que el poeta supiera el contenido del poema, cosa que no ocurre. La génesis de un poema siempre es algo mucho más telúrico y precario. Lo inefable precede a la comunicación en palabras de Valente “en un tanteo vacilante en lo oscuro”. En el poema lo que habita de forma anónima, anterior a la palabra, llega al orden de las significaciones universales, y se hace logos. Otro aspecto de la palabra poética que Valente explora en sus ensayos, es la corrupción de la palabra: la palabra pública o discurso institucional que falsifica el lenguaje. Sólo la palabra poética “que por el hecho de ser creadora lleva en su raíz la denuncia, restituye al lenguaje su verdad” (Valente, 57).

Es necesaria la restauración y la posibilidad histórica que de un sentido más puro a las palabras de la tribu. Esta tarea es esencial para el poeta, ya que trasciende los límites puramente lingüísticos para adentrarse en un terreno moral. La palabra no es reflejo de una posición ideológica, sino el campo de batalla donde se encuentran el lenguaje y el mundo. La mentira y la perversidad para Valente son de naturaleza sintáctica. Gran amante de Cavafis, al que le dedica un ensayo “Versión de Constantino Cavafis” cita estos hermosísimos versos del poeta griego haciéndolos propios:

“Si imposible hacer tu vida como quieres / por lo menos esfuérzate /
cuanto puedas en esto: no la envilezcas nunca / por contacto excesivo
/ con el mundo que agita movedizas palabras”.

En su ensayo “La hermenéutica y la cortedad del decir” que aparece en *Las palabras de la tribu* de 1971, Valente reafirma sus puntos de vista sobre la palabra poética, y sobre ese estado poético anterior a la palabra. El poema conlleva la restauración plena y múltiple de la experiencia en un acto de memoria, todo poema puede converger hacia el origen, hacia el logos. El silencio en la palabra de un mundo anterior al mundo, donde la palabra queda a la vez dicha y negada, y el lenguaje en un estado de disponibilidad infinita. Según sus propias palabras toda operación poética consiste básicamente en un esfuerzo por rememorar “para arrastrar la palabra desde o hacia el origen, para situarla de algún modo en el lugar de la palabra, en el principio, en *arkhē*” (Valente, 62). La palabra poética está sobrecargada de sentido y conduce el pensamiento hacia el lenguaje mismo o hacia su ser único y difícil. En ese camino, la palabra arrastra tal cantidad de significados que el significante se hace nulo como vehículo de toda la carga semántica. Desde ahí la expresión, “los desiertos de la proximidad” de al-Hallāğ explica el silencio del que la palabra nace y en el que toma su total carga de significado.

No es Valente el único que señala la dificultad del significante por abarcar la gran carga de significado. La inefabilidad, como señala Curtius, es la imposibilidad de alojar en el lenguaje la sobreabundancia de los contenidos (*nullus sermo sufficiat*). A este fenómeno lo llama Valente “la cortedad del decir” que es, a la vez, la única vía de la memoria e insuficiencia del lenguaje. Es en su ensayo “Sobre la lengua de los pájaros” donde Valente explora la experiencia extrema del lenguaje como la disolución de éste o los márgenes del silencio en la palabra. Así defiende que toda forma tiende a su disolución y al alcanzar su plenitud, en ese acto de significación, apunta hacia su desaparición.

Siguiendo la cosmovisión mística de Ibn ‘Arabī, se sitúa el *fanā’* y el *baqā’* y la desaparición de una forma en su fana se produce en el instante de la manifestación de Dios en otra forma. La disolución perpetua de las formas en lo divino -concepto que también concibe a su vez la teología griega no antropoformista- es ajena o indiferente a la forma. Así pues en la experiencia de los límites últimos del lenguaje concurren el poeta y el místico. No hay, por lo que a la naturaleza y operación de la palabra poética se refiere, diferencias discernibles entre uno y otro. La palabra poética no es un decir, sino un aparecer. Por eso el poema no pertenece nunca al continuum del discurso sino que según Valente es su abolición radical. El poema es el lugar donde el lenguaje queda en suspenso y entran en su *fanā’* las nociones de espacio y tiempo o la noción del yo. Por último, la asociación del ritmo natural de lo poético en los textos sagrados es para Valente una segunda vía de religión. Esa búsqueda incesante de la lengua original por y para la palabra poética da lugar lleva

a Valente de nuevo a citar el Corán: “Y Salomón fue el heredero de David y dijo: ‘Oh hombres, se nos ha enseñado la lengua de los pájaros y todas las gracias se han derramado sobre nosotros’” (27:15).

Esta discontinuación del discurso y del tiempo, en una radical suspensión del lenguaje, también, según Valente aparece en el Corán, como una composición discontinua y casi abrupta. La esencia del *tawhīd* (o la contemplación de la divina unidad) está más allá de las palabras. Citando a Titus Burckhardt, “ésta se revela en el Corán por súbitos y discontinuos destellos”. (citado por Valente, 424). El místico usa el lenguaje para acceder a su propia experiencia, en un proceso más allá del conocimiento y ahí el significante reclama un segundo lenguaje o hermenéutica. Terminemos nuestro acercamiento al logos con otro poeta, Juan Ramón Jiménez, que diría:

“El poeta, en puridad, no debiera escribir, puesto que su mundo, lo inefable, le condena al silencio”.

Valente podría haber transmutado la idea de este modo:

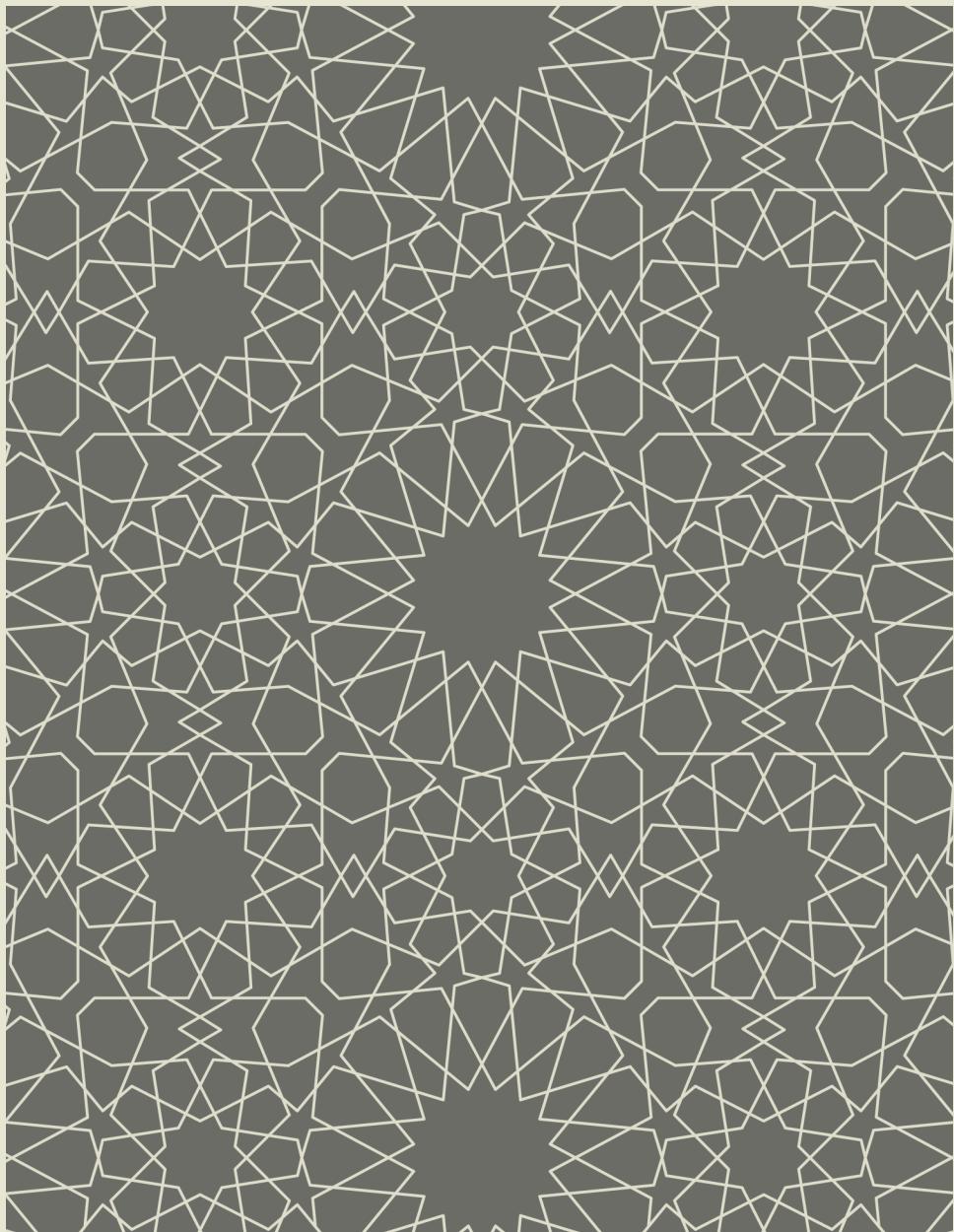
“El poeta, en puridad, sólo puede escribir, puesto que su mundo, lo inefable, le condena a la palabra”.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Amparo, *La palabra del silencio (la función del silencio en la poesía española a partir de 1969)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Española II, Colección Tesis doctorales N° 43/91, 1991.
- Arkinstall, Christine Reta, *El sujeto en el exilio: un estudio de la obra poética de Francisco Brines, José Ángel Valente y José Manuel Caballero Bonald*. Auckland: Tesis Doctoral, University of Auckland. Nueva Zelanda, 1990.
- Benlabbah, Fatiha, *En el espacio de la mediación, José Ángel Valente y el discurso místico*. Compostela: Publicaciones de la Cátedra José Ángel Valente de Poesía y Estética, Serie Punto Cero, Universidade de Santiago de Compostela, 2008.
- Bundgard, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Editorial Trotta. Barcelona, 2000.
- Cirlot, Victoria y Amador Vega, *Mística y creación en el siglo XX, (Tradición e innovación en la cultural europea)*. Barcelona: Herder, 2006.
- Eckhart, *El fruto de la nada*. Edición y traducción de Amador Vega. Editorial Siruela. Madrid, 2014.
- Goytisolo, Juan, *Ensayos escogidos*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- *Ensayos sobre Ángel Valente*. Compostela: Publicaciones de la Cátedra Jose Ángel Valente de Poesía y Estética, Serie Punto Cero, Universidade de Santiago de Compostela, 2009.
- Machín Lucas, Jorge, *José Ángel Valente y la intertextualidad mística postmoderna*. Compostela: Publicaciones de la Cátedra José Ángel Valente de Poesía y Estética, Serie Punto Cero, Universidade de Santiago de Compostela, 2010.
- Molinos, Miguel, *Guía espiritual, defensa de la contemplación*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- "Intermedio entre poesía y filosofía", *María Zambrano. Pensadora de la aurora*, Antrophos 70.71, 1987, pp. 94-99.
- Valente, José Ángel, "Del conocimiento pasivo o saber de quietud", *Los cuadernos del norte*. Revista cultural de la caja de ahorros de Asturias, volumen 8, julio, Oviedo, 1981.
- *Obras completas*, (Tomo I y Tomo II), Galaxia Gutenberg, Santiago de Compostela, 2001.
- Zambrano, María, *Claros del bosque*, Mercedes Gómez Blesa (ed.) Madrid. Editorial Cátedra. 2011.
- *El hombre y lo divino*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 2007. Primera edición 1955.

