

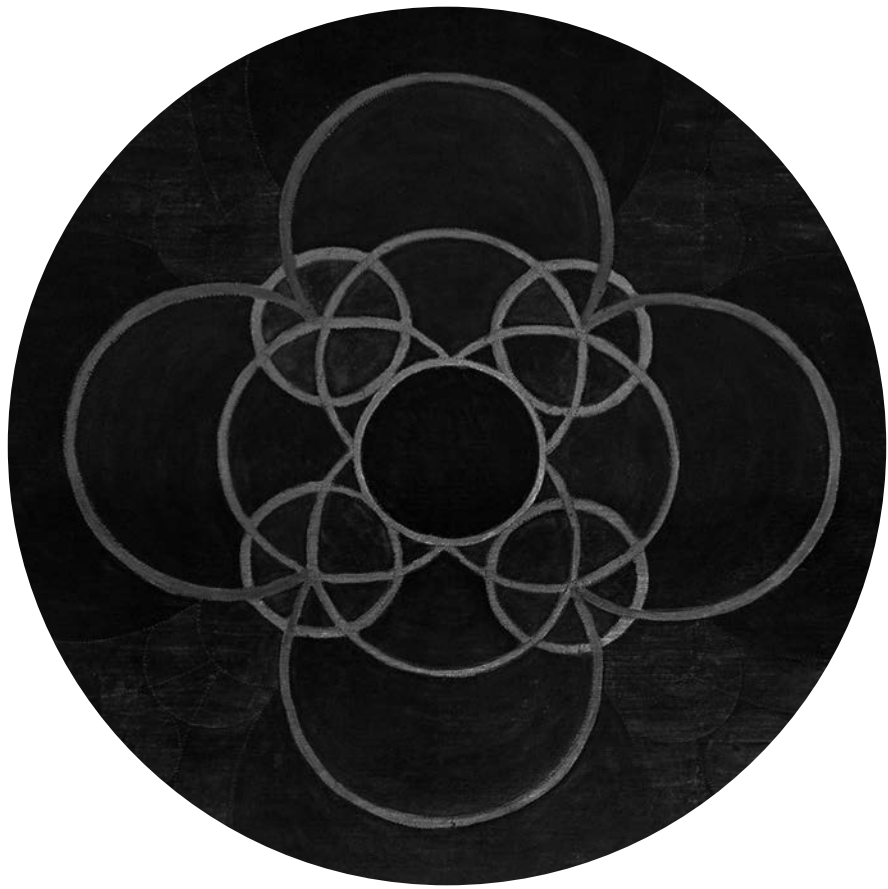
EL AZUFRE ROJO

REVISTA
DE ESTUDIOS
SOBRE IBN ARABI



NÚMERO III. AÑO 2016







NÚMERO III. MAYO 2016.

DIRECCIÓN Y EDICIÓN

Pablo Beneito | ibnarabisociety.es

PRODUCCIÓN Y DIRECCIÓN TÉCNICA

Jesús De la Peña | puertasdecastilla.es

CONSEJO DE REDACCIÓN

Amina González (Redacción).

Francisco Martínez Albarracín (Sección de reseñas).

Marisa Morata (Traducción).

COMITÉ CIENTÍFICO 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), Fernando Mora (MIAS, Valencia), Marisa Morata Hurtado (MIAS-Latina, Murcia), José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada), Pedro Ortuño Mengual (Universidad de Murcia), Faustino Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

COMITÉ ASESOR

Arianna Alessandro (Universidad de Murcia), Jane Clark (MIAS - Reino Unido), Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut), Stephen Hirtenstein (MIAS - Reino Unido).

IMAGEN DE PORTADA

al-Haḍra: obra de Eloísa Torres a partir de un diagrama cosmológico de Ibn ‘Arabī.

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Susana López | ikonovisual.com

EDITA

Diego Marín.

© MIAS-Latina



MIAS LATINA

⋮

ÍNDICE

Abreviaturas y siglas frecuentemente empleadas	5	
Sistema de transcripción del árabe	6	
POEMA DE INICIO		
El rayo y su fulgor (hadiz del viento)	7	
NOTA EDITORIAL		9
LUCE LÓPEZ-BARALT		
A zaga de la huella de mis tres maestros:		
Miguel Asín Palacios, Ibn ‘Arabī y San Juan de la Cruz	10	
FERNANDO MORA		
Creación continua: “El abandono de toda certeza”	30	
GUSTAVO C. BIZE		
Ibn ‘Arabī y el papel de la literatura en el sufismo:		
un análisis de su obra “La disertación de los piadosos”	55	
ERIC WINKEL		
La estructura geométrica de los grados en el universo de los estados espirituales		
(Traducción del inglés de María Mercedes Rubio Muñoz)	89	
CECILIA TWINCH		
La sabiduría del corazón		
(Traducción del inglés de María López Torres)	119	
CARMEN MARÍA CALLIZO ROMERO		
Horizontes de la Imaginación creadora	135	
CLAUDE ADDAS		
El lenguaje poético y su razón de ser según Ibn ‘Arabī		
(Traducción del francés de Gustavo Bize)	147	
JOSÉ MIGUEL PUERTA VÍLCHEZ		
Ibn ‘Arabī en la caligrafía árabe actual	160	
CLAUDIO MARZULLO		
Leggere Ibn ‘Arabī in italiano.		
Quando il Sufismo diventa affare di Stato	189	



ANTONI GONZALO CARBÓ

El fenómeno del espejo como reflejo del Jardín celeste
en la Mezquita Real de Isfahān 200

FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN

Ramón Llull: arte y mística. Imágenes, memoria y dignidades
(para una comparación entre las místicas del amor de Ibn ‘Arabī y Ramón Llull) 221

RESEÑAS

JANETTE BECERRA:

Luz sobre luz, de Luce López-Baralt 242

MARÍA TERESA NARVÁEZ CÓRDOVA:

Miguel Asín Palacios, estudiante de sánscrito y profesor de la filosofía religiosa de la India,
de Luce López-Baralt y Gloria Maité Hernández. 248

MARÍA LUISA LUGO ACEVEDO:

Miguel Asín Palacios, estudiante de la lengua sánscrita y profesor de la filosofía religiosa de la India 250

FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN:

Sufismo, de Halil Bárcena 255



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
ibíd.	el mismo autor, libro y lugar
<i>id.</i>	lo mismo (cambia la obra o el lugar)
l./lss.	línea/líneas de la pág. citada
ms./mss.	manuscrito/manuscritos
n.	referencia a nota
p./pp.	página/páginas
s. a.	sin referencia al año de publicación de un texto
s. l.	sin referencia al lugar de publicación de un texto
y ss.	y siguientes
v.	véase/véanse

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-ḥikam</i> , ed. crítica de 'A. 'Afīfī, Beirut, 1946.
<i>Fut./Futūḥāt</i>	Ibn 'Arabī, <i>al-Futūḥāt al-makkiyya</i> , El Cairo, 1329 h. (IV vols.). Cuando se hace referencia a la edición crítica incompleta de O. Yahia, El Cairo, 1392/1972- (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.

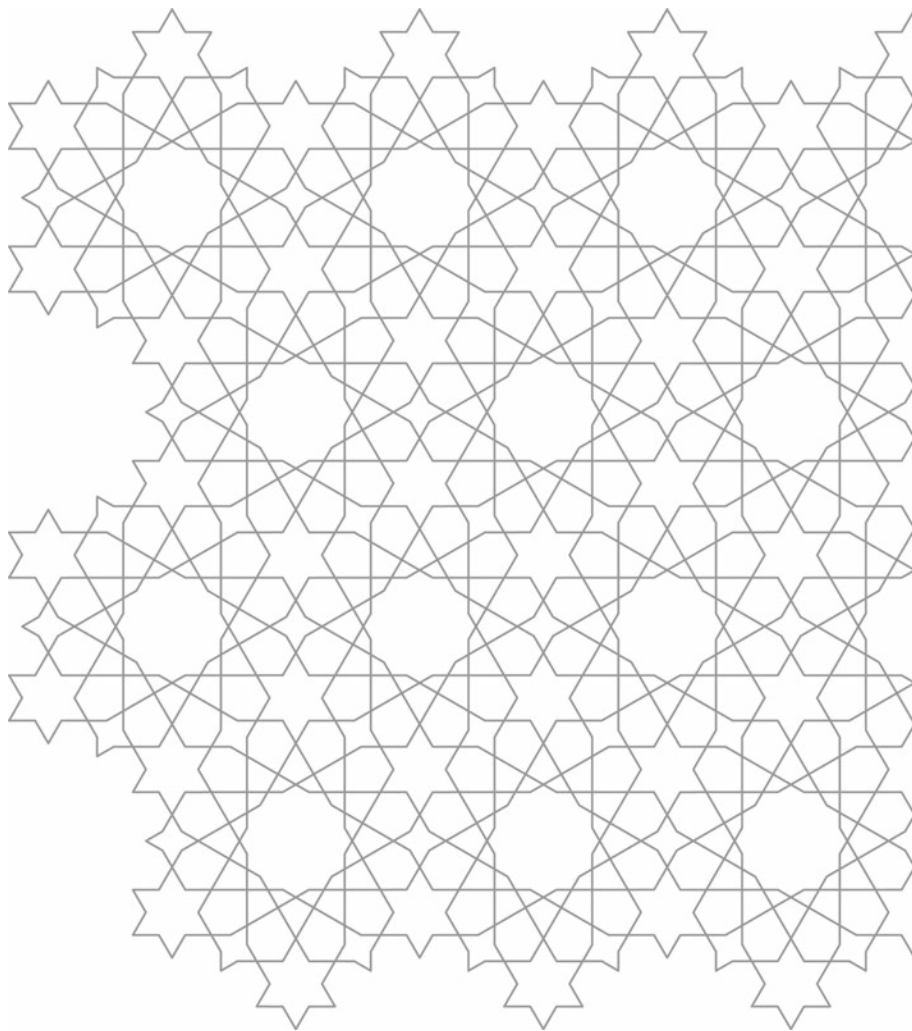
SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

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

ʾ — b — t — ṭ — ġ — ḥ — ḫ — d — ḍ — r — z — s — š — ṣ

ḏ — ṭ̣ — ṣ̣ — ʿ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y

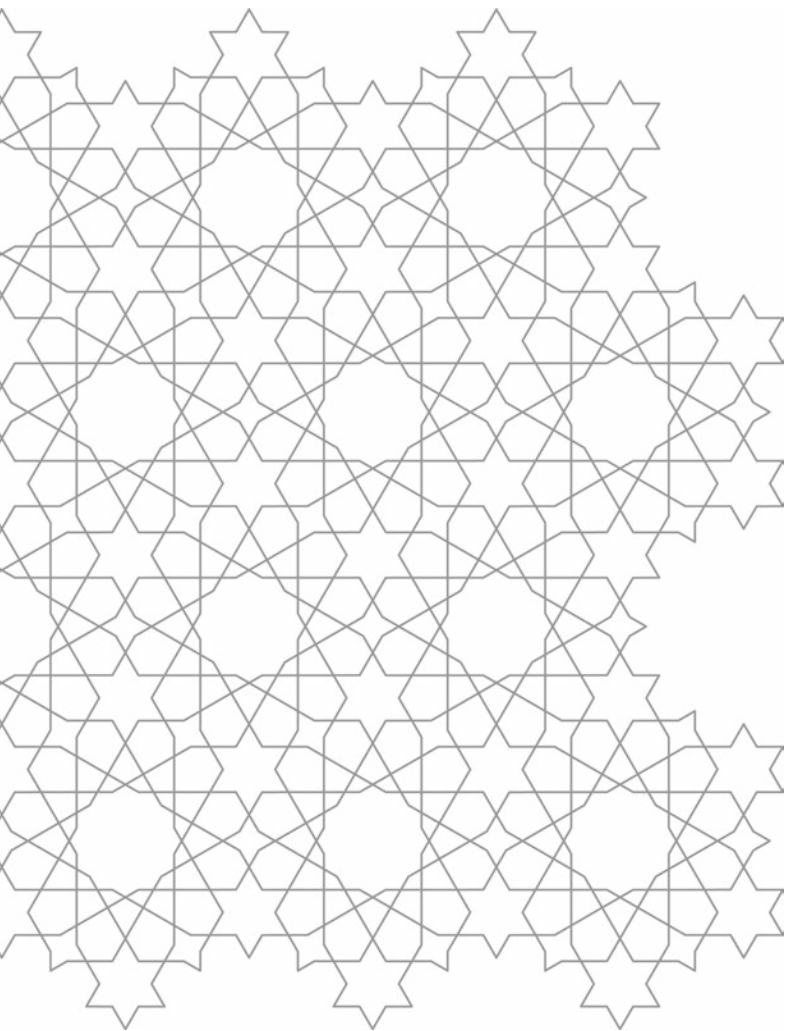
Hamza inicial no se transcribe; *ṭāʾ marbūṭa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); artículo: *al-* (aun ante solares) y *l-* precedido de palabra terminada en vocal (aunque se respeta el cambio ante solares a elección del autor); vocales breves: *a, i, u*; vocales largas: *ā, ī, ū*;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

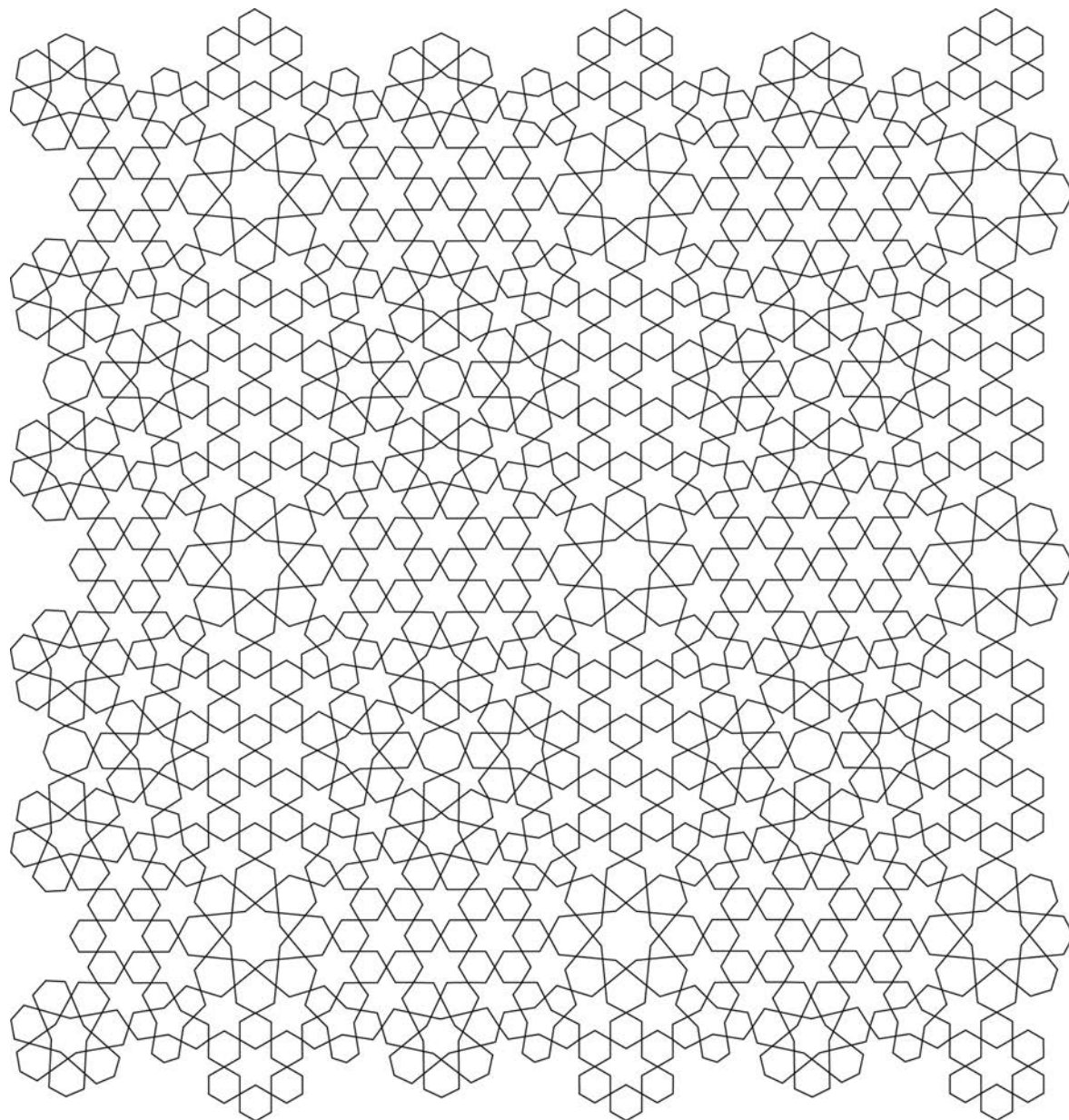




EL RAYO Y SU FULGOR
(HADIZ DEL VIENTO)

El rayo en el levante ha contemplado
y así al oriente aspira, mas si hubiera
brillado en occidente, suspirando,
se habría dirigido hacia el poniente.
Mi amor es por el rayo y su fulgor,
y no por las estancias y las tierras.
El viento del oriente me ha contado
una noticia de ellos transmitida
que de uno al otro en línea se remonta,
desde la dispersión a mi nostalgia,
a la tristeza y de ella hasta mi anhelo,
a la ebriedad, de allí a mi entendimiento,
hasta el deseo y luego a mi pasión,
desde las lágrimas hasta los párpados,
y desde el fuego hasta mi corazón
que de este modo la contó primero:
“Aquel a quien deseas -dijo el viento-
se encuentra entre costillas *en tu pecho:*
de un lado al otro *en tu interior* los hálitos
vueltas le dan haciéndolo oscilar”.
Al viento del oriente dije entonces:
“Este mensaje dale *con premura:*
Bien sé que es Él quien ha prendido el fuego
que así por dentro el corazón inflama.
La unión, si se extinguiera, será eterna;
mas si arde no es por culpa del amante”.







NOTA EDITORIAL

Tenemos la satisfacción de presentar este tercer número de la revista en el cual, como en ocasiones anteriores, se incluyen artículos de varios simposios y seminarios organizados por MIAS-Latina durante el pasado año y otros de diversa procedencia.

Queremos recordar a los autores que escriben en lenguas latinas occidentales, en especial portuguesa e italiana, nuestro deseo de que *El Azufre Rojo* se consolide como publicación multilingüe. Los autores y traductores pueden enviar sus artículos a nuestra dirección: miaslatina@ibnarabisociety.es

La revista también puede adquirirse en la web para su lectura en *streaming* (véase en www.ibnarabisociety.es / Publicaciones de MIAS-Latina / Revista *El Azufre Rojo*).

Junto a la publicación de artículos de especialistas y autores de larga trayectoria en este ámbito, *El Azufre Rojo* quiere también contribuir a la edición de textos de autores noveles, de modo que animamos a quienes se inician en este campo a hacernos llegar sus trabajos.