MARÍA ZAMBRANO E IBN ‘ARABÍ:
LA CONFLUENCIA ENTRE DOS MARES
Y EL DIOS COMPADECIENTE*

Jesús Moreno Sanz



* **Nota preliminar:** He de advertir que esta conferencia no fue leída sino pronunciada oralmente en su integridad, a excepción de las citas que se hicieron. Por lo tanto, el texto que aquí se ofrece es un intento, llevado a cabo con posterioridad, de recomponer por escrito lo que en el III Simposio Internacional Ibn Arabí de Murcia de 2014, homenaje a María Zambrano, traté de exponer con la mayor viveza expresiva que me fue asequible, y en todo momento tratando de comunicarme lo más directamente posible con el público, y por lo tanto estando muy atento a sus variadas y singulares formas de expresividad corporal, a sus silencios, risas, miradas aprobatorias, perplejas o críticas. Apelé allí a textos del *Fedro* y de la *Carta VII* de Platón a favor de la oralidad y la expresividad corporal, y a su rayo o fulgor del pensamiento que puede surgir entre el que habla y sus interlocutores, y también a la cierta danza del pensamiento que atraviesan las “revelaciones” tanto de Ibn ‘Arabí como de María Zambrano, y que necesariamente llevan a las raíces más respiratorias y de los centros más sutiles del cuerpo; en suma, a la escucha de una recóndita palabra que se sostiene en la música, la *sama* de los sufies, la pura vibración de cuanto existe, o la “música callada” y la “soledad sonora” de san Juan de la Cruz, o dicho con la propia Zambrano: “La música sostiene sobre el abismo a la palabra”. Si algo pudo tener de “concierto” espiritual aquella sesión, gracias sobre todo a la generosa, y sentí que en algunos momentos gozosa, atención del público a mis pobres esfuerzos por revitalizar la palabra, eso no lo puedo transcribir en este texto, necesariamente lineal e incapaz de reflejar los sobresaltos, respiraciones, algunos rayitos de luz, silencios, o posiblemente también dudas, perplejidades, o incluso algunas reprobaciones que creí percibir; aunque, en general, sentí que entre todos habíamos logrado acercarnos un tanto al verdor y a la gran esperanza del pensamiento que germina en la relación de Zambrano con Ibn ‘Arabí, acogiéndome a los versos que cité de san Juan de la Cruz (Romance “Otro del mismo que va por *super flumina Babilonis*”): “Y colgué en los verdes sauces/la música que llevaba,/poniéndolo en la esperanza,/de aquello que en ti esperaba”.

Por el contrario, el texto que aquí ofrezco, aunque más plano, desarrolla más ampliamente, y con la precisión que otorga la escritura, los aspectos esenciales que allí expresé oralmente, y por tanto también explaya puntos que allí sólo quedaron expuestos a medias, o, por así decir, sólo balbucidos; aunque, como se verá el “balbuceo” ocupa un lugar esencial en esta relación entre Ibn ‘Arabí y María Zambrano, y las mediaciones que en ella se producen de san Juan de la Cruz y su “un no sé qué que se quedan balbuciando”. Para una mayor comodidad del lector, y conforme a la dinámica que ha adquirido este texto escrito y sus diversos temas, lo he dividido en cuatro partes que no fueron así de linealmente expuestas en aquella mi intervención oral en aquel simposio titulado “La razón inspirada y el camino del corazón”.

“Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”.

Hadiz comentado por Ibn ‘Arabī y por María Zambrano

“Es la fe en el nacimiento de lo divino que no está todavía acabado de dar a luz en cada uno de nosotros en forma diferente”.

María Zambrano, 1984

I

No son muchas las veces que Zambrano se refiere explícitamente a Ibn ‘Arabī, y sin embargo todas ellas son decisivas para comprender el modelo, al par filosófico, trágico y místico en que se inserta esta pensadora, el *logos-eros*, el *eros* del conocimiento, el *amor intellectualis*, que atraviesa toda su obra, y su intento de compendiar religión, filosofía y poesía, en su camino hacia una razón simbólica y poética¹ que puede incardinarse en cierto paradigma ontológico gnóstico -no dualista- de pensamiento “oriental” y “auroral” cuyo centro -totalmente conexionado con la temática de Ibn ‘Arabī- es la creación continua y el nacimiento en el hombre de lo divino “compadeciente”, como dijera Rūmī, o el “Dios patético”, como lo califica H. Corbin para Ibn ‘Arabī. Un Dios en devenir respecto del hombre, muy cercano a las connotaciones místicas que le confieren, por eminentes ejemplos, el citado Corbin, C. Jambet (en especial en *La lógica de los orientales*) o T. Izutsu (en *Sufismo y taoísmo*), y tal como es observable en el taoísmo de Laotsé y Zhuangsí, y desde luego en el sufismo, en especial el de Ibn ‘Arabī, Rūmī, Suhrawardī y los *išrāqīyyūn*, pero también en aspectos nucleares de corrientes hinduistas y del propio budismo Zen, en la Cábala judía, aunque no menos en modos místicos de pensamiento occidental transidos de neoplatonismo, de los que son paradigmáticos los dos ejes que suponen el Maestro Eckhart y Jacob Böhme, que hallarán sus, quizás, más decisivos desarrollos filosóficos en Schelling y en el propio Max Scheler, quien ya tendrá una incidencia directa en María Zambrano, que, por lo demás, vendrá a concretar filosóficamente el propio horizonte mental krausista y el ideario de la Institución libre de Enseñanza en que ella se forma, merced a su propio padre Blas Zambrano y al gran amigo de éste, Antonio Machado; horizonte y suelo desde el que recibirá su primera formación filosófica desde la “razón vital” de Ortega.

1 Así, inmediatamente antes de su primera más clara formulación de la razón poética en carta a Rafael Dieste de 7 de noviembre de 1944, escribe en septiembre de ese año en “Poema y sistema” (recogido en *Hacia un saber sobre el alma*, 1950): “Y más allá de la Poesía y la Filosofía está la unidad última de la Religión. En el Sistema aparece tanto como la poesía la expresión religiosa, aunque de modo diferente: Religión, Poesía y Filosofía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores, crecidos con la prolíjidad de la ortiga, estén ausentes; sólo ante una mirada así la Filosofía podrá justificarse”.

Es evidente la conexión que este “modelo” tiene con la denominada *philosophia perennis*, tal como la entenderán los más agudos pensamientos espirituales o muy seriamente “esotéricos” del siglo XX, y todos ellos relacionados en aspectos claves con el sufismo de Ibn ‘Arabī, como son los casos de Louis Massignon, René Guènon y Fritjof Shuon; los tres de gran incidencia en la obra de Zambrano, y con los que no hará sino acrecentar su diálogo a medida que avanza en ella, como lo muestra su gran libro inédito de los años setenta *Historia y revelación*.

Así, pues, siendo muy significativas, esas menciones expresas de Zambrano a Ibn ‘Arabī, diríamos que no son sino las visibles puntas de un profundo iceberg sumergido -lo que la misma Zambrano denominará en *Notas de un método* (1989) el *logos sumergido*- que es el propio viaje interior que Zambrano realiza con toda su obra, y de forma muy especial a partir de 1939 y su escrito “San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la más clara mística”, que es cuando propiamente inicia la reflexión de una vía mística que va a concernir por completo a Ibn ‘Arabī, y tanto más cuanto más se sumerja Zambrano en su propia razón poética a partir de 1954 e inicie su investigación sobre el mundo de los sueños y su estricta relación con la multiplicidad de los tiempos tal como van apareciendo en los diversos niveles de conciencia, y a la vez ponga en correlación con los varios géneros literarios esos diversos estratos de sueños, tiempos y conciencia en *El sueño creador* (1965).

En la primera exposición que hace del punto de partida de ese libro con su ponencia “Les Rêves et la creation littéraire” en los coloquios de Royaumont, en junio de 1962, sobre “Los sueños en las sociedades humanas”, conoce, además de a otros eminentes antropólogos, filósofos, filólogos y arabistas, al mencionado Henry Corbin, cuyas conversaciones y posterior lectura -y en especial *La imaginación creadora en el sufismo d’Ibn ‘Arabī*- serán decisivas tanto para una mejor comprensión de éste como para la potenciación de la propia vía espiritual y filosófica, desde su inicio en 1928, con el artículo “Ciudad ausente”, impregnada de parámetros sufies a través del propio san Juan de la Cruz.

Pero ya desde esos inicios va Zambrano conociendo directamente a Ibn ‘Arabī gracias a los libros a él dedicados por Asín Palacios (en especial *Vida de santones andaluces* y *El Islam cristianizado*), aunque existe plena constancia de que, aún antes de esas lecturas, estudia detenidamente el libro de Mehemed Aini, *La quintessence de la philosophie de Ibn ‘Arabī* (París, 1926), con un prólogo del también mencionado gran islamólogo Louis Massignon, a quien acabará reconociendo como su más decisivo maestro espiritual, y del que insertará una cita clave en el dintel de *Filosofía y poesía* (1939) sobre el gran mártir sufi del siglo X, al-Hallāq (del que hará una singular interpretación y defensa el propio Ibn ‘Arabī), que es la que guía la visión que Zambrano ofrece en ese libro del poeta enamorado del mundo.²

2 La cita pertenece al artículo de Massignon, “Los Métodos de Realización Artística en el Islam”,

Mas será en los años cuarenta en los que la luminosa sombra de Ibn ‘Arabī vaya insinuándose en escritos como “La Guía, forma de pensamiento” en la propia figura del hombre singular que no necesita guía terreno, pues lo guía su propio ángel. Y conviene ya señalar que ahí comienza Zambrano propiamente su reflexión sobre el *hombre verdadero*, que no es otro que el *insān al-kāmil* (el hombre perfecto) de Ibn ‘Arabī, con el que ya irá dialogando Zambrano, una veces al trasluz, otras bien explícitamente, en los años sesenta y sobre todo, como vamos a comprobar, en los setenta. Al compás de los dos últimos capítulos de la edición de 1973 de *El hombre y lo divino* (“Los templos y la muerte en la antigua Grecia” y “En la tradición judeocristiana. El libro de Job y el pájaro”), Zambrano erigirá en auténtico eje que los mueve, en especial a este segundo, al hadiz tan comentado por Ibn ‘Arabī en el *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la sabiduría): “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”. Y precisamente ya a partir de entonces se harán muy claras sus consonancias y confluencias con Ibn ‘Arabī, en torno a este *hombre verdadero*, en las múltiples temáticas confluyentes del *eje invulnerable* del corazón, del *camino recibido*, como el tercer camino más allá de los mecanismos psicofísicos y del intelecto, y que en realidad es un camino abierto a múltiples vías y radios que dimanan de él y a él conducen. Todo ello es especialmente visible en “El camino recibido” (1974) y el ya tan explícito “Hombre verdadero: José Lezama Lima” (1977), a la muerte de este su más grande amigo y al que le regaló en 1970 precisamente una traducción del *Fuṣūṣ al-ḥikam*, que Lezama Lima leyó de inmediato y le comentó así a su amiga por carta de 13 de julio de 1970:

“Algunos de sus capítulos son muy hermosos. “De la sabiduría luminosa en el verbo de Joseph y su reaparición en la imagen”, es uno de ellos. Lo he leído con la vibración como sumergida que nos dejan los místicos, aunque yo conozco muy poco a los grandes místicos orientales, que eran leídos por Ruysbroeck y por Tauler y por el beato Enrique de Suso, algo de ello pasó a nuestro grandes místicos, san Juan de la Cruz, el beato Simón de Rojas o Fray Juan de los Ángeles”³.

Es precisamente esta unidad de la mística la que Zambrano viene resaltando desde aquel citado artículo sobre san Juan de la Cruz de 1939, y su asunción de todas las vías que

.....
publicado en 1934 por *Revista de Occidente*, y dice así:

“Un teólogo musulmán, Hallach, pasaba un día con sus discípulos por una de las calles de Bagdad cuando le sorprendió el sonido de una flauta exquisita. ‘¿Qué es eso?’, le preguntó uno de sus discípulos y él responde: ‘Es la voz de Satán que llora sobre el mundo’”.

Satán llora sobre el mundo porque quiere hacerlo sobrevivir a la destrucción, llora por las cosas que pasan; quiere reanimarlas, mientras caen y sólo Dios permanece. Satán ha sido condenado a enamorarse de las cosas que pasan y por eso llora”.

3 V. en la edición de Javier Fornieles Ten de la *Correspondencia. José Lezama Lima - María Zambrano, - María Luisa Bautista*, Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2006.

conducen al *único camino*, tal como se lo expresa por carta de 1974 a otro de sus amigos, Rafael Martínez Nadal, el gran especialista en Lorca; único camino que, como seguiremos viendo, no es otro que el *camino recibido* que conduce a la religión del amor, en la que tanto Ibn ‘Arabī como Zambrano cifran su itinerario interior. Esa religión del amor que Zambrano confiesa en el Prólogo de 1987 a *Hacia un saber sobre el alma* es la que el sabio murciano había proclamado ocho siglos antes en el más bello de sus poemas, que cito en la traducción castellana de la versión de Corbin en *La imaginación creadora*:

“¡Oh maravilla! Un jardín entre las llamas (...) Mi corazón se ha hecho capaz de todas las formas / Es pradera para las gacelas y monasterio para los monjes / Templo para los ídolos y Kaaba del peregrino, / Tablas de la Torá y libro del Corán. / Profeso la religión del amor y cualquier dirección / que tome su montura, el Amor es mi religión y mi fe”.

Sobre ese total ecumenismo de la vía sufí de Ibn ‘Arabī -que como veremos es el mismo del radical cristianismo de Zambrano, que, no obstante, como le confiesa a su amigo Agustín Andreu por carta de 1975, “ya sé que voy camino del Islam -traeré a colación un admirable texto del benedictino Dom Silvester Honédard a propósito del símbolo de aquél de la rueda -que así mismo, como comprobaremos más adelante, se halla también en “El libro de Job y el pájaro” de Zambrano- que aquél pone en conexión, al igual que Lezama Lima en sus finales cartas a Zambrano, con la filosofía alejandrina, san Benito, Ruysbroeck, el misticismo tibetano y los propios Evangelios, y aun con aspectos olvidados del más recóndito santo Tomás de Aquino:

“En su *apex* o centro (donde la mente está “*consigo*” misma, es decir, donde es “*espíritu*”) la mente o *qalb*⁴ permanece en reposo (igual que la parte central de una rueda, que permanece en reposo independientemente de que la rueda gire o no), y el *nunc* del *nunc fluens* en el tiempo coincide perpetua e inmediatamente con el *nunc* del *nunc stans* en la eternidad. Aunque el *qalb* o *apex mentis* pueda parecer inactivo, el acto de recibir la autodonación de Dios (la recepción de la sabiduría infusa según la terminología tomista, la incesante recepción, como dice Ruysbroeck, tanto de la generación eterna del conocimiento que Dios tiene de sí mismo de que él es, como de la eterna procesión de la auto-revelación de Dios a sí mismo) es la actividad más alta de que la mente es capaz y es lo que específicamente

4 Para Ibn ‘Arabī, *qalb* significa lo mismo que “corazón” en María Zambrano.

:

constituye la actividad de contemplación mantenida en los mercados⁵ por supersufies como Filón, San Benito y el Šayḥ *absque ullo labore et velat naturaliter*, como dice san Benito, “naturalmente y sin esfuerzo”, como recogen los textos tibetanos sobre *dzogchen* y *manamudra*. Esta es la oración constante de los evangelios: una incesante oración o *baraka*, un perpetuo *dikr*, *zikker* o *anamnesis*, mediante el cual la manera como cumplimos el *hoc facite in memoriam tuam* de la Última Cena y en cada Santa Misa es nuestra participación en el perpetuo e incesante *dikr* del Padre que mantiene Cristo”.⁶

Dikr, recuerdo, memoria constante, *anamnesis*, desde la quietud del centro más recóndito del alma, desde el centro de la rueda, desde el “eje invulnerable”. Ese es el “punto” y “el punto y la cruz”, dice Zambrano en *Claros del bosque* (1977), en que se incardina, como en Ibn ‘Arabī, el hombre verdadero, desde su “sentir originario”. Centro y eje de quietud que hace girar y fluir -en esa correlación establecida por Honédard entre el *nunc fluens* y el *nunc stans*- por las transiciones, momentos y oportunidades. Y ello es lo que -resalta Zambrano desde *La confesión* (1943)-, *sin esfuerzo*, desde el *sentarse en el olvido* y el *ayuno del corazón*, explica la concepción taoísta de Laotsé y Zhuangzái que con-fluye en tiempos, pasividad y condescendencia al núcleo más íntimo del alma con Ibn ‘Arabī. Esos son los caminos que le decía Zambrano a Martínez Nadal que parten del único camino. Camino del amor y del desprendimiento en el que ella une en la vía del “corazón” a san Juan de la Cruz, a santa Teresa de Jesús, a Plotino, san Agustín, a los taoístas y a Ibn ‘Arabī. Esa es la razón poética que Zambrano, en carta de 7 de noviembre de 1944 a Rafael Dieste, le decía, en términos, por lo demás, muy nietzscheanos, ella estaba buscando:

“Algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad⁷.”

Esa será la *vía* que deshace las *aporías*, se cuela por entre ellas, se pliega, se metamorfosea y transfigura, tal como lo expondrá ya en 1974 en “El camino recibido”. *Tao*, el camino, la vía, equivalente del *haqq* (Verdad o Realidad) de Ibn ‘Arabī y otros sufies, y en el sentido en que tanto el *hombre perfecto* según éste como el *hombre auténtico* (*sheng ren*) taoísta, o el *hombre*

5 Se refiere aquí a la misma cuestión que suscitan san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús y la propia Zambrano, de cómo mantener el más alto logro místico en medio de los avatares más cotidianos.

6 Dom Sylvester Honédard, “Desde Él hacia Él. La doble paradoja de la *epéctasis* y de la creación continua en Ibn al-Arabī y en la tradición católica”; en *Los dos horizontes (Textos sobre Ibn Al'Arabī)*, Edtora Regional de Murcia, 1992, pp. 221-222.

7 *Boletín gallego de Literatura*, nº 6, noviembre, 1991, p. 103.

veradero de Zambrano, pueden decir, como Jesús, “yo soy el camino, la verdad y la vida”, o como al-Hallāg, *ana l-haqqa*, que tiene el mismo significado

Y así convoca Zambrano expresamente a Ibn ‘Arabī en *La confesión* como compañero del viaje interior hacia la pura soledad, aquella “soledad sonora” y “música callada” de san Juan de la Cruz, en la que Zambrano viene adentrándose desde su primerizo artículo “Ciudad ausente”, y que le lleva a recorrer la destrucción de las máscaras que recubren al alma -que la “oxidan”, diría Ibn ‘Arabī- realizada por Spinoza y por el propio Nietzsche, y sobremanera en las noches activa y pasiva del sentido y del espíritu por san Juan de la Cruz en el artículo mencionado de 1939 sobre éste. Y ese es el preciso contexto en que reconoce en Ibn ‘Arabī la misma senda de desprendimiento de lo que al alma le impide llegar a su centro, a su más originario ser, y escribe:

“Abenarabi, el místico, hacía de la “soledad” una morada, porque
el alma había de cerrarse a todo, en perfecta desolación antes de
restituirse a su puro origen”⁸.

Ése será ya el camino de la propia Zambrano hacia lo que ella denomina el *centro recóndito* al que conduce, como en Ibn ‘Arabī, la vía del corazón. Ya en los años cincuenta, a través de Massignon, y más aún en los sesenta, Zambrano se hará muy consciente, en especial leyendo a Corbin, del modo en que su vía confluye con la que conduce al *barzah*, el mundo intermedio, la tantas veces mentada por ella como “Tierra preciosa”, en la que se aúnan su “sentir orginario” y lo que Ibn ‘Arabī denomina *fīṭra*, naturaleza primordial del hombre. Al igual que el pensador murciano, el gran exiliado y viajero exterior e interior, el permanente vaivén viajero del exilio de Zambrano por México, sus islas de Cuba y Puerto Rico, Italia, Francia o Suiza, estará como dirigido por su propio viaje interior que, al igual que en el Andalusí (como gustaba firmar Ibn ‘Arabī), es un viaje del corazón que compone una geografía del alma⁹ simbólica, y que claramente desde 1954 busca atravesar el umbral de la historia¹⁰:

“El umbral. La historia, hay que pasarla. Y que, al modo de las
puertas que atravesaba el alma de la momia perfecta acompañada de
Osiris, puedes decir: “Soy puro”.”

8 *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995, p. 73.

9 V. mi “Geografía del alma: Esoterismo y gnosis en el método de María Zambrano”, en *Encuentro sin fin con el camino del pensar de María Zambrano y otros encuentros*, Endymion, Madrid, 1996, pp. 221-258.

10 V. “La tragedia novelada. El umbral” de 22 de abril de 1954, Vol. VI de las OOCC de María Zambrano, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, pp. 353-356. La cita que a continuación se hace está en p. 353.

.....

II

Más allá de la historia, Zambrano se volverá decididamente a investigar los movimientos esenciales de toda mística, al compás de su inmersión en el mundo de los sueños y su correlación con la aparición en los diversos niveles de conciencia de los diversos tiempos. Y aunque ella explícitamente apenas menciona los términos árabes *fanā'* (extinción) y *baqā'* (lo que queda, y que por lo demás traduce literalmente san Juan de la Cruz con su verso “un no sé qué que se quedan balbuciendo”), o los de mística alemana tardomedieval, tan estrictamente vinculados a ellos, en especial desde Eckhart, de *abegeschiedenheit* y *gelassenheit*, que respectivamente significan exactamente lo mismo, sin embargo, todo su modelo místico desarrolla la dinámica de abandono y resurrección que ellos establecen. Paulatinamente Zambrano irá comprendiendo que el método iniciado en la senda de san Juan de la Cruz le va a llevar a una serie de confluencias tanto con el Tao como con Ibn ‘Arabī, así como con aspectos cruciales de Rūmī, Suhrawardī y los *iṣrāqīyyūn*. Lo que muy explícitamente se pone en juego en ella también es el “espejo interior”. Para llegar a él también Zambrano requiere de tres esenciales pasos típicos de todas estas formas místicas, y se diría con Michel Hulin que con la raíz misma de toda mística, lo que éste denomina *mystique sauvage*¹¹, es decir, en primer lugar, la devolución de la conciencia a su “animalidad”, tal como dice Ibn ‘Arabī, y Zambrano, inicialmente de modo más nietzscheano, a las fuentes de la tierra, a las raíces de su sentir originario, al cuerpo y sus elementos, liberando así a la conciencia de sus propias represiones y su reducción a una forma puramente superficial y lineal del tiempo. Es lo que Zambrano expresará en la primera versión de *El hombre y lo divino* (1955) como la entrada en el orden y la conexión del universo, y ya en el “Método” de *Clara del bosque* (1977) dirá:

“Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal, de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

Allá en “los profundos”, en los *íñeros*, el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo”.

Ya ese primer paso conduce al hombre a irse viendo como “hijo del Universo”, tal como Zambrano definirá al bienaventurado en su libro final *Los bienaventurados*.

El segundo paso es la liberación del “yo”. Muy expresivamente se lo dice Zambrano, por carta de 1948, a Rafael Dieste, mediante una oración del budismo Zen que ella dice recitar con frecuencia: “Señor, que yo vea mi rostro antes de que yo nacie”. El tercer paso es ya la

11 V. Michel Hulin, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, traduc. de María Tabuyo y Agustín López Tobajas, Siruela, Madrid, 2007.

aparición de un nuevo ego, el “sí mismo” más original, que coincide con el *fīṭra* (el hombre originario) de Ibn ‘Arabī.