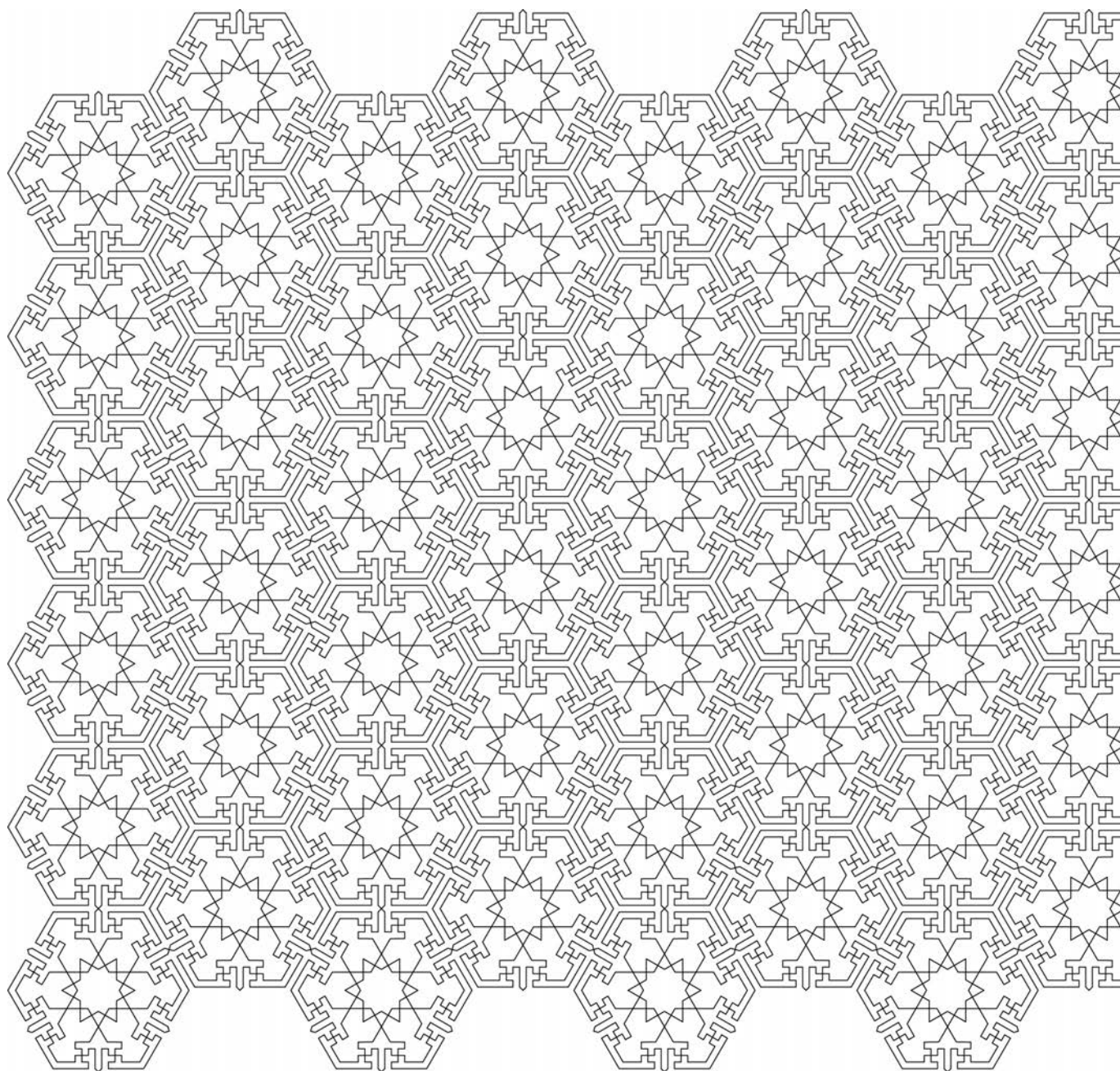
Rogamos también a autores, traductores y lectores en general que nos envíen cuantos textos, ya editados en otros medios, consideren oportuno incluir en la sección de publicaciones de la web de MIAS-Latina, ya sea como archivos en formato pdf., ya sea (haciéndonos llegar la referencia) a través de un enlace.

El equipo editorial agradece a todos aquellos que año tras año contribuyen con su apoyo, su dedicación y su lectura a la elaboración y la difusión de *El Azufre Rojo*.

Pablo Beneito y Amina González

**A ZAGA DE LA HUELLA DE MIS TRES MAESTROS:
MIGUEL ASÍN PALACIOS, IBN ‘ARABĪ Y SAN JUAN DE LA CRUZ**

Luce López-Baralt
Universidad de Puerto Rico



Admito que he llegado a sentir envidia de los discípulos que alcanzaron a estudiar en las aulas con el máximo arabista español, Miguel Asín Palacios. Aunque no lo conocí nunca, nuestras vidas sí estuvieron a punto de cruzarse en este mundo: Asín muere en San Sebastián el 12 de agosto de 1944, tan solo unos días antes de que yo viera la luz en San Juan de Puerto Rico el 21 de agosto. Quién sabe si en el *barzah* el maestro me animó para que siguiera la pista de los estudios que no alcanzó a completar en vida. Este misterio pertenece a esferas más altas, pero lo cierto es que andando los años habría de dedicar mi vida de estudiosa precisamente a continuar la obra comparatista de Asín.

Quisiera evocar la faceta docente del insigne arabista, pues fue legendaria en los cursos que impartió en la Universidad Central de Madrid a principios de siglo XX. Dámaso Alonso recuerda con nostalgia la clase en una evocación que un día me leyó, conmovido, en su casa de Chamartín de la Rosa:

Asín está sentado sobre su mesa. Los impecables hábitos juegan admirablemente con su figura [...] ¡Qué gozo estar en la clase de Asín! ¡Qué hilos de simpatía salen de cada uno de los [...] discípulos y van a juntarse y a aureolar la figura del maestro! [...] Aquella clase de Asín no se parecía a nada de lo que yo conocía o conoceré en enseñanza oral. Es en mi recuerdo el ejemplo vivo –químicamente puro, inigualable e irrepetible– de lo que puede ser la enseñanza directa de ser humano a ser humano. Algo casi maternal. Así nos nutríamos, con esa admirable regularidad creciente que la naturaleza repite en cada nidada de polluelos. [...] Al cabo de unos meses leíamos sin vocales. Al despedirnos don Miguel nos dijo que dedicáramos al árabe cinco minutos todos los días y no lo olvidaríamos. ¡Ay si lo hubiéramos hecho!¹

Asín también tuvo sus momentos de impaciencia pedagógica con aquellos alumnos de principios de siglo. El mismo Dámaso Alonso recuerda que “era sólo en muy rara ocasión [que] los nervios –ante un disparate mayor de la marca– se le disparaban: una palabra interjectiva, dura calificación del alumno, se le escapaba...pero enseguida le pedía que le disculpase”². Supe de estos exabruptos ocasionales de labios de otro de los alumnos más distinguidos de Asín –Jorge Guillén–. Mi antiguo amigo imitaba con gracia los *lapsus linguae* involuntarios que su profesor, frustrado, dirigía a algún desaplicado: “¡Estúpido...! (Perdone ud., perdone ud.)”. Don Jorge aún se sentía avasallado ante la sabiduría del profesor de sus años mozos: en una carta que me escribió en 1976, exclama con entusiasmo: “¡Don Miguel Asín! ¡El mejor profesor que he tenido en toda mi vida!”. Pero debo a Eulalia Galvarriato un dato que tanto Dámaso Alonso como Guillén prefirieron pasar por alto: la notoria apostura y el porte majestuosos de Asín Palacios hicieron suspirar a las alumnas de la Facultad de Letras.

¹ Dámaso Alonso, “En un homenaje a la memoria de Miguel Asín”, en: *Obras completas*, Madrid: Gredos (1975), vol. IV, p. 447.

² Dámaso Alonso, *op. cit.*, p. 449.

Pero el maestro también adiestró a sus alumnos a fichar, según él mismo hacía, su material de acopio para preservar las ideas de trabajos futuros³. No solo entregaba a sus colegas sino a sus alumnos los temas de trabajo que no tenía tiempo de hacer él mismo. La sobrina-nieta del maestro, Dolores Oliver, lo recuerda:

Para Miguel Asín, el maestro debe sentarse al lado de sus discípulos a investigar, enseñarles cómo deben hacerlo, [...] prepararles bibliografía, corregir sus escritos y, sobre todo, entregarles todas aquellas ideas que él no vaya a utilizar [...].

Él decía a mi padre [Jaime Oliver Asín]: “Cuando hayas dado forma a una idea, publícala aunque la consideres incompleta, ya tendrás tiempo de volver sobre ella para ampliarla” [...] Asimismo le repetía: “no temas equivocarte; lo importante es ser sincero y trabajar siempre con ánimo desapasionado y rigor científico”. “Nunca sientas vergüenza de cometer errores, todos los hacemos, ya publicarás otro artículo, rectificando”. [...]

Otro de los consejos prácticos que daba Miguel Asín era el de vencer la tentación de dejar un trabajo iniciado [...] El tío siempre aconsejaba a mi padre [Oliver Asín] que, cuando estuviera investigando sobre un determinado tema y creyese haber hecho un nuevo descubrimiento, no dejara nunca lo que tenía entre manos, porque entonces terminaría perdiéndose. Le decía: «Jaime, cuando esto te ocurra, coge una ficha, escribe: “Idea para un trabajo”», apunta esa interrogante que te planteas y olvídate de ella hasta que concluyas el artículo o el libro iniciado”⁴.

Éste es el insigne maestro que hubiera deseado tener en vida. En todo caso, la totalidad de mis estudios comparatistas han constituido una larga conversación con Asín, en la que muchas veces he aumentado el acervo de sus hallazgos y otras he actualizado —o matizado— alguna de sus hipótesis. Un sufi asociaría a mi maestro invisible con el legendario *al-Ḥadīr* —“El Verdeciente” de la azora 18 del Corán— aquel guía espiritual de los que no tienen un maestro visible en este plano terrestre. Por cierto, que Ibn ‘Arabī se refiere varias veces a sus encuentros esotéricos con Al-Jadir en su *Futūḥāt al-makkīya*, material que Miguel Asín dio a conocer en su *Islam cristianizado* (Hiperión, Madrid, 1981). Tan hondo ha sido mi diálogo escriturario con Asín Palacios, que al momento de preparar el prólogo de la edición de su libro póstumo *Šādīlīs y alumbrados* que me encomendó la editorial Hiperión de Madrid en 1990, confieso que hubo momentos en los que no sabía exactamente dónde comenzaba

3 Sobre estas fichas de trabajo cf. mi estudio, “Notas de acopio [de Miguel Asín] para futuros trabajos sobre temas de mística comparada (ca. 1919-1934)”. en Luce López-Baralt, ed., *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, Madrid: Trotta, 2013, pp. 479-498).

4 Dolores Oliver, *op. cit.*, p. 29.

el pensamiento del maestro arabista y dónde terminaba el mío. Las pesquisas a las que habíamos consagrado nuestras vidas era demasiado cercanas, y nuestras vocaciones comparatistas demasiado afines. Quisiera dar fe de la curiosa cercanía afectiva que me une al maestro arabista. Justo después de editar los *Šādīlīes*, lamenté no haber podido celebrar con el propio Asín el libro que habíamos compartido. Pero la afinidad de las almas salva fronteras improbables. Había viajado con mi marido y mi madre a Islandia y, con los modestos honorarios que me había pagado Hiperión, en nombre de Asín invité a mi marido y a mi madre a cenar al mejor restaurante –creo que el único– de Reikjavic. Pensaba gozosa: ¡quién le hubiera dicho a Asín en 1944 que habría de invitar a una discípula aun no nacida y a su familia a cenar en la última Tule con el pago generado de la edición del libro que tuvo que dejar póstumo!

Digamos algo sobre la trayectoria intelectual del insigne maestro. Asín consideró que sus *Šādīlīes y alumbrados*, el último libro de su vida, constituía la culminación de todos sus estudios previos en materia de espiritualidad arábigo-española: “me atrevo a creer que el panorama, entonces previsto [...] como vaga adivinación, quedará ahora [...] puesto a plena luz”⁵. Coincido con Asín: este es su libro más valiente, la cima de su pensamiento. En sus primeros trabajos advertimos aun una cautela excesiva por parte del arabista para con los textos del misticismo islámico. Asín se sentía impelido a “prestigiar” el sufismo dotándolo de un influjo cristiano que lo acreditara como posible tema de estudio. Tanto así, que en su *Islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabí de Murcia* (Madrid, 1931) se anima a refutar la teoría de Louis Massignon sobre el origen autónomo del sufismo para proponerle un remoto origen cristiano. Los mismos títulos de estos ensayos pioneros dan fe del afán “cristianizador” que tuvo por aquel entonces el estudioso: cabe también recordar en este sentido *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (1935). Hay que esperar a 1941 para que Asín invierta el título y privilegie el impacto islámico sobre los textos cristianos: ahí están sus *Huellas del Islam: Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, san Juan de la Cruz* y sus *Šādīlīes y alumbrados* póstumo, que culminan esta tendencia. En este libro, lamentablemente inconcluso, Asín privilegia la impronta de los textos musulmanes sobre los peninsulares, y demuestra que buena parte de la imaginaria que habíamos pensado exclusiva de san Juan y santa Teresa de Jesús fue preludiada por los sufíes hispanoafrikanos: los estados alternos de la anchura y la estrechura del alma; la noche oscura como morada de los aprovechados; la metáfora del relámpago para el rapto súbito; el espejo del alma y, en especial, el símbolo de los siete castillos concéntricos del camino hacia la unión mística transformante. El símil que santa Teresa haría famoso en el siglo XVI y que no tenía paralelo en la mística occidental encuentra aquí, por primera vez, su contrapartida en un texto anónimo, los *Nawādir*, que Asín había logrado documentar. El misticismo musulmán le llevaba pues una gran ventaja al peninsular, y sirvió de vehículo para cantar los más hermosos extremos de amor místico que cuatro siglos más tarde asociaríamos con nuestras figuras espirituales más prestigiosas.

5 Cf. Miguel Asín Palacios, *Šādīlīes y alumbrados*, Madrid: Hiperión, 1990, p. X, nota 1.

Asín parecería haber profesado una veneración (¿inconfesada?) por los antiguos maestros del Islam que solo al final de su vida se atrevió a proponer como posibles fuentes literarias de los místicos carmelitas. Que una cosa es ver la impronta islámica en la *Divina comedia* de Dante (hipótesis que Asín propone ya desde 1929) y muy otra verla reflejada en su propia literatura patria. En sus *Šādiles* respetuosa pero dolidamente increpa al maestro Marcel Bataillon el que echara de lado a los “rudos e incultos moriscos” como posibles antecedentes de la mística española del siglo XVI. Bataillon, como se sabe, privilegió en su *Erasmus y España* los posibles antecedentes judeoconversos para el misticismo de vanguardia del XVI, pero Asín le replica documentando en su libro póstumo lo sofisticada que fue la literatura mística de Al-Andalus y de África durante los siglos medios. (Hace años compartí con Bataillon uno de mis propios ensayos comparatistas, en los que seguía los pasos de Asín, y tuvo la entereza de darnos la razón. Ojalá hubieran podido dialogar más los dos insignes maestros.)

Hoy nos resulta curioso que Asín Palacios, para poder manejar con comodidad los textos místicos musulmanes, se preocupara de asegurar la plausibilidad de que éstos celebraran estados extáticos auténticos. El arabista, sirviéndose del teólogo católico P. Garrigou-Lagrange, asegura que las gracias místicas son posibles fuera del cuerpo de la Iglesia (*Pról.*, p. 21): sus amados sufíes estaban pues dando cuenta de dones místicos genuinos. No olvidemos que Asín fue sacerdote y que escribía en unos años en los que podría parecer arriesgada tanta admiración por una literatura extática al margen de la ortodoxia cristiana.

Las actitudes que Miguel Asín guarda respecto a su propio campo de investigación están aún por estudiar. Su postura ideológica frente al corpus literario musulmán al que dedicó toda su vida ha sido algo fluctuante, y va desde un intento de declarar que los textos sufíes visionarios eran teológicamente aceptables, pasando por su supuesta “cristianización” esencial, hasta dar paso a su privilegiación entusiasta como posibles fuentes del misticismo hispánico. Es de lamentar en este sentido que Edward Said no se ocupara de los arabistas españoles, de los que Asín es el máximo representante, en su libro *Orientalism* (1979). Por cierto que le reclamé a Said su hiato, y me respondió con candor que él apenas conocía el orientalismo español. Falta mucho que reflexionar sobre el orientalismo hispánico, que nace, por el contrario al del resto de Europa, en un suelo que durante siglos fue parcialmente oriental. Esta situación aún causa interrogantes ontológicas curiosas: al prologar el libro de las *Poetisas de al-Andalus* de María Jesús Viguera, María Ángeles Durán se pregunta “¿se trata de un *ellas*, o de un *nosotras*?”

La misma pugna interior de Asín ante la extrema privilegiación del sufismo se puede adivinar en su actitud, otra vez más, algo equívoca, frente a la espiritualidad de la India, cuya lengua sagrada, el sánscrito, estudió de joven. Tenemos noticia de ello porque la arabista Dolores Oliver, sobrina-nieta de Asín, tuvo la generosidad de legarme un nutrido conjunto de cartas, ensayos, libros y fotografías de su ilustre tío entre los que se encontraba un curioso *Cuadernillo de sánscrito*. Al regresar a Puerto Rico y hojear aquellos inéditos sagrados, un intenso olor a cigarrillo permeó mi biblioteca. ¡Había olfateado

⋮

el aroma de don Miguel a tantos años de su muerte! Me decía su sobrina que su tío fumaba en cadena y tenía los dedos manchados de nicotina. Fue como haber tenido por unos instantes al maestro de visita en mi propio estudio.

Llevé a cabo la edición de muchas de las notas de acopio de temas místicos comparados de Asín en Trotta (2012)⁶, y fue como colocarme a hurtadillas tras su hombro para ver cómo preparaba los libros que luego lo harían tan famoso. Ya junto a la sanscritista Gloria Maité Hernández me encargué de la edición y estudio de tres libros inéditos de Asín que trataban de temas orientales: el *Cuaderno de lengua sánscrita*, la *Historia de la filosofía* y la *Historia Philosophiae*. El libro vio la luz en Ediciones Mandala de Madrid en 2015⁷: *Miguel Asín Palacios, estudiante de la lengua sánscrita y profesor de la filosofía religiosa de la India*. Estos antiguos volúmenes de Asín resultan invaluable para trazar la prehistoria de su pensamiento teológico, místico y comparatista.

Una lectura atenta de estos libros me ha permitido percibir que la misma tensión interna que el estudio del sufismo generó en Asín también la vemos presente en sus estudios de la lengua sánscrita y la filosofía religiosa de la India. El arabista, ya se sabe, era un hijo del siglo XIX y un sacerdote católico muy cauto desde el punto de vista teológico. Pero a la vez era un enamorado de Oriente, y una vez se oye el llamado de esa voz *ultra auroram et Gangem* —“más allá de la aurora y del Ganges”, por decirlo con palabras de Juvenal— ya es difícil sustraerse de su fascinación.

El estudio del sánscrito, como asegura Juan Álvarez Pedrosa, estaba plagado de tensiones en los primeros años del siglo XX. Pero Asín era un espíritu independiente, y aprendió la lengua con el mismo esmero e independencia con el que se lanzó, muy joven aún, a sus primeros estudios. Él mismo confiesa la rebeldía con la que redirigió de manera autodidacta su programa de estudio, a todas luces ineficiente en la Zaragoza de fines del XIX:

No sabía latín, apenas sabía francés, no podía leer un pergamino, ni había visitado un archivo; no podía conocer ni una moneda, ni una inscripción, ni un monumento; no sabía hacer más que lo que vi hacer a mis maestros y compañeros; leer y repetir, [...] retazos de libros; a esto sólo me habían enseñado [...]. Hice examen de conciencia y me encontré desnudo; con ardor de neófito me condené a silencio temporal, cesé de perorar en Ateos y Academias, repasé latín y francés, comencé el estudio del alemán y del inglés, la paleografía; [y] al fin pude trabajar personalmente en la investigación...