Así, pues, estamos ante el mismo lenguaje de la “imaginación creadora” de Ibn ‘Arabī, al que Zambrano convoca intuitivamente antes de conocer bien al filósofo murciano, o las sendas del Tao o del budismo Zen; lenguaje al que va llegando desde la vía sanjuanista y no tan paradójicamente desde las propias inmersiones nietzscheanas en la pura razón creadora, la *dichtende vernunft*, que de muchos modos hace ya su aparición en el primer libro de Zambrano, *Horizonte del liberalismo* (1930), donde quiere sumergirse en la “subconsciencia” y descender a sus raíces tomándolas como ancla y estrella para sus pesquisas, a través de la “cadena y escala luminosa, por donde baja en nuestro sueño la luz del mundo”. Diríamos con Ibn ‘Arabī que Zambrano, desde el comienzo de su obra, busca unir al hombre al cordón umbilical de lo Absoluto en su actividad creadora, la “comunicación vital” (*shin den sin*) del Tao y del Zen, de corazón a corazón. Y ese es el proceso que ya evidencia en *La confesión* del “sentarse en el olvido” (*zuo wang*) de Zhuangzí, la pérdida total del Zazen, como el abandonarse a sí mismo en el santo olvido, que es la puerta del dharma de la paz y la felicidad, sólo alcanzable para Ibn ‘Arabī, como hemos visto lo citaba Zambrano en aquel libro, en la morada de la pura soledad, tras la desolación, para restituirse a su puro origen. Estas moradas son las que patentiza Ibn ‘Arabī en su, por todos los conceptos, inmenso libro, *Las iluminaciones de La Meca*, como *manāzil*, “moradas espirituales”, habiendo también recorrido la “desolación” en el opúsculo *El libro de la extinción en la contemplación*¹²

Todas estas formas místicas -en las que incluyo muchos de los pasos que da el propio Nietzsche, y tal como largamente lo he pormenorizado en mi citado *El logos oscuro-* parten de la pura receptividad y del trabajo con el propio cuerpo y la respiración que lleva a la pasividad, el abandono, la quietud, la ligereza del despertar y la liberación de los puros mecanismos psicofísicos. Y este es el sentido que ya hemos podido atisbar que Zambrano busca darle a su razón poética descendida a la pasividad, desde donde emerge como razón creatural: el puro don, el sueño, el apego a los tiempos primarios del cuerpo hasta la felicidad liberada y la acción creadora. Y así dirá en el primer capítulo de *Claros del bosque*, tras recorrer el vacío, la nada, la desolación, la soledad y las visiones que aparecen en el centro del claro del bosque ante el que se ha abandonado por completo:

“Y así sólo el método que se hiciese cargo de esta vida, al fin
desamparada de la lógica, incapaz de instalarse como en su medio
propio en el reino del logos asequible y disponible, daría resultado.
Un método surgido de un *incipit vita nova* total, que despierte y se haga

12 V. el *Kitāb al-Fanā’ fī l-muṣāḥada*; *El libro de la extinción en la contemplación*, traducción e introducción de Andrés Guijarro, editorial Sirio, 2007.

|

cargo de todas las zonas de la vida. Y todavía más de las agazapadas
por avasalladas desde siempre o por nacientes”.

Son esos mismos tres pasos los que recorre Ibn ‘Arabī en una de sus exposiciones del camino hacia el *insān al-kāmil*, el hombre perfecto, que, primero ha de volverse “animal”, prestando atención a los sueños del cuerpo que, como acabamos de ver en Zambrano, le ponen en conexión tanto con el mundo subterráneo como con el celeste. Ahí se produce un estado de “mudez”, el total silencio de las potencias de san Juan de la Cruz, el tránsito de las noches activa y pasiva de los sentidos hacia las noches del espíritu, el “cerrarse a todo en perfecta desolación” que vimos citaba Zambrano de Ibn ‘Arabī en *La confesión*. Y la restitución a su puro origen, de que ella hablaba allí, se va produciendo a través del segundo paso, la llegada al conocimiento intuitivo de los arquetipos permanentes que lleva al conocimiento del significado del mundo sensible y de la realidad trascendental que tiene ya este *‘arif*, el hombre completo. Y no es otro el sentido que adquiere la razón poética como razón simbólica, la que Zambrano tantas veces denomina “razón unitiva” y propia del hombre integral. Pero no es hasta en el tercer paso como aparece el “hombre perfecto” según Ibn ‘Arabī; el hombre perfecto que logra ya conocer que todo cuanto existe son formas fenoménicas de la esencia divina en los distintos niveles del Ser. Aquí el Ser aparece en su profundidad abisal, al igual que en los escritos más puramente racipoéticos de Zambrano, comenzando por el “Diotima de Mantinea” (que Zambrano va corrigiendo entre 1956 y 1983¹³, muchos de sus escritos sobre la relación entre los sueños y el tiempo, los grandes inéditos desde los años sesenta, en especial los dedicados a “La palabra” e “Historia y Revelación”, y en realidad todos sus libros desde los dos citado capítulos finales de *El hombre y lo divino* y *Claros del bosque*; aunque de forma muy especial esa “abisalidad” del Ser se manifiesta en *De la Aurora* y en *Los bienaventurados*, ya muy a sabiendas de sus correlaciones al respecto con Ibn ‘Arabī, como comprobaremos en uno de sus escritos de los finales años setenta en que bien explícitamente se refiere a su hombre perfecto y a su método imaginativo de conocimiento.

Y ese método de Ibn ‘Arabī es muy similar -se diría que el mismo- al de Zambrano, con su total relevancia de la “revelación” mediante la que conoce el hombre perfecto.; lo que en Zambrano es muy evidente en el comienzo mismo de *Los bienaventurados*, que son los que realizan para ella la esencia del hombre verdadero y también conocen por revelación de la vida misma. Y éste es tanto para Ibn ‘Arabī como para María Zambrano el más alto tipo de hombre, el que diríamos con san Juan de la Cruz que habita el “un no sé qué que se quedan balbuciendo”, ese territorio que tanto ha recorrido Zambrano del “balbucir”, es decir, la palabra más allá de las fijaciones del lenguaje, “la palabra liberada del lenguaje”, como dice *Claros del bosque*. Y a su vez, no podemos nosotros aquí sino también balbucir

.....

13 V. entre esas fechas en el vol. VI de las OOCC de María Zambrano cit.

muy esquemáticamente ese territorio -ese *Barzah*, que en Zambrano es “Tierra preciosa de resurrección” - que es para Ibn ‘Arabī, siguiendo literalmente el *Corán*, “la confluencia entre dos mares”, y que Zambrano sintetizará en su escrito sobre el hombre verdadero de 1977 como “pico de ola”; y en una no tan sorprendente concordancia terminológica, la “cresta entre dos mares”, que dijo el propio Nietzsche, en una de esas que él denominó “isocronías”, producto de la misma potencia simbólica de la imaginación más creadora, de la misma razón poética cuando desciende, como es aquí el caso de este “hombre verdadero”, a la suprema esperanza humana, sólo asequible cuando se han dado esos tres pasos. Para los tres -Ibn ‘Arabī, Nietzsche y María Zambrano- lo que aquí se logra es el descenso del alma a sí misma, el descenso al inframundo donde, como reiteran Nietzsche y Zambrano, habita el propio “cielo” y supramundo de esta alma apaciguada. Y valdría aquí recitar el pasaje de la sura de la aurora coránico que Zambrano puso como cita inicial de su *El sueño creador*: “Oh alma apaciguada, regresa a tu Señor aceptante y aceptada”.

Con Nietzsche estaríamos en el centro del territorio, más allá del bien y del mal, donde todo se hace por amor (como lo recita una y otra vez Zambrano), habitado por Dionisos, “el genio del corazón”. Pero precisamente ha sido tarea de Zambrano a lo largo de toda sus obra -y de modo muy singular en los pasajes de *El hombre y lo divino* sobre el superhombre de Nietzsche y su eterno retorno, así como en *De la Aurora* y *Los Bienaventurados*- abismar aún más ese territorio de lo divino -de Dionisos- hasta lo sagrado a través de todo el mismo pensamiento “auroral” de Nietzsche. Y en esa misma interpretación de Nietzsche por Zambrano, en la que reconduce el retorno de lo mismo al retorno de lo auroral, se coimplica la exégesis que hace en los dos últimos capítulos de *El hombre y lo divino* del hadiz islámico, tan penetrantemente comentado por Ibn ‘Arabī en *Los engarces de la sabiduría*, “Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”. En suma, para Ibn ‘Arabī, cada ser es regido por una forma particular de señorío (*rabb*), mientras que sólo el hombre perfecto se halla ya en relación directa con el Señor Absoluto (*al-rabb al-muṭlaq*) que es el Señor de los mundos (*rabb al-‘ālamīn*). Ahí se halla “el Jesús de tu ser”, el “negro radiante”, la tiniebla iluminada e iluminante, el foco de la visión de esmeralda, que tan recónditamente aparece por veces en el propio Nietzsche y desde luego en Zambrano desde el “Diotima de Mantinea”.

Toda esta temática -que iremos viendo muy sintéticamente a través de cinco conjuntos simbólicos en Ibn ‘Arabī: del “espejo”, del “agua de la vida”, del propio “hombre perfecto”, de la “con-descendencia” y de la “feminidad”- parece hallar estrictas consonancias y confluencias en Zambrano en toda su reflexión sobre la mística. Y así sucede con la creación continua, con las posibilidades de transformación del hombre, con aquel mismo perspectivismo de Ibn ‘Arabī, de modo sumo con la reflexión sobre la Misericordia, lo que ocasiona uno de los esenciales hitos del pensamiento de María Zambrano, “Misericordia”, sobre el personaje central de la novela homónima de Galdós, Nina. Se diría que este

artículo conduce ya los primeros pasos del método de María Zambrano y de su propia razón poética, y camino de la bienaventuranza que Ibn ‘Arabī ve en todas las criaturas, y en cómo llegar a ser misericordioso, ya en una estricta vía del amor y de relación con lo divino. Y ya en ese mismo artículo aparece en Zambrano la que con Ibn ‘Arabī podemos denominar “el agua de la vida”, donde la pensadora ve inmersa a Nina, y con ello aparece también como la primera figura en Zambrano de la “sierpe” benéfica, la que el pensador andalusí denominase “sierpe de la vida (*hayyat al-hayât*)”, la que está en contacto con la realidad profunda, y que en su reptar apegado a la tierra significa la obediencia a la vida. Aquí la confluencia de Zambrano con Ibn ‘Arabī es total, y ello mucho antes de que la pensadora tuviese precisas noticias de estas exposiciones de Ibn ‘Arabī en los años sesenta, a partir de los que verá corroborado por el propio *Los engarces de la sabiduría* y por los mismos libros de Corbin su camino, su tercer camino en “El camino recibido”, que es precisamente el de esta sierpe de la vida como ya la denominará en tantos escritos de los años setenta, y muy en especial en el primer capítulo de *Los bienaventurados*: “El árbol de la vida, la sierpe”.

Y así podemos decir que tanto para Ibn ‘Arabī como para Zambrano todo lo existente se halla bajo la Misericordia y es una bienaventurada y feliz afirmación trágico-mística de la Vida (muy cerca también en ello de Nietzsche). Con un amén, un sí profundo, debió de recorrer Zambrano su lectura del *Fuṣūṣ al-hikam*, pues muchas de las cosas que leía allí con razón podía pensar que ya las había escrito ella de modos muy similares, y sin conocer los textos precisos del pensador murciano: el hombre como criatura del puro don, llamada desde y hacia la eternidad, ella también misericordia, y que en el hombre perfecto rige su única verdadera oración, la de implorar que los haga conscientes de la Misericordia universal, a fin de llegar a ser ellos también misericordiosos, y así ser “divinizados”. Y no es otra la trama más interior que, de principio a fin, recorre todo *El hombre y lo divino* de Zambrano, y muy en especial puesta de manifiesto en sus dos capítulos finales, guiados por el comentario a “quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, en lo que ya es evidente su diálogo en la sombra con Ibn ‘Arabī.

La confluencia de los dos pensadores es también total en cuanto a la conexión entre esta misericordia y el amor. Para uno y otra el amor es el motivo fundamental de la creación. Y Zambrano también se hace eco del hadiz tan recurrido por Ibn ‘Arabī, y que ella aprendió en los varios comentarios que Massignon hace de él: “Dios era un tesoro oculto que deseaba ser conocido”. Y así, el amor mismo es “el aliento de la misericordia”, como lo es para todos los “fieles de amor” islámicos (Ǧalāl al-Dīn Rūmī, Suhrawardī, Ruzbihān de Shiraz), a los que Zambrano va conociendo bien por sus lecturas de Corbin, y a los que cita en sus diarios de los años sesenta y setenta.