6 Cf. mi citada edición “Notas de acopio para futuros trabajos sobre temas de mística comparada (ca. 1919-1943), Miguel Asín Palacios”.

7 *Miguel Asín Palacios, estudiante de la lengua sánscrita y profesor de la filosofía religiosa de la India*, Madrid: Mandala, 2015).

Por eso no me asombra demasiado constatar que, pese a que Asín cursó la clase de sánscrito en la Universidad Central de Madrid con el Profesor Juan Gelabert en el curso de 1894-1895, el cuadernillo de su propia autoría, escrito en graña devanagari, no consta de simples apuntes de clase, sino que constituye un compendio de distintos materiales para el estudio de la lengua. El conocimiento del sánscrito, imprescindible por aquel entonces para una formación filológica erudita, constituía el puente hacia los estudios de religión comparada.⁸ Ya sabemos que este estudio se convertiría en la más profunda pasión de Asín Palacios⁹.

Los otros dos cuadernos inéditos –la *Historia de la filosofía* y el más abreviado *Historia philosophiae*, redactado en latín– nos asoman, de otra parte, a las reflexiones de Asín en torno a la cultura religiosa de la India, que enseñó en el Seminario Conciliar de Zaragoza hacia 1899. Ya dije que el estudio de la filosofía religiosa de Oriente era muy polémico en la época, hasta el punto de que algunos sanscritistas fueron excomulgados –literalmente– como “oculistas” heterodoxos. El entonces joven aragonés hace escuela con el mejor indólogo de España, Francisco García Ayuso, de tradición católica, que usaba la filología y la religión comparada para argumentar el carácter cristiano de las tradiciones orientales. Asín oscila, como adelantamos, entre condenar el pensamiento budista, egipcio y persa en algunos pasajes y en enaltecer “su perfección intrínseca” en otros. Tanto así que a veces sospecha que ha ido demasiado lejos en su exaltación teológica, y se repliega con cautela, matizando sus aseveraciones. No le sería fácil asomar a sus estudiantes a una cultura religiosa sofisticada que podría exponerlos al peligro de la heterodoxia. Pero ya aquí está germinando, no cabe duda, el arabista que en el futuro habría de establecer diálogos respetuosos y aun admirados con el sufismo islámico.

Asín intervino, bien que de manera discreta, en las polémicas que el estudio de las lenguas asiáticas y semíticas suscitaba por aquellos años en España, y sus inéditos resultan invaluable porque nos permiten intuir, como adelanté, que debajo de su prurito ortodoxo, y pese a la censura religiosa de la época, latía una evidente admiración por la espiritualidad oriental. El conflicto que le produjo a Asín su condición de maestro y de estudiante de estos temas indológicos volvería a ser evidente cuando años más tarde se convirtiera en un arabista célebre que habría de medir su campo de estudio a la luz de la ortodoxia cristiana. De haber vivido más años, sospecho que Asín hubiera seguido privilegiando su propia libertad intelectual y religiosa: justamente la que dejó traslucir en su libro póstumo *Šādīlies y alumbrados*.

Esta es precisamente la línea de pensamiento de mi maestro invisible que he seguido en mi propia vida de estudiosa. Mis libros, que siempre lo homenajean, optan por el “cristianismo islamizado”, más que por el “islam cristianizado”. Pese a mi diálogo constante con Miguel Asín, debo decir que

8 El origen de los estudios de religión comparada se encuentra precisamente en los estudios de lingüística comparada, sobre todo en las conferencias dictadas por el lingüista alemán Max Müller durante la década de 1879-80 (Cf. Tomoko Masuzawa, *The Invention of the World Religions*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 209).

9 Masuzawa, *op. cit.*, p. 209.

comencé mis estudios comparatistas al margen del magisterio de sus libros. Fue una curiosa confluencia, cierto que con sabor a misterioso reencuentro. Comencé a estudiar el árabe de adolescente –sin haberlo escuchado nunca–, por una extraña afinidad por la cultura islámica que nunca me he podido explicar. Un buen día me volví a enamorarme. Fue ya en mis años universitarios, cuando leí a san Juan de la Cruz, y la sacudida que sentí frente a sus liras embriagadas, que tanto intimidaron a Menéndez Pelayo y Dámaso Alonso, fue tal que me llevó a acometer la extraña aventura de escribir una tesis doctoral en Harvard simplemente para explorar el asombro que me producían estos versos místicos. Una tarde afortunada expliqué a una amiga de Bagdad, Wasma'a Chorbachi, que no comprendía el delirio verbal de San Juan, ni su alucinante simbología mística, ni las glosas “aclaratorias” que añaden aún más enigma a sus versos. Wasma'a me dijo que lo que me parecía tan raro le era en cambio muy familiar. Y me instó a leer los versos regocijados de Ibn al-'Arabī y de Ibn al-Fāriḍ: vi enseguida que el lenguaje aleatorio de mi poeta no sólo imitaba los delirios del *Cantar de los cantares*, sino que era cónsono con las casidas místicas de los sufíes. La estructura molecular de sus poemas era típicamente árabe, así como sus enigmáticas glosas aleatorias, mientras que muchos de sus símbolos místicos correspondían al *trobar clus* codificado de la mística islámica. Curiosamente, el misterio poético de san Juan me había devuelto a mi amor inicial por la cultura árabe. La islamóloga Annemarie Schimmel me explicó a su vez que nunca le había parecido extraño San Juan porque lo leía “como si fuera un sufi”. Algo tenía que explicar que una estudiante de Bagdad y una islamóloga alemana sintieran “familiar” al poeta que tanto asombraba a los estudiosos occidentales.

Jorge Guillén, que vivía en Cambridge y estaba al tanto de mis investigaciones, fue quien me habló por vez primera de Miguel Asín, su maestro en la Universidad Central de Madrid, y me animó a leerlo para seguir investigando el extraño arte –“misterioso como un aerolito”, como diría Dámaso Alonso– de san Juan de la Cruz. Mis profesores, por su parte, me enviaron al Líbano a estudiar el árabe y el misticismo islámico de manera formal.

Allí fue que conocí el estudio de Asín en torno a los siete castillos concéntricos de santa Teresa y su contrapartida islámica. Lejos estaba yo de saber que años después habría de editar el libro póstumo *Šādīlīes y alumbrados*, donde se encuentra el célebre ensayo, y que habría de añadir casos adicionales al texto anónimo de los *Nawādir*, el primero que apunta el arabista como antecedente teresiano. Asín, sin embargo, no logró probar más allá de toda duda que este tratado era previo a las *Moradas* de santa Teresa, porque era del siglo XVI, por lo que pudo haber sido posterior o contemporáneo de la santa. Tuve, sin embargo, la fortuna de dar la razón al maestro al descubrir varios autores adicionales que dibujan el esquema de los siete castillos con siglos de antelación a la Reformadora: Abū l-Ḥasan al-Nūrī, autor de las *Maqāmāt al-qulūb* o *Moradas de los corazones* y al-Ḥakīm al-Tirmidī, autor del *Gawr al-umūr* o *Libro acerca de la profundidad de las cosas*, fraguaron el símil en el siglo IX. Muḥamad b. Mūsā al-Dāmirī, autor del *Diccionario de historia natural* o *Kitāb ḥayāt al-ḥayawān*, repite el símil en el siglo XIV. Tenemos pues documentado el esquema de los siete castillos concéntricos en el siglo IX (dos casos), en el siglo XIV y en el siglo XVI: estamos ante una imagen recurrente en el Islam. Es fuerza dar

razón a la hipótesis de Asín, que propuso justo antes de morir un posible origen islámico para los castillos o moradas teresianas.

Retomé entonces el hilo de otro riquísimo filón de los estudios del maestro: la simbología mística secreta que san Juan de la Cruz –y su hermana de hábito Teresa– comparten con los sufíes. San Juan parece manejar el *trobar clus* de los sufíes del medioevo, cuya clave poseían, según Louis Massignon, exclusivamente los iniciados¹⁰. Miguel Asín¹¹, como adelanté, había documentado algunos de estos símbolos, como la noche oscura del alma, que san Juan comparte con Ibn ‘Abbād de Ronda. Le dí la razón una vez más cuando identifiqué una treintena de símiles adicionales de raigambre sufi que los místicos españoles parecerían haber aclimatado a su cultura cristiana: las lámparas de fuego, las azucenas del dejamiento, el pájaro solitario, que tiene todos los colores, pero que no posee determinado color; la “dulce Filomena” que se comporta como el jubiloso *bulbul* sufi que canta al éxtasis, a desprecio de su melancólico nombre griego, entre otros. Reuní mis hallazgos en un libro que no ha circulado en Occidente porque lo publiqué en inglés en Lahore, Pakistán, en 2000: *The Sufi trobar clus and Spanish Mysticism: a Shared Symbolology*¹².

En el fondo no hay mejor manera de homenajear un maestro que seguir fervorosamente sus huellas. Por eso, en honor de Miguel Asín, paso ahora a explorar un símil que no obra en mi libro pakistaní pero que viene a aumentar el legado comparatista arábigo-español del maestro, pese a que escapó a su conocimiento. San Juan dialoga de cerca con Ibn ‘Arabī –nada complacería más a Asín– cuando intenta darnos noticia de la cima del éxtasis. Las hipótesis comparatistas de mi maestro invisible aún están vivas a los 70 años de su muerte. Entremos en materia.

Ha anochecido inesperadamente. En medio de las tinieblas un manantial encendido pulsa rítmicamente: diamante vivo en la noche oscura. La *crystalina fuente* de *semblantes plateados* en oscilación regula la mana en la noche iniciática del “Cántico espiritual” y marca el momento en el que la Esposa enamorada detiene la búsqueda febril de su Amado y se coloca en la antesala misma del re-encuentro.

Para explicitar el espacio simbólico –el sagrado “adónde”– en el que la Esposa reencuentra al Amado, fugitivo como ciervo en la lira que inaugura el poema, el poeta urde una simbología mística completamente novedosa. Nos dice, en primer lugar, que concibe el alma como un “corazón” simbólico –“El corazón significa aquí el alma” (CB 12,8)– apoyándose en un versículo del *Cantar de los Cantares*, “Ponme como señal sobre tu corazón”.

10 ‘Omar Ibn Al-Faridh, *L’Éloge du vin (Al Khamriya, Poème mystique)*, París: Les Éditions Vége, 1932, pp. 62-63. La traducción española es de Carlos Varona Narvió, Madrid: Hiperión, 1989.

11 Cf. sobre todo “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz”, en *Al-Andalus I* (1933), pp. 7-79, y el citado *Šādīltes y alumbrados*, introd. Luce López-Baralt, Madrid: Hiperión, 1990.

12 Traducción de Andrew Hurley, Lahore: Iqbal Academy, 2000.

⋮

Pero lo que realmente sugieren los versos sobrepasan por mucho el modesto apoyo bíblico. Sigamos leyendo:

¡Oh cristalina fuente!
Si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

La protagonista del ‘Cántico’, que en su ansioso deambular en busca del Amado recorría montes, riberas y espesuras, detiene su paso para mirarse en el espejo plateado. Y se enfrenta con una sorpresa descomunal: ha perdido su identidad. No tiene rostro ni bulto corpóreo, ya que no se refleja en las aguas encendidas. Lo que la fuente le devuelve tampoco es un rostro ajeno, como sucede en el *Platir* y el *Abencerraje*, sino algo mucho más extraño: unos ojos ajenos. Por más, los vertiginosos ojos del Amado reflejados en la alfaguara son simultáneamente de Él y de ella, ya que donde están grabados es en las propias entrañas –el “corazón” interior– de la que se mira en el manantial. Ella los mira y ellos la miran desde las aguas y no es posible establecer diferencias entre ambas miradas que se auto-contemplan. Inesperadamente, el ansioso “¿adónde?” que inaugura el poema se nos comienza a contestar. “¿Adónde te escondiste, Amado?”. La respuesta es sobrecogedora: “En mí misma”. Por decirlo con palabras de Alfred Lord Tennyson: “the Kingdom is within”. O con palabras de San Agustín: *in interiore hominis habitat veritas*.

Curioso “corazón” cristalino dotado de autocontemplación trascendente. La Amada, *fuentes sellada* como la Sulamita de los *Cantares* (IV,12), se ha transformado en el Amado gracias a la magia proteica de una fuente que refleja, cual espejo sobrenatural, una mirada que va en ambas direcciones a la vez. Parecería que estamos ante el simbólico *ojo del alma* que celebraron como órgano de percepción mística Platón y San Agustín. Ibn ‘Arabī de Murcia también lo supo: “Cuando aparece mi Amado ¿con qué ojo he de mirarle? Con el suyo, no con el mío, porque nadie le ve sino Él mismo”. El simbólico espejo del corazón le devuelve a la protagonista poética una identidad trascendida, ya que intentaba contemplar en él a Dios y termina contemplándose a sí misma en Dios. Michael Sells resume esta unificación mística suprema: “La visión (la mirada de un sujeto hacia un objeto exterior) ha devenido auto-visión [cuando] la Divinidad se revela a Sí misma en el corazón del místico”¹³. Queda pues sola la mirada transformante flotando encendida sobre las aguas.

Los ojos trascendidos queman a la Amada, que tiene que rogar: “apártalos, Amado, / que voy de vuelo”. Los ojos divinales se “salen” de la fuente, cobrando vida propia. La línea divisoria que separa al alma de Dios es sutilísima y acaba de romperse. La amada anuncia que “va de vuelo”. Pero ¿cómo va a volar hacia esos ojos, si los dejó hundidos en la fuente? Estamos ante una súbita simultaneidad

¹³ Michael Sells, “Ibn ‘Arabī’s Polished Mirror. Perspective Shift and meaning Event”, *Studia Islamica* 66 (1988), pp. 121 y 131.

de direcciones: la amada vuela, pero no hace otra cosa que hundirse en la fuente de sí misma. Allí encontrará, como Narciso, la muerte, pero la muerte será para ella no la extinción sino la transmutación del ser. Narcisismo pues sublime y desculpabilizado. El espacio y las perspectivas se anulan como en un espejo invertidor: la amada no traza realmente camino. Dentro de este “corazón” simbólico, ir al Amado es ya ir hacia ella misma.

El mandato del Esposo, que ahora habla por vez primera en el poema, parecería otro sin sentido: “vuélvete, paloma,/ que el ciervo vulnerado/ por el otero asoma/ al aire de tu vuelo,/ y fresco toma”. “Volverse” puede significar tanto “ir” como “venir”, y el poeta, curiosamente, nos dice que la orden del Amado debe entenderse de las dos maneras a la vez (CB 14-15,9). La amada, que no sabía si iba o si venía hacia el Amado, recibe ahora de éste una orden para que se retire y a la vez para que acuda a Él: es que el desplazamiento no puede ocurrir porque ya no hay distancia que recorrer entre ambos. Los dos caminos han quedado invalidados: los amados comparten el mismo espacio sagrado. El mandato “vuélvete”, de otra parte, puede entenderse también como “transfórmate” o “conviértete en Mí”. En el receptáculo simbólico de este “corazón” acuoso, ya lo sabemos, se funden las identidades en Uno.

La protagonista transmuta ahora su identidad por la de una paloma, símbolo del alma fiel en vuelo místico. El Amado, por su parte, se funde en un “ciervo vulnerado”, símil semítico para la belleza masculina y el ardor pasional. El vuelo de la paloma y el desplazamiento del ciervo, ahora prodigiosa danza de Siva, es, una vez más, de ambos, que cortan el aire en dirección mutua en un camino inexistente. La herida que la amada había recibido del *ciervo* en la primera lira del poema se ha canjeado y ahora es de él en el espejo invertidor de este “corazón” místico donde todo es reversible.

La enamorada celebra ahora el hallazgo del Amor Indecible y la fusión gozosa que le es intrínseca:

Mi Amado, las montañas,
 los valles solitarios nemorosos,
 las ínsulas extrañas,
 los ríos sonorosos,
 el silbo de los aires amorosos;
 la noche sosegada

en par de los levantes de la aurora,
 la música callada,
 la soledad sonora,
 la cena que recrea y enamora.

Nuestro lecho florido
 de cuevas de leones enlazado
 en púrpura tendido

⋮

de paz edificado
de mil escudos de oro coronado.

Este conjunto de liras, con su curiosa ausencia del verbo “ser”, al uso semítico, implica otra lección mística: este verbo ya no se necesita porque la identidad de Dios ya no se encuentra separada de la del alma: los enamorados son lo mismo que aman y ya no podemos distinguir entre ambas esencias unidas. El anhelante torrente de imágenes inconexas, de otra parte, produce el efecto de un conjuro incantatorio: Dios no entra al alma por vía de la razón, y por ello mismo san Juan pone sordina a nuestras facultades racionales en el espacio sagrado del corazón místico.

La Esposa, que buscó a su Amado en los paisajes exteriores –montañas, noche, música, lecho nupcial– descubre ahora que Él incorpora en su Esencia esos tiempos y espacios, ahora trascendidos, donde su buscadora lo intentaba encontrar en vano. El angustioso “¿adónde?” inicial se nos vuelve a contestar con esta miriada de imágenes en gloriosa sucesión caleidoscópica. El Amado no tiene rostro –no lo reflejó en la fuente– y se concibe bajo el símil de una cascada vertiginosa de espacios y de tiempos: Dios redime en Sí mismo a la creación, unificada en Él, en el espacio infinito del corazón espejeante de la amada. El órgano cordial de la percepción mística deviene pues el eje sobrenatural donde confluyen cielos y tierra.

Los versos conllevan aún más claves místicas. Ya sabemos que la Esposa descubre que Dios incluye en Su Ser los espacios donde ella lo buscaba, y que esta identidad infinita de su Amado se completa en la apreciación de ella, en ella: “Estas montañas es mi Amado para mí”. Insiste el poeta-comentarista: “todas estas cosas [montañas, ríos, valles] es su Amado en sí y lo es para ella” (CB 14-15, 5). En el intercambio altísimo de amor, Dios la ha transformado en Sí, pero también ella es quien sirve de metafórico espejo a la identidad cambiante del Amado: Él es esta miriada de maravillosos espacios y músicas y noches porque lo es en la apreciación de ella, que ha devenido infinita en unión participante. Ambos son el espejo del otro, y se devuelven su ipseidad en una sucesión interminable de espejos que se auto-reflejan sin fin como si se encontraran el uno frente al otro. Nadie había celebrado el éxtasis como proceso dinámico vertiginoso en la mística occidental.

Salta a la vista que el espejo de este corazón proteico es capaz de reflejar cualquier epifanía divinal, sin atenerse a ninguna. Dios es infinito e inasible, como apunta San Juan: “ni los ángeles le pueden acabar de ver ni le acabarán...”; “Sólo para sí no es extraño [Dios], ni tampoco para sí es nuevo” (CB 14-15,8). No hay pues por qué atarse a ninguna de estas manifestaciones, porque sólo Dios puede terminar de conocer de veras sus epifanías sin término. Por esto el poeta derrochó su vehemente surtidor de visiones con tanta alegría indeterminada: Dios es los espacios, los tiempos, la música, y no es sólo una de esas cosas, sino todas y aún infinitas más, porque de la febril celebración enumerativa se desprende que la recepción de estos atributos no acaba nunca.

La fisiología sutil de este órgano cordial de percepción mística entendido como espejo fluctuante capaz de reflejar los atributos incesantes de Dios en vertiginoso cambio perpetuo no tiene antecedentes en la mística cristiana, y de esa dramática ausencia me he ocupado en estudio aparte. Para el Reformador el corazón no es la simple sede de las emociones, como en los Evangelios, ni se relaciona con el corazón sufriente de Jesús, cuya devoción harían popular las beguinas y luego san Francisco de Sales y santa Juana de Chantal, sino que constituye un eje voluble en cambio perpetuo que refleja las epifanías infinitas de Dios, armonizando así Su Unidad Suprema con el mundo creado.

Los místicos del Islam serán quienes nos ayuden a contextualizar la misteriosa imaginería simbólica de san Juan. Tomarlos en cuenta aquí constituye un homenaje especial que quiero rendir hoy a Miguel Asín, porque sé que si hubiera tenido más vida hubiera sido él quien explorara las semejanzas que san Juan guarda con los sufíes en lo relativo a la concepción del corazón profundo como la sede dinámica del éxtasis.

El símil islámico del corazón como *locus* de la unión mística se hermana con la estilización espiritual de la *jóora* platónica y de las enseñanzas egipcias, herméticas y alquímicas; y aún con el Taoísmo chino, el Tantrismo de la India y el Budismo tibetano. Pese a las diferencias que guardan entre sí estas escuelas de espiritualidad, todas conciben el órgano místico del corazón como una función dinámica que integra las energías celestes y que a la vez sirve de punto de convergencia entre el cosmos y la subjetividad espiritual del gnóstico.

Los sufíes, en sintonía con los planteamientos esenciales de estas tradiciones, articularon sin embargo su órgano cordial de percepción extática con unos matices muy específicos que evocan las teorías de san Juan de la Cruz. El órgano sutil, entendido como receptáculo cristalino y proteico capaz de reflejar todas las epifanías de Dios –la inacabable manifestación de la Divinidad en la morada de la Unión– constituye un símbolo muy conocido en el Islam: el del corazón interior o *qalb*.

El vocablo árabe *qalb*, derivado de la raíz *q-l-b*, además de su sentido primario de “corazón”, emparenta los significados simultáneos de “centro”, “alma”, “receptáculo”, “cambio perpetuo”, “volverse”, “convertirse”, “transmutarse”, “invertirse”, “ser reversible”. Otros sentidos adicionales son “pozo” (*qalib*), y “palmito” o “médula de la palmera” (*qilb* o *qulb*)¹⁴. Los teóricos islámicos aprovecharon la extrema ductilidad de la voz *q-l-b* para expresar las distintas modalidades del proceso de la unión mística.

El *qalb* es, en primer lugar, el “receptáculo” simbólico de la Divinidad. Este “molde” pasivo es por necesidad infinito: de ahí el consolador hadiz o tradición profética en la que Alá asegura que: *Ni la tierra ni el cielo pueden contenerme, pero Me contiene el corazón de mi siervo creyente*. El vocablo *qalb*, en la variante

14 Cf. Federico Corriente, *Diccionario español-árabe / árabe-español*, Madrid: Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1970; Julio Cortés: *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid: Gredos, 1995; y J. M. Cowan: *Arabic-English Dictionary*, Ithaca: Spoken Languages Services Inc., 1976.

de *qālib* (“molde” o “receptáculo”) pasó al castellano como “gálibo”. Aun se usa como término naval de “galibar” para trazar el contorno de las piezas de los barcos. “El gálibo” también es el arco en forma de “U” invertida con el que se mide las dimensiones de los túneles. El término se asocia también con la voz “calibre”, es decir, el diámetro interior de objetos huecos como armas de fuego¹⁵. De ahí también el “cálivo”, antiguo instrumento de artillería que medía el peso de las balas¹⁶. Baste recordar que precisamente en este “molde” o “gálibo” divinal que todavía los hispanohablantes pensamos en árabe es que los sufíes contenían la Divinidad en el espacio/molde infinitamente ensanchado de sus “corazones”. Si todavía conservamos la voz “gálibo”, no es mucho que san Juan conserve en el siglo XVI la concepción mística de este *qalb* de antigua raigambre árabe.

El “receptáculo” del *qalb* es espejeante y acuoso. Sólo cuando el espejo del corazón interior se ha pulido es que puede reflejar a Dios. San Juan y Santa Teresa, doctos en estos espejos límpidos del alma, hacen suyo un antiguo *leit-motiv* que los sufíes del medioevo habían elaborado durante siglos. El corazón, ya desasido de lo creado es, metafóricamente, un espejo libre de mácula capaz de reflejar la Divinidad. Pero Dios es infinito, y como las potencias del alma se llenan sólo con infinito, el órgano cordial deviene, a su vez, infinito cuando sirve de azogue a Dios.

La característica más distintiva de este molde espejeante sufi es, de otra parte, su capacidad de movimiento perpetuo. Estamos ante la coincidencia más perturbadora entre san Juan y los musulmanes. El *qalb* islámico es un espejo dotado de movimiento continuo, que refleja en sí la manifestación constante de los atributos infinitos de Dios. La imagen simbólica surge también de la raíz *q-l-b*, que también quiere decir “cambio perpetuo”. La rápida sucesión de las epifanías de Dios en este azogue caleidoscópico del *qalb* es, claro está, sólo aparente, ya que en Dios, a salvo del tiempo y del espacio, es manifestación simultánea. El lenguaje sucesivo, claro está, no puede dar cuenta de la simultaneidad inherente a la experiencia mística, tan solo sugerirla.

Tengamos presente, de otra parte, que otras tradiciones, desde el judaísmo y el cristianismo hasta el taoísmo chino, consideran negativa la ambivalencia inherente del corazón, capaz de albergar emociones tanto positivas como dañinas. La ductilidad del *qalb* islámico es, en cambio, gozosa, y gracias precisamente a ella es que el órgano místico sufi deviene capaz de reflejar a Dios. Sólo si el *qalb* oscila a perpetuidad es que puede espejear la manifestación continua de los atributos infinitos de Dios sobre él. El espejo “cordial” de los sufíes es pues móvil —exactamente como el corazón especular del “Cántico espiritual” de san Juan. Curiosamente, también nuestra lengua registra este movimiento acompasado del *qalb* con la españolísima palabra “garbo”, que apunta al movimiento gracioso —por oscilante— de una persona.

15 14. De la voz *gālib* también provienen términos arquitectónicos y aún voces asociadas con el concepto de “elegancia”, como la tan españolísima palabra “garbo”. Agradezco los datos navales al ingeniero naval Manuel Martín López.

16 Julián Ferrofino, *Descripción y tratado muy breve y lo más provechoso de artillería*, mss. 1599, fol. 128 y ss., DICTER, M.J. Mancho Duque, e-mail a L. López-Baralt de sept. 13, 2010.

Semejante noción pasó al catalán como “escalivada”, para referirse a una cocción donde se saltean constantemente los vegetales al fuego¹⁷.

El *qalb*, sede del cambio incesante, no tiene solidez física, sino “movimiento, oscilación regulada, pulsación permanente”¹⁸. La “inagotable capacidad [del corazón] para acoger formas e imágenes”¹⁹ le permite fluctuar entre una visión teofánica u otra sin atarse a ninguna: Dios las posee todas en Su absoluta Unidad. Sólo con un órgano de percepción en cambio perpetuo podrá el místico manifestar de alguna manera el proceso de su conversión en Dios: por eso los sufíes celebran a su Creador como *muqallib al-qulūb* (“El que hace fluctuar a los corazones”).

Muchos contemplativos islámicos celebran este corazón/*qalb* que por su condición cambiante sirve de azogue a los atributos de Dios. Al-Buḥārī se hace eco de un hadiz que explica la volubilidad del *qalb*: “el corazón (*qalb*) del hijo de Adán se encuentra entre dos dedos de Dios. Cuando Él quiere hacerlo fluctuar (*taqlīb*) lo hace fluctuar”. De ahí la plegaria en la que el Profeta Mahoma apostrofa a Dios como “¡Oh Aquel que hace fluctuar los corazones! (*yā muqallib al-qulūb*)”.

Los tratados sufíes en torno a este órgano de percepción sutil insisten en que “... cambia según va recibiendo las epifanías divinas”²⁰. Abū l-Ḥasan al-Nūrī fue en el siglo IX uno de los pioneros en la elaboración de este símbolo proteico en sus *Maqāmāt al-qulūb*. La colección de imágenes aleatorias que se despliegan vertiginosamente frente al lector en estructura de arabesco constituyen una mandala verbal del *qalb*, un auténtico “evento visionario del alma”, por decirlo con palabras de Henry Corbin²¹. Al-Muḥāsibī también asegura haber poseído este estado ya libre de toda atadura a las moradas²². Ḥallāḡ enseña a su vez que el místico no debía atarse a ningún estado, sino mantener su corazón maleable y receptivo de cualquier forma²³. Rūzbihān Baqlī (606/1209) insiste en este *qalb* fluctuante que manifiesta a Dios: “Este corazón se llama ‘corazón’ (*qalb*) porque fluctúa cuando atestigua los atributos”²⁴.

17 Curiosamente, “garbo” es un arabismo que viene a través del italiano, y calibre, a través del francés Cf., entre otras autoridades, María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid: Gredos, 1994. Agradezco, de otra parte, la noticia del catalanismo “escalibada” a Luis Girón.

18 Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj* (4 vols.), París: Gallimard, 1975, vol. III, p. 19.

19 Suad Hakim y Pablo Beneito, traductores y editores. *Las contemplaciones de los misterios de Ibn ‘Arabī*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994, p. xi.

20 Suad Hakim, “Knowledge of God in Ibn ‘Arabī”, en *Muhyiddin Ibn ‘Arabī. A Commemorative Volume*. Stephen Hirtenstein y Michael Tiernan, eds., Londres: Element Books Ltd., 1993, p. 272.

21 Henry Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, París: Flammarion, 1977, p. 240.

22 Cf. Herbert Mason, “Ḥallāj and the Bagdad School of Sufism”, en: L. Lewisohn, ed., *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. Londres-New York: Khaniqahi Nimatullahi, 1993, pp. 65-82.

23 Massignon, *op. cit.*, vol. III, p. 32.

24 Sachiko Murata, *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Nueva York: State University of New York Press, 1992, p. 298.

⋮

Nağm al-Dīn al-Kubrā (s. XIII) explora la condición cambiante de este órgano místico de percepción sutil, que no tiene determinado color –como el pájaro solitario de San Juan de la Cruz y de los perasas²⁵– justamente porque asume cualquier color o forma que se refleje en él. Gracias a esta ductilidad es que puede refractar la manifestación simultánea de los atributos infinitos de la Divinidad:

Has de saber que la sutileza del corazón (*qalb*) se debe a la ductilidad con la que fluctúa de estado en estado. Como el agua, adquiere el color del receptáculo que la contiene... Por eso se llama corazón (*qalb*), por su capacidad de fluctuación...²⁶.

Ibn ‘Arabī de Murcia culmina esta compleja *‘ilm al-qulūb* (“ciencia de los corazones”) en el siglo XIII, y es a quien más cerca podemos sentir del corazón cambiante de las lirás unitivas del “Cántico” de san Juan. El murciano teoriza en su *Futūḥāt* que “el corazón se llama corazón (*qalb*) porque está en perpetua transformación (*taqallub*) en relación a las moradas”²⁷, y en su célebre *Tarğumān al-ašwāq* o *Intérprete de los deseos* eleva su teoría espiritual del *qalb* cambiante a la más alta poesía:

Mi corazón ha devenido capaz de asumir cualquier forma²⁸: es un pasto para gacelas y un convento de monjes cristianos,
Y un templo para ídolos y la Kaaba del peregrino y las Tablas de la Tora y el libro del Corán.
Yo sigo la religión del amor: dondequiera que vayan los camellos del Amor, ahí está mi religión y ahí está mi fe²⁹).

Michael Sells ha visto que los versos embriagados de Ibn ‘Arabī no sólo hacen referencia a la tolerancia religiosa para con todas las revelaciones –Dios se encuentra por igual en todas ellas– sino a algo mucho más hondo: a la morada altísima del corazón extático que es receptivo de cualquier forma:

El corazón que es receptivo de cualquier forma está en un estado de perpetua transformación (el término *taqallub* juega con los dos significados de la raíz *q-l-b*, “corazón” y “cambio”). El corazón se amolda a, recibe y se con-

25 Cf. Mi ensayo “Para la génesis del pájaro solitario de san Juan de la Cruz” en L. López-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruíz a Juan Goytisolo*, Madrid: Hiperión, 1985, pp. 59-72.

26 Al-Kubrā, Nağm ad-dīn, *Die Fawā’ih al-Ġamāl wa Fawā’ih al-Ġalāl des Nağm ad-dīn al-Kubrā*, (Fritz Meier, ed.), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1957, p. 7.

27 Apud Michael Sells, “Ibn ‘Arabī’s Garden Among the Flames: The Heart Receptive of Every Form”, En: *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1994, pp. 90-115.

28 Su‘ād Ḥakīm traduce con particular belleza: “My heart has become the receptacle of all things” (“Mi corazón se ha convertido en el receptáculo para todas las imágenes” (Ḥakīm 1993, *op. cit.*, p. 287.)

29 Traduzco al español a partir del original árabe. Cf. la traducción clásica de R. A. Nicholson, acompañada de su original árabe: Muḥyi’d-dīn Ibn al-‘Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq, A Collection of Mystical Odes*. Edición bilingüe árabe-inglesa de R.A. Nicholson, Londres: Royal Asiatic Society, 1911, p. 19.

vierte en cada una de las formas perpetuamente cambiantes en las cuales la Verdad se revela a sí misma....para lograr un corazón receptivo de toda forma es necesario someterse a un proceso continuo de obliteración del yo individual en el [yo] universal³⁰.

El corazón –vale decir, el espejo del alma del sufi– se encuentra en estado de perpetua transformación al ir reflejando las manifestaciones de Dios en cambio perpetuo, sin limitarse a ninguna. Exactamente lo mismo indica san Juan al explicitar las lirás espejeantes “Mi Amado, las montañas...”: se trata de las manifestaciones continuas de Dios en el azogue interior. El alma del contemplativo, como apunta Sells, “no es tanto una entidad como un evento, un proceso de cambio de perspectiva, de *fanā*’, un pulir del espejo divino”³¹. No hay pues por qué atarse a ninguno de estas manifestaciones, porque sólo Dios las puede terminar de conocer de veras e infinitamente, como advirtió san Juan en su propio caso.

Ibn ‘Arabī ha alcanzado, en efecto, la más alta de las moradas místicas posibles: la “morada de la no-morada” (*maqām lā maqām*)³², en la que el conocimiento intelectual ha quedado atrás para dar paso “a la percepción a través del corazón, asiento de la *ma’rifā* (el acto de conocer en continua transformación) [“a continually transformative knowing”]³³. Como el gnóstico no queda definido por ningún atributo de Dios, “puede manifestar atributos conflictivos y contradictorios...”³⁴. (Recordemos la imposible “música callada” y la “soledad sonora” de san Juan de la Cruz.) Ibn ‘Arabī posee todas las moradas porque no está atado ya a ninguna, y su estado unificado sólo puede expresarse a través de metáforas inaccesibles al lenguaje ordinario.

Parecería que estamos ante un comentario místico de las lirás sanjuanísticas de la unión, vehemente surtidor de visiones hermanado con el incesante manantial verbal de Ibn ‘Arabī. Tanto san Juan como Ibn ‘Arabī tienen un corazón –un *qalb* o “gálibo”– incoloro y puro como el agua, y dotado, por eso mismo, de una capacidad proteica que lo capacita para reflejar, en sus incesantes “semblantes plateados”, las continuas manifestaciones que la Divinidad hace de Su propia Esencia a sí misma en el alma que es capaz de asumir cualquier forma. De alguna manera san Juan de la Cruz alcanzaría a saber algo de este “conocimiento de los secretos de los movimientos del corazón” (*al-‘ilm bi-ḥarakāt al-qulūb*).

30 Sells, 1994, *op. cit.*, p. 293.

31 Sells, 1988, *op. cit.*, p. 299.

32 Sobre esta “morada de la no-morada” cf. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn ‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 375 y *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rūmī*. Albany: State University of New York, 1994, p. 170.

33 Sells, 1992, *op. cit.*, p. 91.

34 Chittick, 1989, *op. cit.*, p. 375.

Las coincidencias entre san Juan y los espirituales del Islam son aún más estrechas. Ya dejé dicho que tanto el corazón de san Juan como el de los sufíes que le precedieron funciona a manera de espejo. El espejo invierte las imágenes que refleja, y ello nos devuelve al “Cántico”. En medio de su estado transformante, la Esposa anuncia que va a buscar los ojos de su Amado en el aire (“voy de vuelo”), pero a la vez sabemos que los tiene que buscar abajo, en la cristalina fuente de su ipseidad, donde los reflejó. Por más, el Esposo le repite a su amada una orden imposible: “vuélvete, paloma”, es decir, “vuélvete” *hacia* Mí y a la vez *lejos* de Mí. El enigma del mandato imposible asombra menos a la luz de las coordenadas místicas islámicas. Los sufíes preludiaron estos desplazamientos en direcciones contrarias, atendiendo a las desinencias de la voz *qalb*. Sachiko Murata recuerda que el mandato de “ir y venir” en direcciones opuestas se encuentra implícito en el sentido semántico del término *qalb*: “El sentido de la palabra (*qalb*) es ir y venir, cambiar, fluctuar, transformarse”³⁵. Precisamente por eso es que Qāšānī (m. 735/1334–35) pone en juego dos desplazamientos invertidos: vislumbra que Dios está a la vez cerca y lejos de él; es decir, emanente e inmanente. Ibn 'Arabī también observa los mismos desplazamientos excluyentes en *Las contemplaciones de los misterios* de: “Dios me hizo contemplar la perplejidad (*hayra*) y me dijo: ‘Vuelve’. Pero no encontré adónde. Me dijo: ‘Acércate’. Pero no encontré adónde. Me dijo: ‘Detente’. Pero no encontré adónde. Me dijo: ‘No te retires’. Y me dejó perplejo”³⁶.

La Majestad infinita de Dios nos parece lejana (emanente), pero a la vez percibimos que está tan cerca que compartimos Su esencia divina (inmanente). Esta capacidad del alma de aunar el *yin* y *yang* de ambas experiencias se desprende, como dejé dicho, de manera natural de la voz *qalb*, que, en su variante *taqallub*, alude a la condición de un espejo que refleja las cosas al revés. (Frente a un espejo es difícil distinguir el “ir” del “venir”). De ahí que las direcciones en las que se “mueve” el corazón de los sufíes sean, como vimos, hacia Dios y a la vez lejos de Dios. Justamente así lo explica San Juan en las glosas aclaratorias al “Cántico”. A la luz del sufismo, el enigma de estos desplazamientos de ida y vuelta queda aclarado y constituye una lección mística perfectamente congruente.