Esa órbita de amor es justamente la que recorre, según Ibn ‘Arabī, Job en el camino del agua. Y ese mismo es el significado más profundo de “El libro de Job y el pájaro” de Zambrano. Pero, en realidad, desde los años cuarenta, diríamos que el camino del agua y la función del Ángel, y su mismo significado de ser éste el portador del propio nombre divino de cada ser humano, van a fluir juntos, como se muestra en tantos poemas a su Ángel de la pensadora, convertida en poeta de un conocimiento experimental, que es el que ‘propriamente irá dando paso a la razón poética, que necesariamente vemos tan confluente con las notas que Ibn ‘Arabī le atribuye al conjunto simbólico del “agua de la vida”: ligereza y sutilidad, hasta la aparición de sentidos nuevos, de afloración de los “órganos sutiles”, en un proceso de estilización por el que el alma acoge la revelación, hasta la transformación personal en la máxima pureza. Esa que adquiere Job en su yacijā tanto para Ibn ‘Arabī como para Zambrano, en la que es símbolo de la suma pobreza que se ofrece en alimento a lo divino.

El hombre es el mendigo del propio ser, viene diciendo Zambrano desde los años cuarenta y recrudecidamente en la primera versión de *El hombre y lo divino* de 1955. Dios y hombre ofreciéndose como mutuo alimento. Y comparece también en este último recinto del hombre “divinizándose” el Mar de la vida, que también expone Zambrano en todos sus escritos más esotéricos de los años setenta, y en especial en el mencionado “Historia y Revelación”, así como el eterno retorno, según Ibn ‘Arabī, del *taḡallī* (lo Absoluto hacia el mundo).

Estas dos series simbólicas del “espejo” y del “agua de la vida” en Ibn ‘Arabī parecen subsumirse en lo que Zambrano denomina en *Claros del bosque* “el espejo palpitante”, al que bien podemos denominar por todas sus características como el espejo del agua, el contemplar, viene a decir Zambrano, oyendo el murmullo de las aguas, en la pura inmersión en el abandono. Desde ese abandono sitúa Zambrano la aquietada visión de Job de la trágica creación inacabada, a medio nacer, y el símbolo mismo del hombre como esos polluelos que parece que deja abandonados el misterioso pájaro, y que levantarán el vuelo *cum fuerit tempus*, cuando sea llegado el tiempo, la oportunidad, el *kairós*, con que finaliza ese escrito de Zambrano sobre Job.

Ibn ‘Arabī, en el comienzo del capítulo sobre “La sabiduría de lo invisible” de *Los engarces de la sabiduría*, ve simbolizada en Job esa sabiduría: es el hombre que se esfuerza por conseguir certidumbre (*yaqīn*) acerca del mundo invisible, y ése es su mayor dolor. Le es menester lavarse con el agua que fluye a sus pies, en la Vida que fluye en todos los seres existentes, sumergirse en el agua de la existencia, y así llegar a conocer la realidad de toda la existencia. Y en niveles simbólicos muy similares, Zambrano propone sumergirse en esas aguas de la Vida hasta alcanzar el núcleo invulnerable del hombre, el corazón, su centro eterno. Y

en toda esta simbología del espejo y del agua confluyen Ibn 'Arabī y Zambrano, además de con aspectos nucleares del propio Nietzsche, con el Tao, y de modo muy especial con Zhuangzí y sus fases del descubrimiento de la realidad constituida por las 10.000 cosas (es decir, todas), del estado de caotización, por las que aquellas surgen entre la niebla, que se corresponde con el "alba indecisa" de Zambrano, pero también con la potencia simbolizadora que en "El libro de Job y el pájaro" adquiere el "aliento abrasador" del "toro de fuego" y el "torbellino de viento". Y es en este estado, en que todo queda en suspenso, en el que Job "oye" la "visión" de la voz del Señor, oyéndose y viéndose en el confín del abandono, en lo que Zhuangzí -y tal como Zambrano lo va a citar desde *La Confesión* hasta el final de su obra- denomina el "ayuno del corazón". Y desde el taoísmo, el sufismo, algunos pasajes cruciales de Nietzsche y la razón poética de Zambrano, se va a lanzar la misma crítica a la razón conciencialista, tratando de conducir hacia una más ancha razón a través de las penumbras, de las que, en realidad está llena toda la mística, oriental y occidental. La luz entenebrecida pero brillante de Zhuangzí, el negro perfecto (de lo que vimos es símbolo Jesús) de Ibn 'Arabī, la "penumbra tocada de alegría" de Zambrano, confluyen en ser lo que he denominado con el título de mi libro citado el *logos oscuro*, oscura razón que despliega toda su potencia imaginante y creadora abierta a lo infinito. Es esa razón la que ciertamente llega a la visión del *poema cumplido* en "El libro de Job y el pájaro", hasta el punto inviolable del trascendente padecer del hombre en el confín del mutuo comparecimiento del hombre con lo divino.

Es así cómo aparece el corazón como símbolo del centro vibrante de lo que varias veces Zambrano denomina la "infinitud inviolada", el centro del clamor en que se subsume toda pregunta, o, invirtiendo la formulación que Zambrano hace en la primera versión de *El hombre y lo divino* -"toda pregunta supone la pérdida de la intimidad y la ruptura de una adoración"-, llevando a las preguntas a recuperar el clamor que surge desde la intimidad y la adoración de todas las cosas y del amor que las mueve, y que Zambrano resume en el final del primer capítulo de *Claros del bosque* con el clamor de san Juan de la Cruz: "¿Adónde te escondiste amado y me dejaste con gemido"; clamor que Zambrano había descubierto en 1953, leyendo la versión de Massignon del *Diwan d'Al Halláj*, que era el mismo que éste había escrito seis siglos antes: "¿Adónde te estás escondiendo?"

En estas tesituras es necesario tener en cuenta las "dos ruedas" de "El libro de Job y el pájaro" que reiteran el sentido que tienen en Ibn 'Arabī: de un lado, la rueda de los amigos teólogos de Job llenos de meras razones argumentativas desde el mero nivel conciencial y de la voluntad (los dos primeros caminos), incapaces de ver la otra "rueda", la del tercer camino según Zambrano, en la que gira el propio Job, de las razones entrañadas, que es donde éste se incendia en la Zarza ardiente, en lo que queda -dice Zambrano refiriéndose a Nietzsche- de Dionisos. Se trata de la la "llama de amor viva" de san Juan de la Cruz, donde

se consumen -en el *fanā*', diría Ibn 'Arabī- todos los sueños, deseos y delirios en el “vacío palpitante”, totalmente equivalente al “espejo palpitante” del agua que vimos antes. A través de ello se ofrece el mismo esquema simbólico en Ibn 'Arabī y en Zambrano, el mismo proceso de reducción al abismo de lo Absoluto (Ibn 'Arabī) y de lo sagrado (Zambrano) de la propia razón hasta lo que la pensadora denomina el “logos sumergido”. Ahí es donde propiamente se produce la señalada confluencia entre los dos mares del entendimiento y la más profunda sensibilidad, por la que se abre la disponibilidad del hombre para con Dios y la propia necesidad que Dios tiene del hombre. Éste es el que Corbin denomina, siguiendo a Ibn 'Arabī, como “Dios patético”, ese, según vimos desde la cita inicial de Zambrano, nacimiento de lo divino en el hombre. El propio clamor de Dios por existenciarse en el hombre, que tan vívidamente poetizó Rūmī: “al despuntar el alba Él lloró y yo lloré. Y Él me preguntó: ¿de nosotros dos quién es el amante?”.

De este modo, la oración teopática de Ibn 'Arabī, que se diría que atraviesa todo *Claro del bosque*, ya no pide nada sino que tan sólo se abre a la pura manifestación, en la que resuena el propio clamor divino, su misma nostalgia y aspiración a conocerse en el hombre, reiterando el mismo movimiento que le llevó a hablar a Plotino del encuentro del “solo con el Solo”, más allá de todo universal lógico y de toda participación comunitaria. Lo que aquí se produce es el esencial movimiento místico en el que se da una total reciprocidad de conocimiento y amor, el pleno *amor intellectualis*, que es lo que logra el hombre perfecto de Ibn 'Arabī y el hombre verdadero de Zambrano. Aquí es donde se manifiesta el Dios que va haciéndose en el hombre con su clamor orante, en ese juego de inter-rogaciones típico de la razón poética que linda con la música, la mediadora con el abismo, o por decirlo con la propia Zambrano en *De la aurora*, “la música sostiene sobre el abismo a la palabra”.

A través de los múltiples meandros filosóficos, filológicos, teológicos y psicológicos que recorre la razón poética, en especial desde los escritos de 1954 -“Proyecto de metafísica partiendo de Aristóteles”, “Ética de la vida es sueño”, “La tragedia novelada”- y de “La música” (1955), y se diría que ya sumergida en esa reducción al abismo que es “Diotima de Mantinea” (1956), donde se dice que “elegí la oscuridad como parte”, va mostrando Zambrano una especie de teología implícita, que implica tanto una teofanía como una antropogonía, y que es la que, penumbrosamente, va desarrollando el propuesto saber del alma en 1934, un saber experiencial de neta raigambre sanjuanista y sufí, y con las confluencias que vamos viendo con el Tao, con el budismo Zen, con la Cábala y con la mística de Eckhart y de Böhme, y en muchos puntos haciendo una hermenéutica del último Max Scheler, donde a su modo también aparece este Dios, según él, “impotente” y compadeciente con el hombre.

Y como todas esas expresiones místicas, y de modo muy relevante en Ibn 'Arabī, las notas esenciales -esas que Zambrano denominará *Notas de un método*, apostillando nada más

comenzar ese libro que son “notas” en el sentido musical- son: la pasividad, la oscuridad radiante, el abandono, la desapropiación de un “yo” conciencial y voluntarista, paralela de la crítica de un Dios lógico y de unos sentidos definidos por la conciencia y sin conexión con las fuentes de sus más íntimos anhelos, escindidos de su sentir más originario. La reiterada expresión de Zambrano sobre que “el hombre padece su propia trascendencia” muestra la raigambre en ese modelo místico de una creación trágico-mística desde el “corazón”, en un estado que es al par teopático y teofánico, y en el que se van manifestando las raíces y fluencias de la beatitud, el sereno júbilo, la bienaventuranza, el gozo y el sosiego inquebrantable, que es adonde conduce la meditación entrecruzada de Zambrano, que, a su vez, es una meditación consuntiva de todos los diversos niveles más superficiales de conciencia hasta esta agua de la vida y este espejo del hombre verdadero.

En esa cada vez más profundamente simbólica meditación, Zambrano realmente integra el mismo modelo ontológico de estas vías místicas que venimos señalando, desde el que ella resalta las correlaciones entre la creación continua, la heterogeneidad de los seres singulares, la pluralidad y armonía de las diferencias, así como la correlación entre el eterno presente, lo auroral y el eterno retorno. Y es así como se lamenta ante Nietzsche en *De la Aurora*, en el epígrafe “La pura encendida Aurora”, por no haber acabado de ver unidos eterno retorno y aurora:

“Nietzsche, filósofo de la Aurora y del eterno retorno, ¿por qué no los viste unidos? ¿Por qué el eterno retorno cumplido en ti como Aurora no lo fue en tu pensamiento? ¿Por qué no lo enunciaste así? ¿Por qué se sobrepuso tu pensamiento a la definitiva razón del ser que se cumple a sí mismo, aunque pase y esté pasando y vuelva a pasar? Acaso Heráclito lo supo y lo calló. Tú, Nietzsche, más generoso, más niño, lo dijiste a medias, como casi todo en tu vida, a medias sin juntar las partes, como niño que juega a los dados al borde del mar”.

Y son esas mismas referencias a Heráclito y al Dionisos desmembrado y sin unir las que nos hacen ver que en Zambrano la visión es la misma que la de Ibn ‘Arabī acerca de lo Absoluto dinámico, desde su propia propensión interna a manifestarse y articularse en un proceso perpetuo de integración y de armonización de las diferencias. Y se reiteran en Zambrano, hasta su “santa realidad sin nombre” de *Claro del bosque*, las fases de esa Exhalación divina, que en Ibn ‘Arabī se presentan con los nombres de Santísima emanación, Santa Emanación y Manifestación sensorial, en oleadas repetidas y sucesivas, en ese mismo eterno retorno de lo auroral, en un eterno proceso de aniquilación y de recreación, de forma que el mundo es permanentemente auroral, pues es recreado de nuevo a cada instante desde la única fuente en eterna fluencia: el ilimitado Océano de la Vida, tan reiterado por Zambrano.