Este *qalb* que oscila con movimientos contrarios es capaz, de otra parte, de convertirse en el eje donde confluyen cielos y tierra. Recordemos la febril celebración del “Cántico” de san Juan: en su corazón extático se dan las nupcias bendecidas no sólo de los Esposos sino del Amado con las montañas, los valles, las noches, la música. Los espacios, antes vacíos de Dios, se recuperan en Dios. Lo creado queda redimido en el punto de encuentro del corazón infinito de la Amada. El *qalb* de los sufíes constituyó precisamente ese eje armonizador de contrarios. Para Qayṣarī, el *qalb*, gracias a su posibilidad invertidora (*taqallub*), constituye un “intermundo entre lo visible y lo invisible, de donde emanan las potencias corporales y espirituales”³⁷. Para Kubrā, el *qalb* es “el vínculo entre la unidad de Dios y

35 Murata, *op. cit.*, 298.

36 Apud Ḥakīm/Beneito, *op. cit.*, pp. 97-98.

37 Geneviève Gobillot y Paul Ballanfat, “Le coeur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans”, en: M. Bertrand, ed. *Lumières sur la Voie du Coeur*, París: *Connaissance des Religions* 57-58-59, *Revue Trimestrielle* en coedición

la [...] creación”³⁸. La *coincidentia oppositorum* de los sufíes y de san Juan no podría lograrse sin un *qalb* invertidor en el que confluya Dios con la creación.

Difícil saber cuán familiarizado estaría San Juan con estos misterios de la mística islámica que tan cómodamente parecerían desprenderse de sus lirás alucinadas. Acaso buena parte de los símiles que derivan de la raíz *q-l-b* estarían ya lexicalizados en castellano y circularían como moneda común del vocabulario técnico místico conventual. No hay que olvidar en este sentido que incluso otras desinencias de la raíz *q-l-b* parecerían haber sido aprovechadas por los reformadores del Carmelo. En su “Llama de amor viva” (3,7) San Juan traza una imagen extraña para su alma, que concibe como un pozo de aguas vivas en el que se unen el agua y el fuego, en un milagro que duplica el de la transformación de la amada en el Amado. No es extraño que Nağm al-Dīn al-Kubrā preludiara la curiosa imagen, porque una de las variantes de la raíz *q-l-b* es precisamente *qalīb* o “cisterna”. Por si fuera poco, también en el pozo del alma del persa las llamas se confunden con el agua en prodigiosa metamorfosis de amor unitivo³⁹.

¿Son “casuales” estas coincidencias entre el corazón pulsante y diamantino de san Juan y los sufíes? Barbara Kurtz advierte que “el lenguaje de los místicos no puede transcribir una experiencia sin [...] mediatizarla”⁴⁰. Es imposible expresar una experiencia teopática sin alguna clase de mediación verbal. Los místicos no pueden evitar sino usar, como añade Stephen Katz –“los símbolos disponibles de su entorno cultural y religioso”⁴¹.

El símbolo místico del corazón del “Cántico espiritual” de san Juan, espejo fluctuante capaz de reflejar todas las epifanías de la Divinidad sin atarse a ninguna, eje donde confluyen gozosamente el Dios Increado con su creación, pozo de aguas llameantes, no tiene antecedentes en la espiritualidad cristiana y nos plantea un importante problema filogenético. Ajeno a la pesada corporeidad que caracteriza el órgano cordial cristiano, el corazón sanjuanístico encuentra su paralelo más estrecho en el *qalb* que los sufíes habían desarrollado como órgano de la *teopoesis*, basándose en la rica pluralidad de sentidos de la raíz *q-l-b*.

Al amparo del magisterio inigualable de Miguel Asín, he aprendido a respetar los enigmas del misticismo español, aureolados por una misteriosa fragancia islámica. El símbolo del corazón como espejo iniciático de aguas encendidas en pulsación perpetua en el que se funden el alma y Dios constituye uno de los símiles más complejos del misticismo universal. Admito que es mi símbolo preferido. Pero

.....
avec L'Harmattan, (1999), p. 192.

38 Gobillot y Ballanfát, *ibid.*, p. 194.

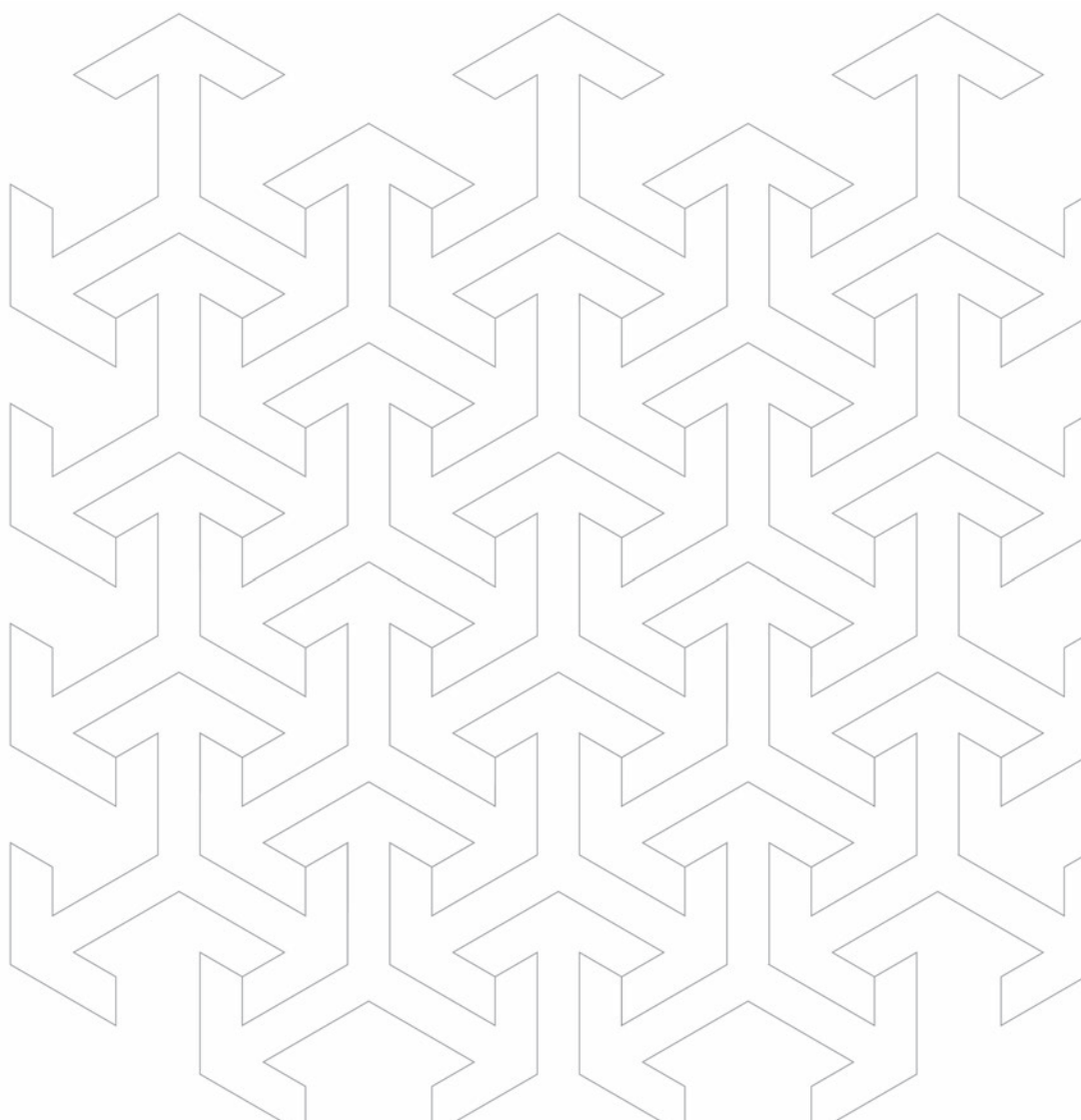
39 Exploro más lo dicho en *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid: Hiperión, 1989, pp. 49 y ss.

40 Barbara Kurtz, “The Small Castle of the Soul: Mysticism and Metaphor in the European Middle Ages”. *Studia Mystica* XV,4, 1992, p. 32.

41, Steven T. Katz, “Language, Epistemology, and Mysticism”, in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 1978, p. 24.

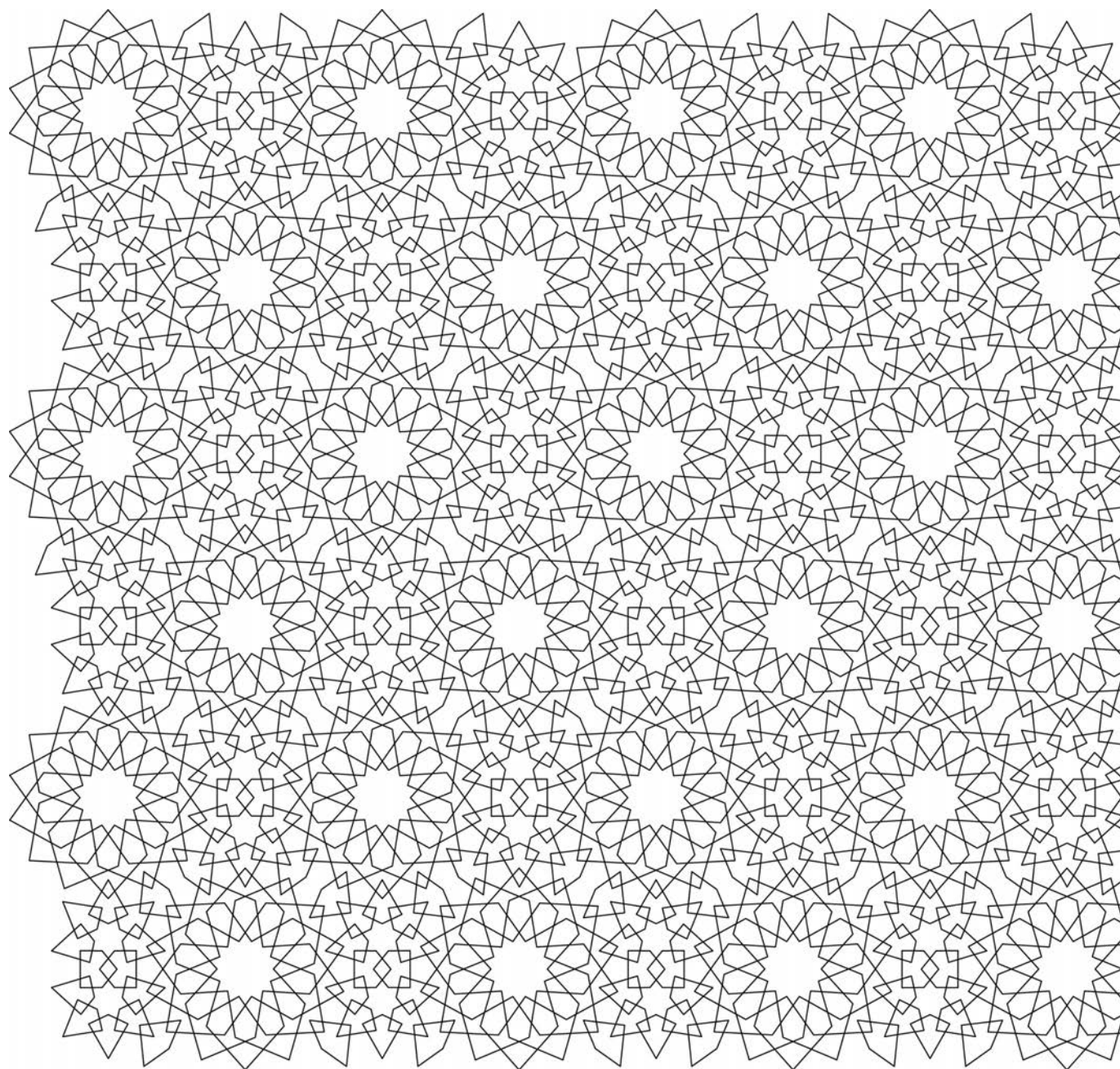
⋮

es tan solo un símil más en la larga cadena de imágenes coincidentes entre san Juan y el Islam que Asín Palacios preludivió en sus estudios pioneros. Me gustaríá pensar que mi maestro invisible celebraría con migo este nuevo ejemplo que he podido aportar a los estudios comparatistas hispano-árabes, porque va dedicado a su memoria.



**CREACIÓN CONTINUA:
«EL ABANDONO DE TODA CERTEZA»**

Fernando Mora Zahonero



⋮

«Verás pasar las montañas, que tú creías inmóviles, como pasan las nubes»
(Corán, 27:88).

FILOSOFÍAS DEL SER Y FILOSOFÍAS DEL ACTO

«No podrás descubrir, sea cual fuere el camino que recorras, los linderos del alma», dijo Heráclito,¹ palabras que concuerdan perfectamente con la afirmación de Ibn ‘Arabī de que el yo es un océano sin orillas. A Heráclito también debemos la célebre declaración, transmitida por Platón, de que es imposible bañarse dos veces en la misma agua de un río, que irrumpiría en el panorama de la filosofía helénica en abierta oposición a la supuesta inmutabilidad y estabilidad del ser propugnada, entre otros, por Parménides y el mismo Platón.

Existen diferentes sistemas de pensamiento. Tenemos, por un lado, las visiones del mundo de carácter esencialista o substancialista -es decir, las llamadas filosofías del ser-, cuyos padres intelectuales en el ámbito occidental fueron los griegos. Y hay, por otro lado, otro tipo de cosmovisiones, que se encuadrarían en las denominadas filosofías del acto -y, más concretamente, del acto creador de Dios-, representadas en principio por las tradiciones proféticas de las religiones del Libro, esto es, judaísmo, cristianismo e islam, antes de que recibiesen la influencia de los pensadores helénicos y tratarasen de conciliar su visión del ser absoluto, sin ningún contacto con el no-ser, con la perspectiva semítica del divino acto creador, capaz de extraer el ser del no-ser.

Las filosofías esencialistas tienden al reduccionismo porque subordinan la acción al ser y ambos al concepto o pensamiento, hasta que, finalmente, el *cogito* cartesiano termina consagrando al pensamiento como medida de todas las cosas y máximo garante hasta de nuestra propia existencia. Pero el empeño de este tipo de filosofías en fijar el flujo viviente de la realidad les lleva, en ocasiones, a perder de vista que esta no puede ser circunscrita a categorías conceptuales inertes, sino que es un proceso completamente dinámico y multiforme en el que todo se halla sometido a continua transformación, en camino de ser a no-ser y viceversa, y en donde las dimensiones externa e interna de la existencia nunca permanecen estables ni por siempre las mismas.

Las filosofías del ser, basadas en el principio de identidad o no contradicción, se caracterizan por una lógica lineal y excluyente en la que la realidad sólo puede ser, sin matices intermedios, blanca o negra, positiva o negativa, existente o inexistente, una realidad de la que queda excluida toda ambigüedad y en donde A siempre es A, y B siempre B. La respuesta a cualquier pregunta debe ser, de manera tajante, afirmativa o negativa, pero nunca «sí» y «no» al mismo tiempo. Se trata de una

.....
1 Agustín García Calvo, *Razón común*: Heráclito, Editorial Lucina, Madrid, 1985, p. 296.

lógica inflexible que no aceptaría, como declara en ocasiones el gran Šayḥ, que el cosmos existe y no existe o que es, al unísono, Dios y no-Dios. Otro de los rasgos de las filosofías esencialistas es que la nada, el no-ser, parece excluido de su horizonte filosófico.

Por su parte, las filosofías del acto -y, en particular, el pensamiento sufi- sustentan una visión dinámica de la existencia que no se basa tanto en el ser como en la acción. Según este tipo de filosofías, Dios no es un ser, y mucho menos un ente supremo, sino el acto que otorga la existencia. Para entender mejor por qué el sufismo es una doctrina antiesencialista debemos tener bien presente que aquello que se denomina el interior o el aspecto no manifiesto de Allāh –o tal como Él es para sí mismo– es completamente inasequible y trasciende cualquier concepto, definición o categoría. Dios sólo es Dios para quienes son capaces de reconocerlo como tal en sus ilimitadas manifestaciones teofánicas (*tağalliyāt*), pero ignoramos lo que Él es en sí mismo. Por eso, cuando afirmamos en términos ontológicos que Dios es o existe, esa declaración es casi una irreverencia teñida de ignorancia, dado que, en cualquier caso, Él existe de manera radicalmente distinta a como lo hacen las criaturas condicionadas. Dios no puede existir del mismo modo que otros seres porque Él es el acto que los trae a la existencia. Dios no es un sustantivo, sino un verbo, y aquello que lo emite está más allá de categorías humanas tales como ser y no-ser, cambio y permanencia, quietud y movimiento.

A ello debemos añadir que Él es el Creador constante de cuya acción generadora inagotable nos informa el Libro sagrado cuando señala que “no cesa de crear” (C. 35:81). Al contrario de lo expresado por el Génesis bíblico (2:2), en donde se nos asegura que Dios descansó en el séptimo día, el Corán proclama que “no conoce sueño ni reposo” (C. 2:255) y “siempre está ocupado en algo” (C. 55:29). Nos encontramos en el corazón de esta filosofía del acto, en la que se adivina una continuidad creadora entre existencia y no-existencia, entre duración y devenir, en las antípodas del pensamiento esencialista, regido por la uniformidad absoluta del ser, tanto en el espacio como en el tiempo, hasta acabar convirtiendo a Dios en un ente supremo -y, por tanto, en un ser delimitado y aislado- reinando sobre otros entes.

Una filosofía que define el ser como una entidad estática e inmutable no puede dar cuenta del divino y continuo acto creador, del perenne paso de la nada a la existencia, de la materialización del espíritu en cuerpo -o de este en espíritu- y de la hazaña, en definitiva, de tornar visible lo invisible. Y no puede hacerlo porque es incapaz de concebir relación dinámica alguna entre ser y no-ser. El ser, proclama una de las máximas más importantes de la filosofía helénica, sólo puede proceder de sí mismo, y por tanto el universo siempre ha existido y carece de principio. La creación como *productio ex nihilo* supone una importante discrepancia frente al pensamiento griego.

La experiencia de los sufíes es «la experiencia vivida (y no sólo pensada o teórica) de la presencia y el nacimiento del ser».² Es lo que el gran sabio persa Suhrawardī (m.1191), maestro de los *išrāqīyūn* y

2 Roger Garaudy, *Promesas del Islam*, Editorial Planeta S.A., Barcelona, 1982, p.124.

.....

mártir a la edad de treinta y seis años, denominaba «sabiduría oriental», «filosofía de la luz», *cognitio matutina*, «conocimiento de la luz mientras está naciendo, conocimiento que no es el reflejo inmóvil de un ser exterior, sino la participación en el acto de creación continua, en el libre resurgir de los seres siempre nuevos».³

En busca de este saber primordial, muchos han escrutado hasta la partícula más ínfima, hasta el más mínimo instante, allí donde se produce la renovación permanente de la realidad, la ruptura de los tiempos, el amanecer de los mundos, porque es en lo más pequeño donde se encuentra también el conocimiento de lo más grande, y en el instante donde se abre y cierra la puerta de la eternidad. Este conocimiento matutino sólo puede acaecer antes de la irrupción de las etiquetas conceptuales y de los pensamientos habituales, antes de que asignemos un nombre y un significado inalterable al libre flujo de nuestra experiencia.

Sólo hay, desde este punto de vista, un aparecer continuo sobre el que superponemos las categorías imaginarias de emergencia, desarrollo y extinción, de nacimiento, vida y muerte. Cualquier estructura espacio-temporal se asienta en el principio sin fin de este acto creador perpetuo. La continuidad del mundo, del yo y de los momentos pasado, presente y futuro es pura ficción. Y, aunque solemos fijarnos a veces en dicha continuidad y en su supuesta desaparición, en la estela que deja a su paso el instante fugitivo, no prestamos idéntica atención a la fuente de la que procede su emergencia incesante. El tiempo no es, desde nuestra limitada perspectiva, sino una acumulación de momentos en la que lo más reciente deja paso a lo viejo y en donde la decrepitud y la muerte solamente son el colofón a una vida gobernada por la entropía. Pero cada etapa de la existencia, cada fase de la perenne eclosión del mundo y del ser humano -nacimiento, juventud, madurez y vejez- es radicalmente nueva en el sentido de que siempre es la primera vez que la experimentamos.

NUEVA CREACIÓN

Escribe el genial Ġalāl al-Dīn Rūmī (m. 1273): «A cada instante estamos muriendo y volviendo a la existencia. A cada momento el mundo es renovado, y no sabemos que está siendo siempre renovado mientras permanece igual en apariencia. La vida está siempre brotando de nuevo como el río, aunque el cuerpo tiene la apariencia de continuidad».⁴

Hay pocos conceptos que sean tan importantes en el pensamiento sufi como el del cambio porque, en principio, todo lo que no es Allāh, tal como Él es en sí mismo, se halla, por naturaleza, sometido

.....

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *al-Futūḥāt al-makkiyya* I.114.2 y ss.; en William C. Chittick, *La doctrina sufi de Rumi*, José J. de Olañeta, Editor, Barcelona, 2008, p. 36.

a perenne transformación.⁵ Pero, además de referirse a la mutación incesante que afrontan los diferentes componentes del cosmos, la noción de creación continua o «nueva creación» (*al-ḥalq al-ḡadīd*) posee, en el ámbito general del sufismo, y por descontado también en Ibn ‘Arabī, una acepción más específica, relacionada con el hecho de que, a cada instante, el mundo en su totalidad es creado, destruido y recreado de nuevo.

Las referencias coránicas a la nueva creación se vinculan, exotéricamente hablando, al dogma de la resurrección de los cuerpos en el Día del Juicio Final, lo que nos retrotrae nuevamente al celeberrimo diálogo entablado con Averroes en la primera juventud del gran Šayḥ, ya que el capítulo de las *Futūḥāt al-makkiyya* donde se recoge el relato de dicha entrevista versa sobre el tema de la resurrección. No obstante, como siempre cabe esperar en el gran maestro andalusí, este también se adhiere a una lectura más profunda del asunto, basada en un conocimiento experiencial directo o de sabor (*dawq*).

La expresión concreta «nueva creación» pertenece al ramillete de vocablos coránicos que Ibn ‘Arabī revivifica y dota de sentidos renovados. Es un rasgo compartido en sus escritos decantarse siempre por términos de origen escritural como, por ejemplo, ciencia (*‘ilm*), Cálamo (*al-qalam*), Aliento del Todo-Misericordioso (*nafas al-raḥmān*), etcétera, en detrimento de otros términos ya utilizados por sufíes y pensadores anteriores. La «nueva creación» es, pues, uno de esos conceptos que, hasta la sistematización efectuada por él, flotaban en el ambiente cultural y religioso, pero no habían sido objeto de un tratamiento tan exhaustivo ni metódico por parte de ningún autor.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En cualquier caso, la doctrina, aunque no su definitiva plasmación terminológica, no sólo asoma aquí y allá en la historia de la filosofía islámica, sino también en la cristiana, en donde aparece con el apelativo de *creatio continua*, aunque parece que no es hasta el siglo XVI cuando el filósofo francés Nicolás Malebranche utiliza por primera vez esta formulación concreta.⁶ Sin embargo, muchos siglos antes, el concepto ya adquiere importancia a través de Agustín de Hipona, a quien Tomás de Aquino -el cual declara que la conservación de las cosas por Dios se efectúa mediante la continuación de la acción que confiere el ser- cita explícitamente a este respecto. Pero, ya antes de Agustín de Hipona, el judío Filón de Alejandría proclamaba que, sin la intervención divina, el mundo se derrumbaría.

⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics on Imagination*, State University of New York Press, Albany (NY), 1989, p. 96.

⁶ Ricard Casadesús, “Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua”, *Lletres de Filosofia i Humanitats, Revista digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya*. Universitat Ramon Llull, IV (2012), p. 64.

Descartes, padre del racionalismo moderno, llegó a escribir que basta con reflexionar en la duración de nuestra vida para demostrar la existencia de Dios, pues «de que seamos ahora no se sigue necesariamente que seamos un momento después, si alguna causa, a saber, la misma que nos ha producido, no sigue produciéndonos, es decir, no nos conserva».⁷

El gran místico alemán Meister Eckhart es mucho más drástico a la hora de referirse a la nueva creación cuando afirma: «Dios crea el mundo ahora [...] Si dijéramos que Dios creó el mundo ayer o mañana, procederíamos torpemente. Dios crea el mundo y todas las cosas en un ahora presente; y el tiempo que pasó hace mil años, se halla tan presente y tan cerca de Dios como el tiempo que pasa actualmente».⁸

Y, abundando en las palabras de Eckhart, la pregunta de qué hacía Dios antes de la creación es absurda porque presupone la respuesta, es decir, que había un *antes* que no formaba parte del cosmos. El tiempo y el espacio, el antes y el después, emergen con lo creado y están circunscritos a él. Por otro lado, si la creación es un asunto inconcluso y siempre renovado, esta no ocurrió, como postulan los teóricos del Big-Bang, hace aproximadamente 14.000 millones de años, ni tuvo lugar -como afirmaba, en el siglo XVIII, el obispo irlandés James Ussher- al atardecer del sábado, 22 de octubre del año 4004 a.C., sino que sigue acaeciendo en el ahora eterno de lo Real, que es, como sabemos, otro de los innumerables nombres de Dios.

En el marco de la tradición islámica, antiguas escuelas teológicas (*mutakallimūn*) como los mu'tazilíes también tienen a gala afirmar la novedad y discontinuidad del mundo, lo que hace imprescindible la intervención del divino acto creador: «Los átomos, dicen, no tienen cantidad ni extensión, y Dios los crea siempre que quiere. Las cosas están formadas por agrupaciones de átomos, y sus cualidades no podrían existir en dos instantes, es decir, en dos átomos de tiempo, si Dios no interviniera constantemente en su creación. Cuando Dios deja de crear, las cosas, sus cualidades y los átomos mismos dejan de existir. La discontinuidad hace necesaria la incesante acción creadora de Dios y garantiza la libertad de la creación».⁹

La idea de la creación recurrente también aparece en autores sufíes tan perspicaces como 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī (m. 1131), a quien podemos considerar, en opinión del estudioso japonés Toshihiko Izutsu, un precursor directo del *Šayh al-Akbar*. Resumiendo muy sucintamente cuál es su postura a este respecto, Hamadānī expone lo siguiente: «Cada cosa extrae su existencia de la Fuente última de la existencia por fuerza de una relación actualizada entre ambos pero, si la cosa debe seguir existiendo más de un instante, esta relación ontológica ha de ser renovada y restablecida a

7 José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 2009, pp. 720-721.

8 Maestro Eckhart, *Tratados y sermones*, Edhasa, Barcelona, 1983, pp. 353 y ss.

9 Nicola Abbagnano, *Historia de la filosofía* (vol. 1), Montaner y Simón, S.A., Barcelona, 1978, p. 396.

.....

cada momento».¹⁰ Y añade: «La “luz de la existencia” no puede iluminar a un no-existente más que sobre la base de una cierta relación que se establece entre él y la Fuente última de la existencia. Y esta relación existencial difiere a cada momento completamente de la que le precedía y de la que le seguirá. En otras palabras, el mundo entero sigue siendo creado de nuevo de instante en instante».¹¹

Pero, como también apunta el especialista japonés, aunque Hamadānī desarrolla de manera magistral la tesis de la creación recurrente, no emplea la expresión concreta de *al-ḥalq al-ḡadīd*, sino que es Ibn ‘Arabī el que, interpretando de manera original la aleya coránica en la que aparece esta formulación, es decir, “dudan de una nueva creación” (C. 50:15), le infunde el carácter de riguroso término técnico que será utilizado, a partir de él, por buena parte de la tradición sufi posterior.

Además de las ya consignadas, el libro sagrado abunda en referencias a la inagotable actividad creadora de Allāh, como, por ejemplo, que “Él crea y recrea” (C. 85:13); “Él inicia la creación y luego la repite” (C. 10:4); “Como creamos una vez primera, crearemos otra” (C. 21:104); “Id por la tierra y mirad cómo inicio la creación. Luego, Dios creará por última vez” (C. 29:19-20); o bien: “Cada día Él está en una nueva obra” (C. 55:29). Así pues, lejos de mostrarnos a un ente supremo estático y desconectado de su obra, las descripciones coránicas de lo que llamamos Allāh nos lo dibujan como principio, medio y fin de un dinamismo inagotable.

JUSTIFICACIÓN DOCTRINAL

Varias son las razones doctrinales que justifican esta perspectiva vertiginosa y caleidoscópica de la existencia. La primera de ellas es que el cosmos en su conjunto no puede resistir la presencia divina, de acuerdo con el hadiz según el cual *Allāh es y no hay nada con Él*, y por tanto el universo es aniquilado de continuo debido a que la presencia de Dios no admite compañía. Pero también es devuelto sin cesar a la existencia a causa del amor que Allāh tiene por las cosas inexistentes, pues el amor divino se dirige originalmente hacia la no-existencia.

La segunda razón es la imposibilidad de que todas las entidades advengan simultáneamente a la existencia. El infinito no puede volcarse directamente en la finitud, y la eternidad no deviene tiempo de golpe, sino que se trata de un proceso ininterrumpido en el que primero han de ser creadas unas entidades para que puedan producirse otras. «Las cosas posibles -escribe Ibn ‘Arabī- son infinitas y no pueden sino ser de ese modo. Pero el infinito no puede penetrar en la existencia todo de una vez, sino que más bien penetra poco a poco y sin fin.»¹² Dado que el infinito no cabe en los límites del cosmos, se requiere un caudal inagotable de actos divinos para que vaya penetrando paulatinamente

.....

10 Toshihiko Izutsu, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, Les Deux Océans, París, 1980, p. 103.

11 Toshihiko Izutsu, *ibid.*, p. 104.

12 *Futūḥāt* II. 482. 26; en William C. Chittick, *op. cit.*, p. 96.

en la existencia. Esta confluencia de tiempo y eternidad nos permite deducir que la doctrina de la nueva creación constituye otra expresión de la «unión de contrarios», que es una de las definiciones favoritas del gran Šayḥ al respecto de la realidad.

En tercer lugar, debido a lo que podemos llamar indigencia ontológica o naturaleza ambigua de los seres creados, los cuales se extienden entre la no-existencia y la existencia absoluta –y son, por tanto, una mezcla de ambas–, estos deben ser recreados a cada instante, ya que están sometidos a una oscilación permanente entre ser y no-ser, entre luz y oscuridad, fluctuando de continuo entre una y otra condición. La necesidad de recreación perpetua es, precisamente, uno de los indicadores de su estatuto intermedio. Las cosas no son originadas de una vez por todas, sino que deben, a causa de su precaria condición ontológica, ser rescatadas constantemente de la no-existencia, que es su estatuto original. El cosmos desaparece a cada momento sumido en la nada, pero su existencia se ve renovada de manera incesante por mediación del aliento vivificador de la misericordia. A cada momento, el universo retorna a la inexistencia debido a la unidad de Allāh y, a cada instante, vuelve a la existencia a causa de su amor. Así pues, la función del aliento divino consiste en vincular ser y no-ser.

Es, como decimos, el Aliento del Todo-Misericordioso (*nafās al-rahīmān*) el que cumple esa función rescatadora devolviendo el ser, en cada momento, a las cosas desvanecidas en la nada. Se requiere un acto de amor siempre renovado para que el mundo siga existiendo. En árabe, el nombre «Todo-Misericordioso» (*al-rahīmān*) denota, según algunos autores, un atributo esencialmente femenino porque se deriva de la palabra semítica *rahīm*, referida a la matriz. El atributo de la misericordia es, en ese sentido, como una madre generosa que otorga sin cesar la existencia a todo aquello que es capaz de recibirla. Así pues, no se está hablando aquí del Dios de los filósofos, ajeno al acontecer general y particular e instalado en su torre de marfil metafísica, sino de un aliento compasivo y maternal que da origen una y otra vez a los seres y los acompaña en su devenir. La nueva creación es un canto a la intervención de lo divino en el tiempo.

También señala Ibn ‘Arabī que la expresión teofánica o manifestación continua de Allāh -es decir, no tal como Él es en sí mismo, sino tal como se muestra a los seres- es una de las causas de los cambios que percibimos en el cosmos y en nosotros mismos. Y así explica: «La raíz de este cambio es la divina autotransmutación [*teofanía*] en las formas mencionadas en el *Šaḥīḥ* [...] y, de ahí, sus palabras, “Cada día está en una nueva obra”, siendo esta obra todas las transformaciones que Él hace que ocurran en las cosas engendradas».¹³

Si el cosmos afronta modificaciones constantes también se debe a los efectos producidos en él por el nombre divino el «Tiempo».¹⁴ Tal como afirma un hadiz: *No maldigas el Tiempo porque Dios es el Tiempo*. Y explica el gran maestro andalusí que Allāh es un día único sin principio ni fin, sin noche

13 *Futūḥāt* III.198.28; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 100.

14 *Futūḥāt* III.315.11.16; en William C. Chittick, *ibid.*

ni día, pero las propiedades de los nombres y atributos divinos dividen ese día único en múltiples días, denominados por el Corán “Días de Dios” (C. 14:5). Tal como escribe en las *Futūḥāt al-makkiyya*: «Habiéndonos hecho saber que Él es el Tiempo, mencionó también que posee días. Estos son los “Días de Dios”, que adquieren su entidad debido a las propiedades de los nombres divinos dentro del cosmos. Cada nombre posee días, que son el tiempo de la propiedad regente de ese nombre. Pero todos son Días de Dios y diferenciaciones de la propiedad del Tiempo en el cosmos. Estos días se mezclan, interpenetran y cubren entre sí. Y a esto se debe la diversidad de propiedades que podemos apreciar en el cosmos en un mismo instante, la cual se deriva de la interpenetración, envoltura, transformación y repetición de esos días».¹⁵

Añadamos que la tarea inagotable de Dios es, en palabras del Šayḥ, la manifestación teofánica, y la de la cosa existente, cambiar de una experiencia a otra. Los que reconocen esto –escribe– son capaces de adorar a Allāh en todos sus estados y experiencias, y los que no, le niegan en todos los estados.¹⁶ En suma, esta perspectiva, que asevera que los cambios en el cosmos también nacen de un aspecto de lo Real (*al-Ḥaqq*) –y, más en concreto, de la faceta de Dios vuelta hacia las criaturas–, parece muy alejada de la idea de las filosofías esencialistas de que el ser es una entidad inmutable e incluso impasible.

CONSECUENCIAS DE LA NUEVA CREACIÓN

Y varias son también las consecuencias derivadas de esta cosmovisión dinámica en la que la supuesta continuidad de la existencia se nos revela, más bien, como una intermitencia, como una danza incesante entre el ser y la nada. La primera idea que se infiere de la inestabilidad ontológica de lo creado es que el cosmos y todo lo que contiene carece de substancialidad y es comparable, por tanto, a una fantasmagoría, un espejismo, una gota de rocío evanescente, como dirían los sabios budistas. El cosmos no es -como señala en ocasiones el Šayḥ- sino «imaginación dentro de imaginación».

Otro elemento destacable de este universo vacilante es que no cabe la inmovilidad en ninguno de los planos de existencia que lo componen, porque el cambio -explica Ibn ‘Arabī- es incesante tanto en este como en el otro mundo y «afecta a lo sensible y lo inteligible, lo manifiesto y lo no-manifiesto, lo visible y lo invisible».¹⁷ No hay animal, según él, que ejemplifique mejor la extrema mutabilidad del cosmos, y el hecho de que Allāh se encuentra cada día aplicado a una nueva obra, que el camaleón con sus continuas variaciones de pigmentación corporal. Un ejemplo evidente, al menos para físicos y microbiólogos, de este cambio inapelable es que, a cada momento, mueren y nacen miles de

15 *Futūḥāt* III.201.12; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 395.

16 William C. Chittick, *ibid.* p. 103.

17 *Futūḥāt* II.304.33; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 103.

.....

células en nuestro organismo, por no hablar del movimiento vertiginoso de las partículas atómicas y subatómicas de las que también estamos constituidos.

Además de lo dicho, debemos reseñar que, en este flujo y reflujo inagotable que constituye la realidad, no hay lugar para la repetición. En efecto, la perspectiva de que el universo, tanto en su totalidad como en sus partes constitutivas, es creado y recreado a cada instante, se complementa con la tesis fundamental de que esta creación nunca se repite, siendo única y singular cada vez. De ese modo, el atributo de la unicidad divina -o el hecho de que Dios es uno y único- se refleja también en la singularidad y exclusividad de cada fenómeno particular y de cada entidad concreta. Todo lo creado asume la cualidad de unicidad del Creador. Por eso, no cabe reiteración alguna en el despliegue de las manifestaciones teofánicas, de las que el cosmos, la naturaleza y todos los seres son evidencias palpables.

Cada detalle es único e insustituible; no existen dos piedras, ni dos iris, ni dos huellas, ni dos rostros, ni dos respiraciones que sean exactamente iguales. El cosmos es creado y recreado según la forma de Dios, y su forma -o manifestación teofánica- siempre es original. No puede sino dejarnos perplejos esta proliferación de diversidad espacio-temporal en una realidad postulada como única. Pero es precisamente, como decimos, el atributo de la unicidad divina la que contagia de singularidad y especial belleza a cada esfera de existencia, a cada momento del tiempo, a cada detalle insignificante de la vida.

Ibn ‘Arabī se remonta en este particular a Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996), quien declara que Dios no se muestra de igual manera a dos individuos diferentes, ni en la misma forma, dos veces, a la misma persona, aludiendo más en concreto al estado contemplativo de completa aniquilación del yo en el que se revela la verdadera naturaleza de la realidad. En este sentido, la experiencia de Dios alcanzada por el místico en un estado de conciencia acrecentado conlleva siempre la «aparición de lo radicalmente nuevo». La no repetición de las teofanías es una ley aplicable tanto al campo de los fenómenos externos e internos como a la experiencia o visión más o menos mediatizada de Allāh a la que acceden, de acuerdo al sufismo, determinados y excepcionales individuos. La rúbrica de la aparición divina es su primicia absoluta en cada manifestación.

La visión de la creación continua desmantela, asimismo, nuestra concepción habitual de la ley de causa y efecto, ya que Allāh interviene directamente en el cosmos. El pasado no determina el futuro, sino que lo radicalmente nuevo puede irrumpir en cualquier momento y experiencia. Tal como escribe el especialista francés Henry Corbin: «En el dominio de los fenómenos no hay más que *conexiones sin causa*, pues ninguno es causa del otro. La causalidad está íntegramente en los nombres divinos, en la renovación incesante, de instante en instante, de sus epifanías. La recurrencia de la creación consiste en la recurrencia de las epifanías. Así, la continuidad de un ser no depende de ninguna continuidad empírica de su persona; está íntegramente enraizada en su continuidad epifánica, en su *hecceidad*

eterna».¹⁸ (La expresión «*hecceidad* eterna» se corresponde a lo que los escritos akbaríes denominan «posibles», «entidades inmutables inexistentes» o la «nada susceptible de recibir el ser».)