Esta visión ontológica tiene un completo arraigo experiencial tanto en Ibn ‘Arabī como en Zambrano, y es teorizada por ambos como la visión del hombre perspicaz y del hombre verdadero que contempla ya la transformación caleidoscópica de las cosas. Corbin ha recorrido con pormenor, en especial en *El hombre de luz*, las visiones coloreadas por las que los meditadores sufies llegan a esa visión. En Zambrano, muy cautelosamente, se van ofreciendo las pautas y los pasos de esa misma visualización coloreada, por la que “el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo”, como vimos que dice en “Método” de *Clara del bosque*. Es éste parpadeo de la luz - título de uno de sus escritos finales- en el corazón lo que explicita el tan recóndito texto de “El éxtasis en la propia Aurora” de *De la Aurora*, en el que se diría que expresa experiencias extáticas y visionarias muy similares a algunas que relata Ibn ‘Arabī en *La joya del viaje a la presencia de los santos*¹⁴, en especial en lo que se refiere a la visión del blanco. Allí habla Zambrano de “un millón de luces parpadeando sobre un fondo de oscuridad” y de “puntos a modo de centellas que puede ser simple espuma del océano de la luz”. Estamos con Ibn ‘Arabī y con Zambrano en la raíz experiencial, a través de estas visiones coloreadas, de lo que tan al modo sufi san Juan de la Cruz denominase “lámparas de fuego” que alumbraban “ínsulas extrañas”, es decir, la tierra preciosa del mundo intermediario, del *barzah*, de la tierra de la felicidad liberada.

III

Tras el esquemático recorrido por los dos primeros conjuntos simbólicos de Ibn ‘Arabī del agua de la vida y del espejo, tal como, a su vez, parecen confluir con precisión en Zambrano, entrelazaremos ahora otros tres conjuntos simbólicos del gran maestro sufi con similares figuras simbólicas de Zambrano, comenzando con la más completa visión de uno y otra sobre el “hombre verdadero”, y ahondando en sus correlaciones respecto de la “condescendencia y la “feminidad”.

El *insān al-kāmil*, como hombre perfecto es el hombre que ve el cosmos dentro de su propia infinitud. Él es el que da “lustre al espejo” y vive en el mundo intermedio, contemplando el arco iris que reúne todos los grados del color. Y éste es el lugar de la imaginación creadora a través del hombre, que incluye la totalidad de los nombres divinos en miniatura. Pero sólo estos grandes conocedores son capaces de comprenderlo, y mostrar que el orden del Universo es, al igual que plantease Max Scheler apoyándose en san Agustín, un orden de amor, un *Ordo Amoris*, del que, editado por *Revista de Occidente* junto con *Muerte y supervivencia*, hiciera en 1934 una reseña Zambrano, que no es otra que el ya proyecto de toda su futura filosofía: “Hacia un saber sobre el alma”.

14 Editora regional de Murcia, 1990.

Esa visión del orden de amor es la que aúna la Compasión y la Misericordia desde un órgano de ‘percepción sutil que crea una razón mediadora para la que se produce la ya tan mentada confluencia entre dos mares. Eso es lo que, para Ibn ‘Arabī, significa *insān*: la “pupila de Dios”. Y *kamāl*, perfección, es el punto al que llega el hombre perfecto que está -al igual que en Nietzsche- más allá del bien y del mal; más allá de toda perspectiva convencional y secundaria. Este hombre contempla, diríamos ya con Zambrano, el diapasón del mundo, todos sus estratos y poderes físicos y espirituales, que, para Ibn ‘Arabī, se manifiestan entrelazados en un “cesto-red”. El *halīl Allāh*, el amigo de Dios, es el que él mismo está impregnado, entremezclado, interpenetrado en esa red que es la que le conduce a la unión simpatética con Dios, que, para Ibn ‘Arabī y el sufismo en general, no necesita de “Encarnación” para llegar a una unión hipostática, y mediante la cual se produce la comida mística y el esencial papel que en ella desempeña el fiel de amor, que alimenta a Dios a través de su Ángel, y alimenta a las criaturas con Dios.

Zambrano comprenderá a través de Massignon los severos problemas filosóficos y teológicos que esta hipostatización y el docetismo islámico que arrastra lanza a un creyente cristiano en cuanto a la encarnación de Cristo. En especial las *Cartas de la Pièce* a Agustín Andreu van exponiendo el diálogo que con el sufismo entabla Zambrano y hasta esa frase que he mencionado “ya sé que voy camino del Islam”. En realidad, la “catolicidad”, la propia universalidad de la perspectiva de Zambrano, y su misma religión del amor, y como también sucede con el propio Ibn ‘Arabī, no le hace indispensable perderse en debates teológicos, y seguir creyendo en la Encarnación sin dejar de estar en correspondencia dialógica con otras formas de religiosidad, y en especial con Ibn ‘Arabī, como tan claramente muestra este texto de 18-20 de julio de 1968, precisamente sobre la función del Ángel y las mismas correspondencias que halla en Ibn ‘Arabī, más allá de cualquier género de sincretismo:

“El Ángel:

El que veas mi rostro y conozcas mi nombre depende de tu fidelidad.

(Antes)

Desciende como *-sicut-* yo desciendo.

Haz *-sicut-* yo hago: insensiblemente.

La inteligencia angélica es necesaria al cristiano y el modo de la acción. Ya que el “cristianismo” siguió eso: la acción.

El cristiano que llega a un cierto punto tiene ante sí la barrera del “cristianismo” occidental para percibir la faz de Cristo, para percibirlo, para llegar a él. Traspasar esa barrera. Y no se puede, es peligroso disponerse a hacerlo dándose al estudio de las religiones, del espíritu de Oriente. Ayuda esto. Mas ese cristiano ha de hacerlo

por sí mismo, y al hacerlo comprenderá las palabras cristianas, se le harán transparentes. El cristianismo recubierto se le irá apareciendo, esclareciente. *Sicut in caelo et in terra.* Seguir, obedecer. No imitar, corresponder. No imitar; estar en correspondencia”.

Ibn ‘Arabī, según Corbin, esto sí lo hace saber¹⁵.

Y en este texto la clave es una muy condensada lectura de la hermenéutica que Corbin hace de Ibn ‘Arabī, en la que resalta precisamente cómo el hombre perfecto es el engarce, el polo, el sello, el vaso, el recipiente de Dios, mediante su total disponibilidad y “pasividad” (*infiāl*), exactamente igual que sucede en Zambrano. Es, pues, como resalta este texto, clave la obediencia, tal como también lo expresa Ibn ‘Arabī, y como lo va manifestando Zambrano mediante el símbolo del “vaso vacío” sobre el que, en un texto inmediatamente posterior al citado, de 30 de agosto de 1968, dirá, en tonos por completo ibnarabianos:

“Que en esta vida terrestre yo sólo sea tu vaso, todavía de arcilla, pues que arcilla es la tierra, mientras esté en ella. Horno de tu fuego. Y espejo, la palabra de un poco de la luz que se filtra por las heridas del universo, de la creación, cuerpo de Dios”.¹⁶

Y ya en un poema de 16 de agosto de 1974 reitera intensamente ese símbolo de la obediencia:

“Hay que hacer el vaso vacío y puro y resistente, para que en él se haga el espíritu/ (...) No hay que hacer el espíritu, sino el vaso./Ser vaso vacío y resistente hacia afuera, sin forma hacia dentro”.¹⁷

Esta obediencia y este estar en correspondencia, este profundo sentido del “Islam” como “servidumbre” (*ubūdīyya*) en Ibn ‘Arabī, es el que le lleva a Zambrano a decir que “ya sé que voy camino del Islam”, no sólo sin abandonar un ápice su oriitorio cristianismo, sino diríamos que precisamente desoxidándolo en el “espejo pulido”, transparentándolo, esclareciéndolo y liberándolo del “cristianismo recubierto”, como vimos decía en el texto de julio de 1968. El hombre universal, ya en la terminología de Zambrano en *De la Aurora*, al que también identifica con el Adam Cadmón de la Cábala judía, es el que realiza ese doble movimiento que señala Ibn ‘Arabī de servidumbre respecto del mundo divino que desciende a través de la inteligencia angélica, y de señorío y actividad (*rubūbiyya*) respecto del mundo. Descensos y ascensos se coimplican en Ibn ‘Arabī y Zambrano de múltiples modos para, en suma, mostrar que hay una escala descendente de la vida por la que se llega a la

15 V. en Vol. VI de las OOCC de María Zambrano cit., p. 472.

16 *Ibidem*, p. 473.

17 *Ibid.*, p. 546.

máxima pasividad de minerales (hasta llegar a ser cristal y esmeralda), plantas y animales, para luego ascender por esa misma escala más allá del velo opaco que es la pura razón argumentativa y el ego voluntarista y afanado. Y en definitiva, Ibn ‘Arabī y Zambrano confluyen, entran en total correspondencia, respecto del sentido que otorgan a la condescendencia (*mūnāzala*), la cons-piración con lo divino, por la que se produce el descenso de lo divino y el ascenso a ello de lo sensible, que, como ya podemos ir coligiendo, es el doble movimiento que rige el “Método” de *Clara del bosque*, y lo que le lleva a Zambrano a suscitar la importancia de esa condescendencia en el prólogo de 1987 a la reedición de *Filosofía y poesía*.

Ahora ya podemos sintetizar mejor en el propio símbolo de las “dos ruedas” de Ibn ‘Arabī, y como vimos también de la propia Zambrano en “El libro de Job y el pájaro”, algunas esenciales correspondencias entre uno y otra, y que a su vez se encuentran también en lo que. Zambrano denomina “El camino recibido”. Todo ello nos orientará en cuanto a la propia religión del amor tanto de Ibn ‘Arabī como de Zambrano. Para ello recorreré tres pasos de ese cuarto conjunto simbólico de la “condescendencia” en Ibn ‘Arabī, que son, a su vez, también pasos hacia el hombre verdadero. En primer lugar, el recuerdo (*dikr*), la autoaniquilación mística, el abandono, el olvido del yo, de la conciencia y de la voluntad, guían hasta el “*dikr* superior” que supone la perfección natural del hombre. En segundo lugar, se llega al propio Señor desde los muchos que uno es. Y en este segundo paso hay que situar el papel que Ibn ‘Arabī atribuye a las religiones establecidas, que, en cuanto manifestaciones de su Señor son todas verdaderas, pero en cuanto se las quiera absolutizar, son falsas. Pero en realidad, todas se reducen a una sola: la del Absoluto, el Amor y la Misericordia. En tercer lugar, los “conocedores”, ya desde esa perspectiva que -como decía el poema que vimos de Ibn ‘Arabī- es capaz de todas las formas, ven ya con los ojos de Dios. Y así, el camino de, este conocedor que, con el título de Zambrano, podemos denominar “el camino recibido”, es también un “saber del alma” y acerca de su esencia que busca pulir la mirada hasta convertirla en un límpido espejo del mundo divino. Y es eso mismo lo que Zambrano escribió en “Una parábola árabe” al final de su obra: “Pulirse y repulirse la mirada, el alma, la mente, hasta que se asemeje cuanto humanamente sea posible a la blancura”.