Tampoco cabe, en una realidad siempre renovada y en perenne transformación, sino el abandono de toda certeza definitiva acerca de la naturaleza del mundo y de los seres que lo pueblan, tal como expresa Ibn ‘Arabī al principio del capítulo 123 de las *Futūḥāt al-makkiyya*, titulado precisamente de ese modo, el cual abre con la declaración de que «nada se repite en la existencia a causa de la divina infinitud».¹⁹ Nuestras percepciones y nuestros pensamientos apenas perduran un instante, y tampoco es posible encontrar estabilidad definitiva en el mundo exterior. Así pues, a la vista de la extrema fragilidad de la realidad empírica, ¿en dónde podríamos asentar nuestra certidumbre? La renuncia a cualquier esfuerzo por alcanzar la seguridad en este mundo -nos dice el gran maestro andalusí- es imperativa para el hombre y la mujer de conocimiento, quienes se hallan sumidos en estado de permanente perplejidad (*hayra*) ante la procesión ininterrumpida y la renovación constante de las teofanías.

¿Pero poseen alguna seña de identidad permanente los fenómenos y los seres? La respuesta akbarí sería que estos mantienen, en cualquier caso, su unidad e identidad originales, ya que todos los estados que en ellos se producen en momentos sucesivos están determinados eternamente por su propia situación primordial.²⁰ Esta situación primordial, objeto inmutable del conocimiento y el amor divinos, es nuestro estado original de inexistencia, el cual nunca abandonamos a pesar de nuestros aparentes avatares en el dominio de la manifestación. Todas las cosas son, en su inexistencia relativa, constantes en el conocimiento y el amor divino. Allāh, como proclama el Corán, lo abarca todo con Su ciencia y Su misericordia (C. 65:12; C. 7:156).

La declaración coránica “Todo perece salvo “Su” Faz” (C. 28:88) se hace eco de la misma situación precaria e inestable de lo creado al afirmar que, todo lo que es distinto a Dios, está destinado a extinguirse. No obstante, como cabe esperar, el gran Šayḥ hace gala de un peculiar análisis, más integral y esperanzador, de la palabra divina, advirtiéndonos de que el pronombre personal «su», en la cita anterior, no se refiere únicamente a la Faz de Dios, sino también a la verdadera faz de cada entidad, que es su realidad más profunda. Por eso, escribe: «La cosa es aniquilada en lo que respecta a su forma, pero no en lo que concierne a su auténtica faz, que no es sino el ser de lo Real a través del cual se manifiesta a sí misma».²¹ Esa realidad creadora que nos permite conocernos, pero de la cual no solemos ser conscientes, es, pues, nuestro único rostro perdurable.

18 Henry Corbin, *La imaginación creadora y el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Ediciones Destino, S.A., Barcelona, 1993, p. 235

19 *Futūḥāt*, caps. 122-123; en http://www.ibnarabisociety.org/articles/ibn-arabi-miraj-al-kalima.html#_ftn38

20 Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo: Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, Ediciones Siruela, Madrid, 1997, p. 235.

21 William C. Chittick, *op. cit.*, p. 102.

.....

No resulta sencillo apreciar la novedad impercedera de la creación porque esta tiene lugar, a cada instante, en lo que es, en apariencia, una sola realidad, aunque esta realidad, considerada en dos momentos sucesivos, no sea única ni igual a sí misma, sino tan sólo «similar» (*mītal*) a la anterior. El Šayḥ explica que esta similitud es un velo que nos impide percibir la verdadera naturaleza del cambio. Dado que un velo es algo que no nos deja ver la realidad tal como es, la siempre renovada similitud que gobierna el cosmos es un velo que nos impide constatar la realidad de la creación renovada a cada instante: «Este velo no es sino la similitud recíproca y el parecido mutuo. Si no fuese por ello, nadie albergaría dudas en lo que respecta a la nueva creación, que pertenece a Dios en el cosmos, en cada respiración y en cada tarea».²²

CORAZÓN, CREENCIA Y CREACIÓN

En el capítulo 12 de su *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engarces de las sabidurías*), Ibn ‘Arabī imprime al tema que nos ocupa un nuevo matiz al relacionar la doctrina de la nueva creación con tres elementos fundamentales en su visión del mundo: (1) el corazón del conocedor de Dios, (2) la estructura de las manifestaciones teofánicas y (3) la diversidad de creencias que los seres humanos albergamos acerca de la realidad. Pero vayamos paso a paso, siguiendo las indicaciones que el gran maestro andalusí nos proporciona en el mencionado capítulo.

La expansión y contracción del corazón y sus continuas fluctuaciones de estado en estado permiten vincular la etimología de la palabra «corazón» (*qalb*) con el término «cambio» (*taqallub*). La constatación, por parte del sabio, de la renovación permanente de la realidad es uno de los variados conocimientos que aporta la ciencia del corazón (*ḥikma qalbiyya*). El sabio conoce la transformación incesante de la creación a través de los cambios que experimenta su propio corazón. Sin embargo, cuando Ibn ‘Arabī nos habla del corazón no está refiriéndose al órgano corporal ordinario, como tampoco a ninguna instancia emocional, sino que le atribuye el significado circunscrito de puro receptáculo de la existencia o de engaste de la sabiduría, es decir, el emplazamiento en el que deben encajar perfectamente las revelaciones teofánicas, tanto en su acepción de concesión de existencia como de conocimiento. Según ‘Abd al-Razzāq al-Qāšānī (m. 1330), discípulo persa de segunda generación del Šayḥ *al-Akbar*, el corazón es una substancia luminosa que ocupa una posición intermedia entre el espíritu (*rūḥ*) y el alma (*nafs*). Es lo que nos permite realizar nuestra auténtica humanidad. Su faceta interior es el espíritu, y su vehículo exterior el alma, la cual está ubicada entre el corazón y el cuerpo físico.

El corazón del gnóstico por Allāh (*al-ḥarīf bi-Llāh*) –escribe Ibn ‘Arabī– procede de la misericordia divina, pero es más grande que esta porque contiene a Dios, mientras que Su misericordia no lo abarca. Y, como la declaración afirma que Su misericordia no lo contiene, la opinión habitual es que

.....

²² *Futūḥāt* IV.22.6; en William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, State University of New York Press, Albany (NY), 1996, p. 104.

Allāh puede ser agente, pero nunca objeto de misericordia. Sin embargo, una interpretación más sofisticada de la frase –señala nuestro autor– es que Allāh, por lo menos en lo que concierne a sus nombres y atributos, sí que puede ser objeto de misericordia, ya que Él se describe a sí mismo como poseedor del alivio derivado del hálito o suspiro, también llamado el Aliento del Todo-Misericordioso.

Para tratar de entender mejor lo que denotan estas palabras debemos referirnos de nuevo a los aspectos no-manifiesto y manifiesto, interior y exterior, de Dios. Si bien, en lo que respecta a tal como Él es en sí mismo, es independiente de los mundos y está más allá de toda relación o atribución, sin embargo, los nombres y atributos divinos (o lo que Él es para otros) requieren, para manifestarse, de las entidades que constituyen el cosmos. Y así prosigue diciendo Ibn ‘Arabī: «La Divinidad exige un ser que la reconozca y el Señorío un ser que le esté sometido porque, en ausencia de estos, estarían desprovistos de toda significación propia».²³ Por eso, mientras no se produce dicha manifestación, y en ausencia de sus correspondientes objetos, los nombres divinos se hallan en un estado de tensión primordial que sólo puede aliviar el suspiro compasivo del imperativo existenciador, haciendo que lo que es mera posibilidad se decante, al menos provisionalmente, del lado de la existencia.

De ese modo, el primer aspecto al que se concede alivio por medio de la exhalación del Aliento del Todo-Misericordioso es la esfera del Señorío divino y también el conjunto de sus nombres, y lo hace dando existencia al mundo que estos requieren para plasmar sus efectos. Por eso escribe: «Es desde este punto de vista que puede decirse que Su misericordia lo abarca todo y que incluso contiene a Dios», esto es, el Dios que puede ser concebido y designado, el Dios de los nombres que necesitan de sus correspondientes objetos para producir sus resultados,

Así pues, sin olvidar que, cuando nos referimos a la creación continua, estamos hablando también del proceso siempre renovado de las teofanías, y que estas son las modulaciones que adopta el Aliento del Todo-Misericordioso, Ibn ‘Arabī distingue, básicamente, dos tipos de teofanía: invisible y visible, en alusión a las palabras coránicas, “Él es conoedor de lo visible y lo invisible” (C. 13:9), también denominadas, respectivamente, «efusión santísima» (*al-fayḍ al-aqdas*) y «efusión santa» (*al-fayḍ al-muqaddas*). El gran maestro andalusí nos aclara de qué modo el corazón se adapta a ambas: «Puesto que las revelaciones teofánicas varían según la diversidad de las formas, el corazón se expande o contrae inevitablemente para adaptarse a la forma en que tiene lugar la teofanía, y no puede sino abarcar dicha forma. [...] Eso es lo contrario de lo que sostienen quienes aseveran que Dios se manifiesta según la predisposición del servidor. Esa doctrina no es la nuestra porque, en nuestra opinión, es el servidor el que se aparece a Dios de acuerdo con la forma en que Dios se le manifiesta a él».²⁴

23 Ibn Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam, Le Livre des chatons des sagesses*. Traducción, notas y comentario de Charles-André Gilis, Les Éditions Al-Bouraq, Beirut (Libano), 1999, p. 313.

24 *Ibid.*, p. 315.

Ibn ‘Arabī señala no sólo que Dios se aparece a su servidor, sino también que este se le revela a Él. La explicación hay que buscarla en los dos tipos de teofanía recién mencionados. El modo en que el servidor (la criatura) se aparece a Dios se refiere a la teofanía invisible -cuya naturaleza, nos indica, siempre es un misterio absoluto-, y es esta la que instaura las distintas predisposiciones de los posibles para recibir la existencia. La teofanía visible, por su parte, alude a la manera en que Dios se revela a su criatura y siempre está supeditada a la teofanía invisible, que es la que suministra el engaste en donde ha de encajar a la perfección cada modalidad de revelación teofánica.

La conjunción de ambos tipos de teofanía da lugar, en un proceso ontológico inagotable que no deja de ocurrir a cada instante, a la plasmación de las entidades concretas en la corriente del devenir. De nuevo, Abd al-Razzāq al-Qāšānī, refiriéndose al proceso de creación permanente, escribe: «El mundo entero cambia perpetuamente; y toda cosa se determina en cada momento con una nueva creación distinta a la que la determinaba un momento antes. Y, sin embargo, la realidad única a la que alcanzan todos estos cambios permanece por siempre inalterada. Ello se debe al hecho de que esta “realidad única” no es sino la realidad misma de lo Absoluto al adoptar la primera determinación [*es decir, la teofanía invisible que instaura las distintas predisposiciones de los posibles*], y todas las formas [*o las continuas teofanías y determinaciones*] son accidentes que se producen sucesivamente, cambiando y renovándose a cada momento».²⁵

La teofanía invisible instaura la predisposición y la capacidad del corazón para recibir el don de la existencia y el conocimiento, y una vez adquiere esta predisposición, emerge la teofanía visible. Es entonces -nos asegura Ibn ‘Arabī- cuando el Dios contemplado asume la forma del propio corazón, como una gema y su engaste, porque «el corazón y el ojo no contemplan nunca más que la forma, en Dios, de su propio credo. El “Dios” que profesa es aquel del que el corazón contiene la forma, el que se le ha manifestado y al que ha reconocido. El ojo no puede ver más que al “Dios de las creencias”».²⁶

En cuanto al Dios absoluto -o tal como Él es en sí mismo-, que está más allá de nombres y credos, aunque todos ellos en última instancia se refieran a Él, el Šayḥ escribe lo siguiente: «El Dios de las creencias está sujeto a ciertas limitaciones y es ese Dios el que está contenido en el corazón del servidor, puesto que el Dios absoluto no puede ser contenido por nada, siendo la misma esencia de todo y de sí mismo. De hecho, uno no puede decir siquiera que se abarca a sí mismo o que no lo hace».²⁷

Las fluctuaciones del corazón, de las cuales las transformaciones afrontadas por el cosmos y la pluralidad que adoptan las creencias no son sino el reflejo, se asientan -recordémoslo- en raíces divinas. Si las cosas cambian es porque la faceta manifiesta de Dios, aquella que es objeto de su

25 Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, p. 236.

26 *Le livre des chatons des sageses*, p. 316.

27 *Ibid.*, p. 713.

propia misericordia y está constituida por sus nombres, también cambia. Así, para fundamentar escrituralmente el hecho de que Allāh se viste con infinitos ropajes y relacionar, de paso, con la diversidad de las creencias las variaciones experimentadas por el corazón, el gran Šayḥ pone como ejemplo el hadiz recogido en el *Šaḥīḥ* de Muṣlīm.

El texto nos lleva al Día de la Resurrección, momento en el cual Allāh se manifiesta con distintas apariencias a diversos grupos de creyentes. Primero se transmuta (*taḥawwul*) en un tipo de forma que los integrantes de cada grupo son capaces de reconocer, momento en que responden afirmativamente a la pregunta de si acaso no es Él su Señor. Pero luego, se les aparece en una manifestación radicalmente distinta y son incapaces de reconocerlo, hasta que, por último, se les muestra en una forma de nuevo identificable.

Cuando se alce el velo -especifica Ibn ‘Arabī-, cada cual recibirá una revelación conforme a su credo. No obstante, también puede ocurrir que Allāh les muestre lo que no habían previsto, en cuyo caso contemplarán no ya el aspecto imaginado de su creencia, sino su verdadera forma, y de ese modo -nos dice- «lo que habían logrado anudar quedará desatado».²⁸ Se desvanecerá entonces lo que era mera creencia dejando paso a una ciencia obtenida por contemplación directa. Para el gran maestro, los términos árabes «nudo» (*‘aqd*) y «creencia» (*‘aqīda*) son sinónimos. Liberarse de los credos excluyentes que limitan nuestra visión de la realidad equivale, en este sentido, a desatar las constricciones conceptuales que intentan apresar el flujo de todo cuanto existe.

También cabe preguntarse por el lugar que ocupan, en este esquema general de las cosas, las llamadas verdades categóricas o los dioses implacables. Porque, si cada expresión de la verdad es continuamente nueva y diversa, nunca puede existir una misma percepción de esta para todos y cada uno de los seres humanos. Lo que llamamos «verdad» es algo vivo y, por tanto, también en perenne transformación.

El que constriñe la realidad de manera dogmática sólo es capaz de apreciarla en la modalidad que imponen sus condicionamientos sociales, culturales y personales, y la ignora en cualquier otro aspecto que no cuadre con su estrecha visión de las cosas. En cambio, quien procura no ceñir la realidad a la horma de sus creencias acierta a testificar la presencia de la verdad en las múltiples apariencias en que esta se diversifica. Sólo aquel que tiene abierto el ojo del corazón puede aceptar las expresiones variadas, y hasta contradictorias, con que nos obsequia la realidad. En cambio, las personas que se circunscriben exclusivamente al dictado de sus prejuicios ideológicos, profesan credos contrarios, detentan posiciones filosóficas contrapuestas y tratan de rebatirse unos a otros; desconocen que la amplitud de la realidad deja espacio para todos los credos, opiniones y visiones del mundo.

Sin embargo, no debemos identificar la posición de Ibn ‘Arabī sobre este particular con un relativismo a ultranza, sino más bien con la coexistencia del nivel absoluto de la realidad, inasequible a la visión

²⁸ *Ibid.*, p. 322.

.....

y el razonamiento ordinarios, y el nivel relativo en el que habitualmente nos movemos. Para el gran maestro andalusí existen, no cabe duda, las grandes verdades, pero están, por lo general, fuera del alcance del limitado aparato epistemológico humano y, probablemente, únicamente se revelen, siempre de manera parcial y continuamente renovada, a aquellos que pierden su propio rastro y olvidan hasta su nombre.

Ningún individuo ni sistema de creencias puede acceder a la realidad tal como es en su totalidad, sino tan sólo desde la perspectiva que le brinda su situación cognoscitiva particular. Se afirma, en términos teofánicos, que nadie ve a Dios tal como es, sino que tan sólo contempla el contorno de su creencia, la imagen de su fe, la forma, en definitiva, de su propio corazón, la cual no hace sino devolverle el reflejo de sus propios límites existenciales y cognitivos. El agua, como decía el sufí Muḥammad al-Ġunayd, adopta la forma y el color del recipiente que la contiene. Por ese motivo, expresa también Ibn ‘Arabī que el ser humano sólo puede llegar, a la postre, a conocerse a sí mismo, aunque este conocimiento, como sabemos, sea ilimitado e equiparable a un mar sin orillas.

Sólo la realidad conoce la realidad tal como es en su totalidad; únicamente Dios conoce a Dios tal como es en su plenitud, es decir, en sus aspectos no-manifiesto y manifiesto, interior y exterior, invisible y visible. No obstante, aunque restringidos, todos los credos y sistemas de pensamiento nos transmiten algo acerca de la verdad, si bien precisa el gran Šayḥ que todos ellos están acertados en lo que afirman por sí mismos, pero equivocados en lo que niegan de los credos contrarios. Por eso, escribe en uno de sus poemas: «Creo en todas las creencias»,²⁹ como también señala que debemos convertirnos en materia prima de todas ellas. La síntesis inteligente, que no el sincretismo, de todos los credos y sistemas de pensamiento, así como de aquello que está más allá de ellos, nos permitiría forjarnos una visión más integral de eso que se ha dado en llamar «Dios», «verdad», «realidad», etcétera. La verdad, como nos recuerda Rūmī en uno de sus poemas, es el espejo roto de la realidad. Sólo volviendo a reunir los trozos del espejo fragmentado será posible hacerse una idea más completa de ella.

Y ya en la conclusión del capítulo 12 del *Fuṣūṣ*, nuestro autor desciende a la arena del debate filosófico -recurriendo para ello a términos típicamente aristotélicos como los de substancia (*ḡawhar*) y accidente (*‘araḍ*)- para afirmar que, si bien su propia postura respecto a la nueva creación presenta ciertas similitudes con la posición «atomista» de la escuela *aš‘arī*, fundada en Bagdad por Abū al-Ḥasan al-Aš‘arī (m. 936), dicha corriente teológica no acierta a dar cuenta de todas las posibilidades encerradas en esta doctrina, además de que sus aseveraciones al respecto parten de la mera especulación filosófica y no están fundamentadas en la experiencia directa, obtenida en un estado de conciencia contemplativa profunda.

.....

29 *La taberna de las luces (Poesía sufí de al-Andalus y el Magreb)*. Selección, presentación y traducción de Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 2004, p. 24.

Una de las principales tesis propugnadas por la escuela *aš'arī* sostiene que el cosmos está constituido por sustancias inmutables (que ellos llaman «átomos») y por accidentes fugaces (las cualidades de dichos átomos), postulando que cada accidente tan sólo existe durante un breve instante para ser reemplazado al siguiente. Precisemos que tanto sustancia como accidente se refieren a las características más o menos estables de los fenómenos. Por ejemplo, en la frase «la flor es roja», el sustantivo «flor» desempeña el papel de sustancia, mientras que la función adjetival se corresponde con el accidente, ya que, sin dejar de ser flor, esta puede cambiar de color, tamaño, aspecto, etcétera.