Son todas estas correspondencias con Ibn ‘Arabī las que asume Zambrano en su explícito texto sobre el hombre verdadero: “Hombre verdadero: José Lezama Lima” de 1977, que es uno de los testimonios más decisivos sobre el cristianismo gnóstico y universal de la pensadora. Su eje es precisamente el árbol cósmico, el árbol de luz coránico y de tantas tradiciones esotéricas, simbolizado por ella en la Zarza ardiente bíblica del Dios único. Y va haciendo comparecer, en correspondencia con la poesía de Lezama Lima, así como con ciertas temáticas nietzscheanas, a Orfeo, al Ángel, al poeta, a Ariadna, abriendo, dice ella,

los pasos del agua hacia un agua en llamas y una aniquilación preludio de la resurrección, sintetizando, así, los dos esenciales movimientos del *fanā'* y el *baqā'*. Y así va injertando expresiones sufies, reconducidas al tejido simbólico tan gnóstico de este escrito en el que realmente se condensa la razón poética como espacio intermediario. Baste enunciar ahora sus símbolos y temáticas esenciales para comprender la cercanía en que aquí se halla de Ibn 'Arabī: la memoria radical; los sutiles pasos de transformación y resurrección que ha de recorrer el alma; el mar de llamas que ha de atravesar en la muerte, memorizando aquellos pasos, y lo que queda, que no es sino el Ángel unido al poeta, que ha atravesado los diversos planos de lo real y ha descendido a la más profunda feminidad: "Perséfone, hermana del poeta", dirá ahí Zambrano; la circulación del saber que recorre también los símbolos del pez, del árbol y de la hoguera, para ir pasando por la alquímica "agua ígnea" hasta la zarza ardiente del Dios único que, dice Zambrano, "abrasará a los dioses que le rendirán su esencia". Diríamos con Ibn 'Arabī que, al fin, todos los singulares Señores, y todas sus imágenes, quedan consumidos en la conspiración y el compadecimiento de hombre y Dios.

Finalmente, un quinto conjunto simbólico de Ibn 'Arabī, relativo a la "feminidad", acaba por perfilarnos el cúmulo de correspondencias y confluencias con María Zambrano. Como hemos visto, la sierpe de la vida y la pasividad son claves en uno y otra; y a ellas se suma, en el constante renacer de la vida, esta feminidad. Para ambos la creación es femenina, pasiva y maternal, y con toda su temática -profundamente desarrollada por Zambrano en su inédito "Historia y revelación"- se relaciona la visión de ambos de los diversos tiempos, la condescendencia, y en verdad en ambos con las similitudes ontológicas señaladas con el taoísmo y sus transiciones y juego de oportunidades. Todo ello conduce a la irónica -frente al inquisitivo preguntar de Heidegger y su concepción griega del saber como *aletheia*, desvelamiento- definición de su razón poética como "la *aletheia* sin esfuerzo" que hace en la parte IV de *El hombre y lo divino*, "Los templos y la muerte en la antigua Grecia", acorde, por lo demás, con muchos otros textos de esta etapa final del pensar de Zambrano, y en especial con el tan citado "Método" de *Claros del bosque*, que creo que ahora podemos recitar completo con la comprensión que nos han podido otorgar las páginas precedentes sobre las confluencias y correspondencias con aspectos esenciales de Ibn 'Arabī que en él se producen a través de los movimientos que en él se ponen de manifiesto de la luz, el arriba y el abajo, el ascenso y el descenso, la condescendencia, el alma, el cuerpo, el universo, el corazón, el despertar y la total entrega y obediencia a lo divino:

"Hay que dormirse arriba en la luz.
 Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre,
 intracorporal, de los diversos cuerpos que el hombre terrestre
 habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.
 Allá en los "profundos", en los *íberos*, el corazón vela, se desvela, se
 reenciende en sí mismo.

:

Arriba en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección”.

IV

Encontramos, pues, que tanto para Ibn ‘Arabī como para Zambrano el hombre verdadero es el hombre producido temporalmente en su cuerpo, y sin embargo eterno en su espíritu; algo que crece por siempre. Y éste es el sentido en que se refiere la propia Zambrano al “Hombre Universal”, que es este hombre perfecto de Ibn ‘Arabī, pero también, como hemos visto, el Adam Cadmón de la Cábala y el “hombre divino” del taoísmo. En su *Correspondencia* con su gran amigo el poeta panameño Edison Simons encontramos una carta de Zambrano, ya de 1977 (en el momento en que se está publicando *Claros del bosque*), en la que escribe:

“Titus Burckhardt tradujo al francés un pequeño tratado intitulado *Homme Véritable* de Ibn ‘Arabī, que no encontré en París para mí, para Lezama y algún otro amigo. Yo he leído sobre esta modalidad del Hombre Universal, del H. Trascendente, Adam Cadmón de la Cábala, en puras y seguras fuentes (...) Y tendría que explicar que no se trata en el caso de un *individuo* de la identidad de ese Hombre, *Anthropos*, sino de un ir hacia, de un tenerlo a la vista aun sin saber de su existencia”.¹⁸

Así, pues, podemos concluir que Zambrano, desde sus primeras lecturas islámicas en Massignon y Asín Palacios, hasta las de sus últimos años en H. Corbin, F. Schuon o Titus Burckhardt, es Ibn ‘Arabī centro de su atención, y que va recalando en especial en los dos polos que movilizan la *imaginación creadora* del andalusí: la *tierra intermediaria*, el *barzah*, y el *hombre perfecto*. En su etapa final, Zambrano lo compendia en el *Prólogo* -“La doncella y el hombre”- que preparó para la edición por el acabado de mencionar Edison Simons de los *Sueños y procesos de Lucrecia de León*, y donde ve a esa doncella -encarcelada por la Inquisición y profetisa del desastre de la Armada Invencible- soñando en Castilla la Palma de al-Andalus, la Palma del Islam; y conexiona a Asín Palacios, H. Corbin y el propio Ibn ‘Arabī, en el que encuentra una “teoría del conocimiento” en su “imaginación cognoscitiva”. Asimismo, contemplando las figuras de Jesús y María en el Corán (como le había enseñado

18 *Correspondencia. María Zambrano, Edison Simons*; Fugaz ediciones, Alcalá de Henares, 1995, carta desde la Pièce, 18 de junio de 1977, p. 25.

Massignon), hace llegar esa estela islámica hasta los villancicos de Lope de Vega, lo que reiterará en *De la Aurora*. Merece la pena, pues, que leamos completo este texto sobre “La doncella y el hombre”, todas cuyas referencias al mundo de Ibn ‘Arabī podemos ahora comprender perfectamente tras el recorrido que hemos realizado por sus correspondencias con Zambrano:

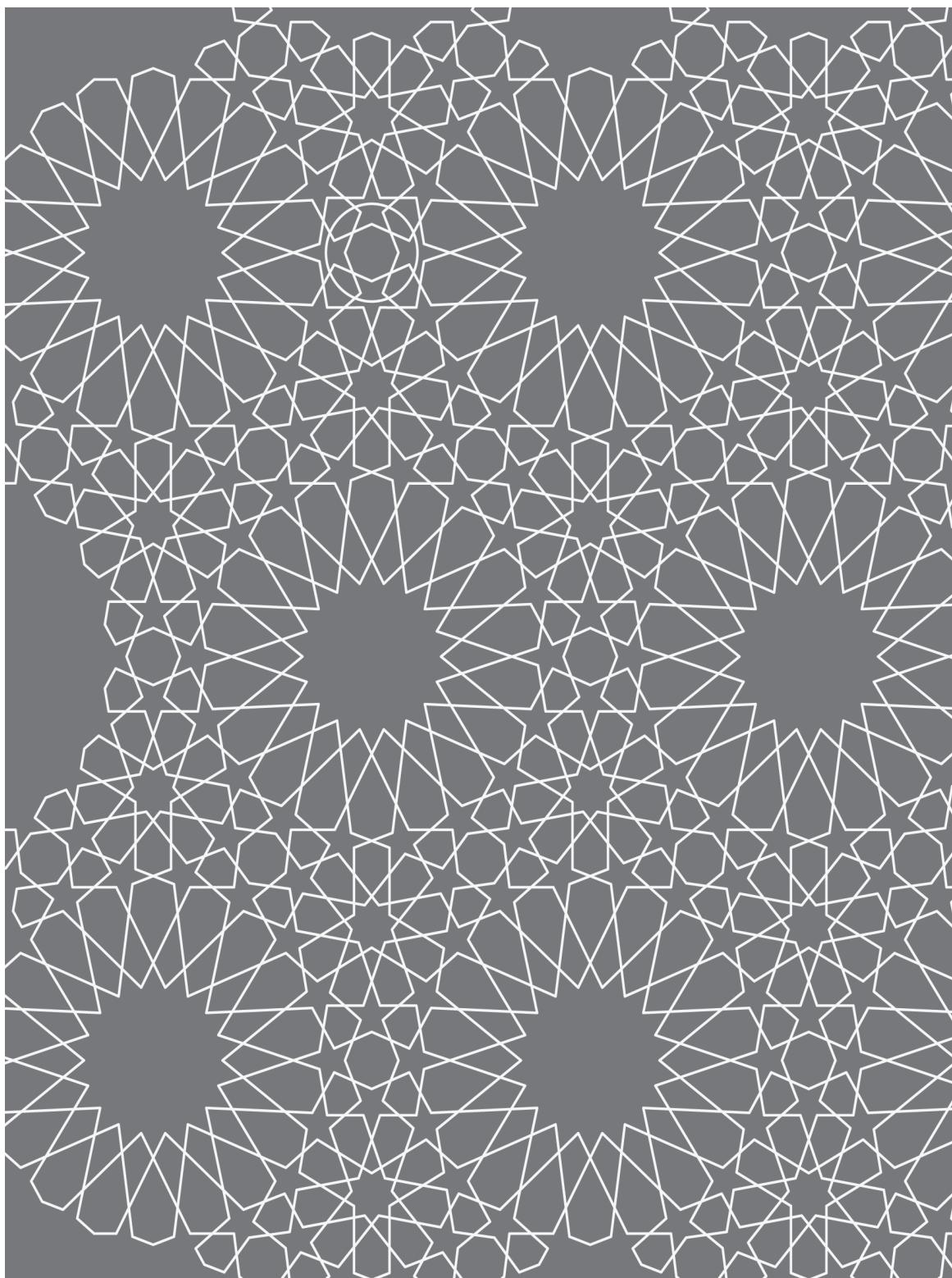
“La Palma de al-Andalus, la Palma del Islam. La que aparece en cuanto se comienza a leer en el *Islam cristianizado* de Asín Palacios, y hablando, hablando cosas escondidas, profetizando. Según otros autores islamistas -H. Corbin, por ejemplo- la palma es hermana de Adán precisamente porque fue hecha con la arcilla que sobró de su cuerpo al ser creado. Una arcilla de la que también se hizo la tierra intermedia, la tierra de resurrección donde residen los hombres perfectos. Y a ella se llega por la imaginación cognoscitiva de la que Ibn ‘Arabī de Murcia tenía amplio conocimiento y de la que llega a ofrecer una especie de “teoría del conocimiento”, como diríamos en términos de filosofía europea. Y aun podemos tener en cuenta que, según el Corán, la Virgen María da a luz a su niño Jesús (el santo, el perfecto, y ella virgen, que lo concibió por obra del Espíritu Santo, y no de varón) a solas arrimada a una palmera, pues que sola había salido de la casa de sus padres para eso. El villancico de Lope de Vega, “Pues que estáis en las palmas, ángeles santos...” presenta la situación según el Corán”.

Quisiera ya finalizar recitando ese magnífico poema en prosa -en pura razón poética- de Zambrano, “Tal como un péndulo”, de 1983, que, a mi parecer, comprendía muchas de las correspondencias que aquí hemos visto entre estos dos pensadores-poetas, de forma esencial la del ser humano que ha despertado a su propia eternidad y, como vimos antes decía Honédard, ha de seguir viviendo en el mercado y entre las pequeñas o grandes tragedias cotidianas:

“Así, el ser que ha despertado, como un péndulo vivo, ha de sostenerse en movimiento incesante, sostenido por un punto remoto, transformando el desfallecimiento en pausa, y la pausa, en lugar de más honda y obediente oscilación, revelando así su secreto de ser un diapasón del imperceptible fluir del interior del tiempo vivo”.¹⁹

19 V. en *Algunos lugares de la pintura*, edic. de Pedro Chacón, Eutelequia, Madrid, p. 179.

RESEÑAS



FERNANDO MORA: *IBN ‘ARABÍ. VIDA Y ENSEÑANZAS DEL GRAN MÍSTICO ANDALUSÍ*

Reseña de Francisco Martínez Albaracín

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

**W. C. CHITTICK: *SCIENCE OF THE COSMOS,
SCIENCE OF THE SOUL: THE PERTINENCE OF
ISLAMIC COSMOLOGY IN THE MODERN WORLD***

Reseña de Amina González

Hace unos años vio la luz uno de los muchos libros del profesor W. Chittick, eminentemente especialista en los campos del sufismo, la islamología y la filosofía islámica clásica, tanto persa como árabe, y autor de obras de referencia en los estudios de Ibn ‘Arabī o Rūmī. A pesar de sus más de cuarenta años de experiencia en los estudios islámicos, en la mayoría de las ocasiones simplemente se ha mostrado como traductor y comentarista de los autores que nos presentaba, pero en este corto ensayo hace un análisis del sentido que puede aportar el pensamiento islámico tradicional al mundo moderno.

Como buen conocedor que es de las ciencias tradicionales religiosas islámicas, de la filosofía y del sufismo, clarifica cuáles son los principios que animan tales ciencias, tanto las basadas en la transmisión (*naql*) como las basadas en lo intelectual (*aql*), mostrando como éstas difieren en fondo y forma de los objetivos de la ciencia y pensamiento modernos. Sin embargo, su interés se centra en las ciencias intelectuales (sobre todo en lo que versa sobre la filosofía islámica clásica y el sufismo), que han caído en absoluta decadencia, lo que para él supone el punto más importante del declive del pensamiento islámico. En este sentido, el autor hace un análisis de la progresiva pérdida de estas ciencias y los obstáculos que existen para su recuperación.

Para W. Chittick la cuestión principal de la decadencia del pensamiento islámico, no es la cuestión de la pérdida del tren de la modernidad o del supuesto “pensamiento científico” que han señalado los autores del pensamiento y ciencias árabes. El verdadero problema ha sido la pérdida de las ciencias intelectuales, que prosperaron bajo dos corrientes principales, el sufismo y la filosofía islámica clásica. Para explicar su perspectiva en su libro hay dos hitos principales. Por un lado la descripción de las características de lo que considera las ciencias intelectuales (*aql*) que se basan en la realización o la verificación (*tahqīq*) y, por otro, las transmitidas (*naql*) o imitativas (*taglīl*). Así el método de las primeras consiste en la búsqueda de respuestas por medio de la comprobación en y por uno mismo de los objetos del conocimiento. No obstante, estas dos perspectivas no son antagónicas en el islam: son dos caras de una misma moneda. Como ejemplifica el autor hay ciertos elementos que precisan de una transmisión -los ritos y los actos de adoración, son un ejemplo de ello-, lo cual no implica reducir los aspectos de la fe a una imitación ciega, simplemente porque “lo han hecho otros”, sino que son los principios básicos transmitidos cobran valor en tanto que son realizados.

Dentro de los intentos que se iniciaron en el siglo pasado para “revivir” el pensamiento islámico, los pensadores modernos propusieron una nueva apertura de la interpretación jurídica (*iqtihād*) como solución. Sin embargo, para el autor, el verdadero problema no está en una flexibilidad, sino en la desaparición del elemento intelectual; la “cuestión interpretativa”, al fin y al cabo, no produce una respuesta genuina islámica, sino una concesión al mundo moderno. Para mostrar este punto hace una exposición del lugar que ha ocupado la tradición intelectual en el islam, tanto desde la óptica del sufismo como de la filosofía islámica. Sin las bases que éstas proporcionan en cuanto a la comprensión del mundo, los resultados del esfuerzo interpretativo pierden su sentido; no hay sentido para una ley religiosa si no hay comprensión sagrada del mundo, pues al final las prescripciones religiosas se convierten en medidas arbitrarias.

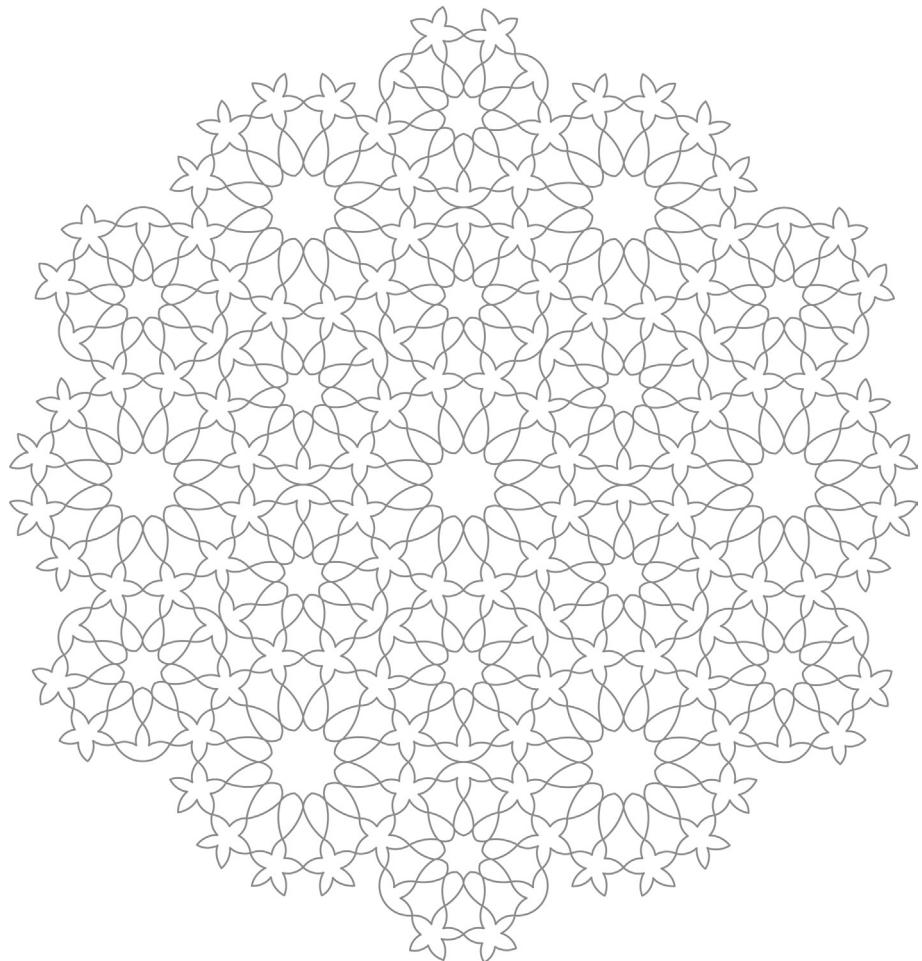
Por otro lado, el otro hilo argumental del libro es el de la crítica al mundo moderno. En un análisis que se aproxima y se hace eco de pensadores como René Guénon, la comparación entre el pensamiento moderno y el tradicional muestra como las ciencias intelectuales islámicas, que se remiten constantemente a la idea de Unicidad (*tawḥīd*), son la inversa del pensamiento moderno, que, tanto en sus versiones ideológicas como científicas, se centra en el mundo como cantidad (*takhlīq*). En los últimos capítulos del libro se dedica a analizar en más extensión las diferencias entre estas dos visiones: la del mundo tradicional como la visión de Un Cosmos relacionado con un principio, con cualidades y significados, que está íntimamente relacionado con el ser humano; y un mundo cuantificado, considerado materia sin cualidad, que no responde a principio sino a criterios arbitrarios, que es la perspectiva de la cosmovisión del mundo moderno.

A propósito de tal contraste de perspectivas y un análisis comparativo, no exento de un cierto toque de humor, W. Chittick hace viajar a Ibn Yaqzān, el filósofo autodidacta de Ibn Tufayl, a nuestro mundo contemporáneo, con extrapolaciones a otras cosmologías orientales (por ejemplo el taoísmo), con citas a pensadores islámicos modernos como Seyyed Hossein Nasr, para mostrar como el pensamiento intelectual islámico puede aportar alternativas al pensamiento moderno y como cura a la ideología, tanto la del mundo moderno como la de los islamistas; porque como nos dice el autor, ¿Qué hubieran pensado del conocimiento y de la erudición actual un al-Fārābī, un Avicena, o un Mullā Ṣadrā? Por ello, también plantea en uno de los textos -que es una aspatación de una conferencia dada en un foro sobre pensamiento del reformista islámico Muhammad Iqbal- una respuesta alternativa a las cuestiones que propone este pensador ; el estudio del pensamiento islámico clásico, ya que no sólo debe ser una curiosidad histórica: es una necesidad para el género humano, para recuperar su verdadera humanidad.

En este sentido, describe, siempre proporcionando las diferencias con respecto a al paradigma del conocimiento actual, como la tradición intelectual al final borra las diferencias entre el

objeto conocido y el conocedor, y una vez en esa perspectiva, transforma la cosmovisión. Así, el autor explica enseñanzas más específicas de la tradición islámica; por ejemplo trata el tema de la función cosmológica del hombre en la creación (“the antropocosmic vision” como él la define) y la de los Nombres divinos, que es una cuestión central del sufismo. El mundo cobra significado, pues el alma conocedora entiende que el Principio, Dios con sus Atributos, es el que se expresa en el cosmos y en el alma humana. Esta visión del mundo, en la que todo tiene una cualidad por la razón creadora que la anima, es la que permite al alma encontrar significado. Como indica, a modo de colofón, esta visión es también la que proporciona la verdadera libertad al ser humano, la de comprender que el cosmos como obra con sentido no por sí mismo, sino porque la Existencia (*wujūd*) que lo llena completamente, es la que proporciona razón, causa y sentido. Es Dios (definido con el término *al-ḥaqq*, la Verdad y lo verdadero al mismo tiempo), el Objeto (la existencia), el sujeto (la Conciencia) y lo que media entre ambos (la Bendición), a pesar de que a nuestra observación nos parezca diferente. Cuando el ser humano accede a esta posición, en la que es capaz de comprender los tres elementos sin que medie diferencia, ha comprendido cuál es su realidad esencial; sirva como ejemplo lo que nos dice el propio autor: «Los seres humanos, hechos a imagen de Dios, tienen una relación única con ambos, Dios y el cosmos. Esto les concede la habilidad de percibir, comprender y darse cuenta de Dios tanto en Su lejanía como en Su proximidad. Ibn ‘Arabī denomina ‘*aql* a la facultad de comprender a Dios como una “razón” lejana, y *hayāl* a la facultad de contemplar a Dios como una “imaginación” cercana. Lo que he estado llamando “inteligencia” o “intelecto”, él -Ibn ‘Arabī- lo llama “el corazón” (*qalb*), un importante término coránico que designa la naturaleza espiritual y sintética de la conciencia humana» (p. 71).

Con este libro W. Chittick ha hecho un gran ejercicio de síntesis del pensamiento tradicional, y aunque no se trate de un libro académico propiamente dicho, contiene una valiosa elaboración, fruto de años de experiencia y estudio en este campo, para quienes se inician en esta materia. Es evidente que sus tesis entran en conflicto con gran parte de nuestra visión como eruditos científicos de esta materia y abren nuevos debates en los estudios islámicos. Sin embargo, también es cierto que, en un momento en el que la sociedad se enfrenta a nuevos retos –como las consecuencias de la ruptura del equilibrio ecológico, donde el exceso de información no siempre significa más conocimiento, donde hay un conflicto con el mundo islámico patente, donde ciertos valores como el progreso y el pensamiento científico se ha establecido como ideología–, es necesario recapitular, observar si en el camino nos hemos dejado más de lo que hemos ganado. El esfuerzo del autor por dar sentido a los estudios islámicos como una vía para contrarrestar el paradigma imperante, para entender como se ve al ser humano y su finalidad dese el punto de vista islámico tradicional, acaso como un acicate para replantear desde otra perspectiva la “utilidad” del estudio del pensamiento islámico.



IBN ARABI

MURCIA

850

PUBLICACIÓN ANUAL DE MIAS-LATINA
(MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY - LATINA)



MIAS LATINA
ibnarabisociety.es

EDITA



PUERTAS
DE CASTILLA