Pero, en opinión del gran maestro andalusí, sostener la renovación de los accidentes sin postular igualmente la transformación de las sustancias es una perspectiva limitada del asunto porque ni sustancias ni accidentes difieren en lo que respecta a la incesante transformación a que se ven sometidos. Además, los *aš'arīes* postulan que una sustancia está compuesta por un determinado número de accidentes que, aun careciendo de existencia continua (pues son creados y destruidos a cada instante), producen algo que subsiste por sí mismo, con lo que la confluencia de elementos fugaces da lugar a estructuras permanentes, tesis notoriamente autocontradictoria incluso en el terreno estrictamente racional. Poco esencialista parece entonces una cosmovisión en la que, hasta la sustancia, refugio etéreo del ser impasible, está sometida a un continuo cambio.

La conclusión del Šayḥ es que todos los fenómenos y todos los seres aparecen y desaparecen en el seno de una misma realidad ilimitada que emerge, a cada instante, revestida con nuevos ropajes. La visión correcta a este respecto es, según él, la de quienes ven a Dios manifestándose con cada aliento, sin que se repita una sola manifestación (particular), y ven asimismo que cada manifestación da lugar, simultáneamente, a una (nueva) creación y aniquila otra.⁵ Las llamadas sustancias y accidentes no son sino modificaciones de un substrato último, mucho más profundo, que es el Aliento del Todo-Misericordioso. Si para los filósofos presocráticos, la sustancia primordial de la que están constituidas las cosas era el fuego, el agua, el aire o los átomos, y para Platón las ideas puras, para Ibn 'Arabī, es el Aliento del Todo-Misericordioso el que desempeña dicha función.

NUEVA CREACIÓN Y ACTOS CARISMÁTICOS

El maestro andalusí también vincula el concepto de nueva creación con los milagros o actos carismáticos (*karāmāt*) efectuados por los amigos de Dios, actos que la tradición sufi también denomina, estrictamente, «ruptura del hábito» (*ḥarq al-ḥāda*), lo que nos permite suponer que toda repetición -y más aún si es llevada al límite de la compulsión-, se opone al principio de renovación incesante de la creación. Las ideas de repetición y retorno se hallan, en árabe, estrechamente conectadas, pues la palabra «hábito» (*ḥāda*) se define como «lo que retorna». Pero Ibn 'Arabī va, como siempre, un paso más allá al precisar que, al menos desde un punto de vista último, resulta imposible la existencia del hábito, puesto que nada se repite y, por tanto, nada vuelve, sino que es creado de nuevo a cada momento.

Y, refiriéndose a los llamados vulgarmente «milagros», escribe: «La gente común los llama “actos carismáticos, “signos” y “rupturas del hábito”, pero se trata, más bien, del advenimiento a la existencia de las cosas engendradas (*kawāʾin*). La razón es que, en realidad, no existe el hábito porque no hay repetición; así que nada vuelve. A esto se refieren las palabras de Dios de que están confusos en lo que respecta a una nueva creación (C. 50:15). También nos dice que no saben que, a cada instante, se produce una nueva creación, de modo que lo que ven en el primer instante no es idéntico con lo que ven en el segundo, estando equivocados a este respecto. De ahí que no haya retorno, dado que no hay ruptura. Este es el modo en que perciben la situación los Verídicos entre las Gentes de Allāh [...] Porque es a través de esto que las criaturas son por siempre y perpetuamente pobres, mientras que lo Real es el Creador y el Preservador de su existencia. La existencia de la criatura perdura debido a la nueva creación que Él produce en ella para que permanezca».³⁰ Podríamos deducir, a la luz de lo inmediatamente dicho, que Ibn ‘Arabī, un hombre inmerso en una vida prodigiosa, no creía en los milagros, o bien que, para él, el único acto merecedor de portar ese nombre es el que trae a los seres a la existencia.

Los comentarios que nos brinda sobre una de estas rupturas de la realidad habitual, llevada a cabo por uno de los genios que servían a Salomón, pueden arrojar algo de luz sobre la relación de este tipo de actos carismáticos y la perspectiva de la nueva creación. El Corán recoge (en 27: 38-40) que, cuando Bilqīs, la legendaria reina de Saba, fue a visitar a Salomón, uno de los genios que estaban al servicio de éste «transportó» (o, más bien, materializó) el trono de la reina, desde su ubicación original, hasta el lugar donde se encontraban. Pero, según apunta nuestro autor, no se produjo, en este caso, un movimiento real del trono desde su emplazamiento original, sino tan sólo «una desaparición y un retomo a la manifestación de un modo del que nadie es consciente, excepto quienes están dotados de conocimiento, y que se halla indicado en la palabra coránica, “Están confundidos en lo que respecta a una nueva creación” (C. 38:30), lo cual quiere decir que no hubo un lapso de tiempo en el que dejasen de ver lo que estaban viendo. Si es como decimos, entonces, el momento de su desaparición de su lugar original coincide con el momento de su presencia con Salomón, en virtud de la renovación de la creación mediante las respiraciones. Nadie tiene conocimiento de este decreto; nadie es consciente en sí mismo de este hecho, de que con cada respiración, él es y, sin embargo, llega a ser de nuevo».³¹

El poder generador del imperativo «¡Sé!», que permite al sabio participar del proceso creador fundiendo su acción con la obra divina, es uno de los carismas más elevados a los que acceden los amigos de Dios; según se dice, el mismo Salomón (y al parecer también algunos de quienes le acompañaban) disfrutaba de él. Esta categoría de santos es capaz de utilizar su «energía espiritual» (*himma*) para traer a la existencia lo que requiera cada momento.

30 William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, State University of New York Press, Albany (NY), 1998, p. 99.

31 *Le livre des chatons des sagesses*, pp. 447-448.

Asimismo, de acuerdo a los hadices, todas las personas que entren en el Paraíso alcanzarán este mismo poder, lo que ayuda a entender el sentido de las aleyas coránicas que aseguran que obtendrán, en el más allá, todo cuanto deseen.

Creación y destrucción, aparición y desaparición, no acaecen en momentos temporales sucesivos sino en el mismo instante. Y escribe el Šayḥ: «Todas las formas del cosmos son relaciones y estados que no son ni existentes ni no existentes. Aunque son testificadas en un sentido, no lo son en el otro. El momento de aniquilación de las formas coincide con el momento de su *wuğūd* (existencia). Dicho de otro modo, la descomposición es idéntica a la creación de nuevas formas; no es que, después de la descomposición, lleguen de nuevo otras». ³² Debemos reparar imperiosamente, en la cita anterior, en la ilustrativa frase «las formas del cosmos son relaciones y estados que no son existentes ni inexistentes», una evidencia más de que Ibn ‘Arabī no profesa filosofía esencialista alguna y de que, para él, todos los fenómenos externos e internos son más procesos que entidades sólidas y permanentes, mientras que su afirmación de que son al unísono existentes e inexistentes lo sitúa fuera del marco de referencia de la lógica aristotélico-racionalista.

Salvando todas las distancias filosóficas y geográficas posibles, la coincidencia del momento de emergencia y desaparición de los fenómenos, es decir, el hecho de que no se esté hablando de dos instantes sucesivos, sirve al budismo -que también es una tradición espiritual no esencialista- para postular la doctrina de la llamada iluminación abrupta o instantánea, la noción de que el pleno despertar es asequible aquí y ahora. Sostiene un texto de esta tradición: «Por el mismo hecho de que los pensamientos emergen y se disuelven exactamente en el mismo momento, la iluminación existe a cada instante [...] Iluminación instantánea significa que, a cada instante, podemos iluminarnos, si somos, en ese momento, conscientes de la verdadera naturaleza de la realidad». ³³

IMAGINACIÓN, ACCIÓN Y CREACIÓN

Ibn ‘Arabī lleva hasta sus últimas consecuencias la filosofía del acto de la que venimos hablando porque, como hemos visto, desde la perspectiva de la nueva creación, nada empieza ni conserva su existencia como una realidad constituida, sino que requiere, para ello, la intervención constante del divino acto creador. El principal empeño del Šayḥ se cifrará entonces en mostrar de qué modo el ser humano puede participar en la perenne eclosión del mundo, en la actividad inagotable de aquello que no deja de crear y está, a cada instante, ocupado en una nueva obra. De lo que se trata es de completar la creación, pues esta no concluye hasta que el individuo reconoce la presencia de Dios en sí mismo y en todas las cosas.

32 *Futūḥāt* II. 682.20; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 58.

33 Karmapa IX, *El mahamudra que elimina las tinieblas de la ignorancia*, Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala (India), 1981, p. 117.

El ser humano -nos comunica- no puede, en su estado de conciencia habitual, conocer a Dios más que a través de los signos que dejan los actos divinos, pues son estos signos los que remiten al acto que los ha creado.³⁴ Además, ese acto creador procede, como ya hemos señalado, de una fuente que trasciende al ser y siempre aparece de un modo radicalmente nuevo: es único cada vez y único para cada criatura. Ibn ‘Arabī ubica al ser humano en el centro de esta relación privilegiada con lo divino, en la que debe cobrar conciencia, a la postre, de que sus propios actos son los actos de Dios porque, como reza el Corán: “No hay fuerza ni poder salvo Allāh” (C. 18:39). Y ese poder no sólo reside en lo más profundo de los actos humanos, sino que es también, como nos informan las correspondientes aleyas, el que decide la vida y la muerte para hacer renacer a los hombres en un estado que desconocen, el que siembra las cosechas, hace descender el agua no salobre de las nubes y crecer el árbol que proporciona su leña para el fuego, invitando todo ello a glorificarle (C. 56:57-74).

La confluencia del acto divino y el acto humano constituye la primera etapa del proceso de aniquilación (*fanā*) del individuo en lo Real, pues según expresa: «Todo lo que es distinto de lo Real, tal como es en sí mismo, es imaginación interpuesta y sombra evanescente. Ninguna cosa engendrada, ya sea espíritu, alma o algo distinto a Dios -quiero decir tal como Él es en sí mismo- permanece en un mismo estado en este mundo, en el más allá o en lo que se ubica entre ambos, sino que afronta, por el contrario, un cambio constante y perpetuo de forma en forma. La imaginación no es sino esto [...] Así, el cosmos sólo deviene manifiesto dentro de la imaginación y, por tanto, es y no es. Entre las cosas que confirman lo que acabamos de mencionar está la aleya siguiente “Cuando lanzaste la flecha, no eras tú quien lanzaba, sino Allāh” (C. 8:17), en donde niega la misma cosa que acaba de afirmar. Dicho en otras palabras, imaginabas que eras tú quien lanzó la flecha, pero no hay duda de que fue Él quien la lanzó [...], es decir, te manifestaste, oh Muhammad, en una de las formas de Dios y, por consiguiente, tu disparo acertó en la diana de una manera en la que ningún otro mortal acierta en ella».³⁵

Por otro lado, si todos nuestros actos pertenecen a Allāh -o, tal vez, debiéramos decir mejor los actos de los enviados, profetas y amigos de Dios que han renunciado a cualquier vestigio de voluntad personal y reconocido plenamente la preeminencia del poder divino-, entonces, ninguno de esos actos, incluso aquellos que consideramos negativos, merece ser censurado de un modo absoluto. En el más allá, nos advierte el Šayḥ, cuando la persona deje de estar sometida al imperio de la Ley exterior, verá que todos los actos considerados negativos eran, en realidad, positivos desde el punto de vista divino, aunque no desde el punto de vista humano. Este es, según nuestro autor, uno de los significados de la sentencia coránica, “Allāh cambiará sus malas obras en buenas” (C. 25:70), que glosa del siguiente modo: «Este versículo significa que considerarán el bien exactamente como habían considerado el mal. Antes, su bondad se había visto ocultada por los decretos de la Ley pero, cuando alcancen el lugar de la abolición de los decretos de la Ley, es decir, el más allá, y se alce el velo, verán el bien que

34 Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 47.

35 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 118.

encerraban todas sus obras y se les revelará que el que actuaba era Dios y ningún otro. Así pues, los actos pertenecían a Dios, cuyos actos son completamente perfectos en su bondad, sin rastro de defecto ni fealdad alguna. La maldad y la fealdad fueron atribuidas a dichos actos, no a causa de las entidades de estos, sino debido a su oposición a los decretos de Dios». ³⁶ Dicho de otro modo, las acciones en sí mismas no son buenas ni malas; sólo adquieren ese matiz con relación a la Ley.

La imaginación, el más amplio de los seres creados por Allāh y el principal intérprete de los signos que Él ha esparcido en el cosmos, es el intermediario privilegiado entre ser y acto. La imaginación es portadora de existencia; no sólo es una realidad psicológica, sino también ontológica, pues es imaginándolo como Dios crea y recrea, sin descanso, los universos. La función suprema de la imaginación es, en el ámbito humano, hacer del mundo, de los demás y de uno mismo un lugar de revelación teofánica, un escenario, lo más desnudo posible, en el que acoger los rasgos de los nombres divinos o, si se prefiere, los atributos de la existencia. Todas las funciones del alma, al igual que todas las ciencias y ramas del saber, tienen como objetivo último, según la opinión de los sabios islámicos tradicionales, confluir en el reconocimiento de la unidad y presencia de Allāh y en la constatación directa de la novedad absoluta de sus expresiones teofánicas. Imaginar, en el sentido akbarí del término, consiste en hacer que Dios se manifieste en el mundo y también en uno mismo. Es necesario que Dios nazca en nosotros, afirmaba el místico alemán Ángelus Silesius (m. 1677). La única prueba de Dios, si es que esta fuese necesaria, consiste en asumir activamente su presencia, en mostrar que se crea en nosotros, porque, tal como escribe Ibn ‘Arabī: «Al conocerlo, le damos existencia». ³⁷

Imaginar, entonces, implica -tomando prestada la expresión de Henry Corbin- «teofanizar» la realidad, devolverle su carácter divino o percibirla, en palabras de los sabios budistas, como si fuese un *mandala*, un reino puro de existencia. Este es, sin desmerecer otros cometidos vinculados a las múltiples facetas de la creatividad humana, la función suprema de la imaginación en tanto que facultad anímica. Teofanizar la realidad supone descubrir la belleza y el amor escondido en cada mirada, en cada rostro y en cada situación. Imaginar la realidad, como dirían también los sabios budistas, es un movimiento del alma que responde a la naturaleza más profunda de las cosas. Dado que todos los seres poseen la naturaleza búdica o el despertar primordial, visualizarse como un buda o un ser iluminado, que es el proceso habitual seguido en la tradición budista tántrica, no es vana autosugestión, sino un método psicoespiritual que permite, a través del uso de imágenes, símbolos y otros soportes mentales, contactar con la realidad más profunda, si bien no siempre aparente, del individuo.

De modo parecido, constatar la presencia de Dios en todas las cosas y en todos los seres -nos dirían, por su parte, los sabios sufíes- tampoco es una actividad desbocada de la fantasía, sino que responde a una visión muy concreta de la realidad, una visión que proclama que, allí donde nos volvamos,

36 *Futūḥāt* III.403.21; en William C. Chittick, *ibid.*, p. 208.

37 Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 130.

encontraremos la Faz de Allāh o que Él está más próximo a nosotros que nuestra vena yugular. La realidad está en creación permanente y, en ese reconocimiento de la presencia divina en todos los seres y en cada dirección de la mirada, el ser humano se convierte en partícipe de esta efervescencia creadora. Este reconocimiento primordial es, precisamente, la finalidad última de la creación y la ciencia en la que convergen todas las ciencias.

Y, frente a quienes mantienen que la multiplicidad es imperfecta, y que es, por tanto, mejor asentarse en la estabilidad y la unidad, el gran Šayḥ define la auténtica perfección como la «estabilidad en la diversidad» (*al-tamkīn fī l-talwīn*), lo que pasa, según él, por convertirse en testigo perenne de la creación renovada a cada instante. La cuestión estriba entonces en descubrir la unidad dentro de este proceso universal de transformaciones caleidoscópicas y, para ello, el sabio debe aplicar el doble ojo que contempla por igual lo absoluto y lo relativo, la unidad y la diversidad.

Ver con dos ojos significa percibir simultáneamente con el ojo de la razón, que declara que Dios es incomparable a ninguna cosa, y con el ojo de la imaginación, que nos asegura que Él está latente en cada una de ellas. Con un ojo, el sabio contempla la unidad, y con el otro, la multiplicidad; un ojo percibe el ser, y el otro el no-ser, sin que la visión de una dimensión empañe la percepción de la otra. Y nos dice Ibn ‘Arabī: «Lo Real es pura luz, mientras que lo imposible es pura oscuridad. La luz nunca puede transformarse en oscuridad, ni la oscuridad en luz. La creación es un *barzah* entre luz y oscuridad, que no está, en esencia, cualificado ni por la una ni por la otra, sino que es un *barzah* mediador que reúne propiedades de ambos aspectos. Esa es la razón de que se haya asignado al ser humano dos ojos y se lo haya guiado por dos vías, ya que el ser humano existe entre ambos senderos. A través de uno de los ojos y de los senderos acepta la luz y la contempla en la medida de su preparación; y a través del otro ojo y del otro sendero, contempla la oscuridad y se vuelve hacia ella. Pero el ser humano no es, en sí mismo, ni luz ni oscuridad, ya que no es existente ni no-existente. Es el firme obstáculo que evita que la luz pura disipe la oscuridad y que impide, asimismo, que la oscuridad pura prevalezca sobre la luz. Él recibe de ambos lados a través de su propia esencia, y adquiere, a través de esta recepción, la luz mediante la cual es descrito como “existente” y la oscuridad mediante la que es descrito como no-existente».³⁸

Y, en otro texto sigue explicando: «Dios dice, “¿No les hemos dado dos ojos?” (C. 90:8). Un ojo es para percibir aquello que afronta la transmutación, mientras el otro sirve para percibir la transmutación misma [...] Cada ojo tiene un sendero. Así pues, distingue a quién ves y lo que ves. Por ese motivo, es correcto decir, “Cuando lanzaste la flecha, no eras tú quien lanzaba, sino Allāh” (C. 8:17). El ojo a través del cual percibes que es Allāh el que lanza es diferente del ojo mediante el cual percibes que el lanzamiento pertenece a Muhammad. La imaginalización y la asunción de formas imaginales no es sino esto...»³⁹

38 *Futūḥāt* III 274.28; en William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, p. 362.

39 *Futūḥāt* III.470.26; en William C. Chittick, *ibid.*

LA RENOVACIÓN DEL SENTIDO

La nueva creación también nos remite, en la tarea de aplicar la imaginación a la exégesis del libro sagrado, a la renovación permanente de los significados que debe acompañar a cada nueva lectura del Corán. Ibn ‘Arabī llega a afirmar que, si no captamos un nuevo sentido cada vez que leemos el texto, es que no estamos leyéndolo correctamente, porque «El Corán es perpetuamente nuevo para aquellos que lo recitan».⁴⁰ El gran Šayḥ insiste, en diferentes instancias, en la idea de la renovación permanente de los sentidos implícitos en el discurso coránico. Así nos dice: «Si bien [el Corán] descendió al corazón de Muhammad, no cesa de descender al corazón de los fieles de su comunidad hasta el Día de la Resurrección. Su descenso a los corazones es siempre nuevo porque la Revelación es perpetua».⁴¹ Esta noción de movimiento incesante del mensaje divino refuerza la tesis de que el islam es una cosmovisión no esencialista que sitúa la acción por encima del ser imperturbable y de las esencias imperecederas.

Pero las aleyas de Dios no se encuentran contenidas solamente en el Corán, sino que cada fenómeno, en el exterior y el interior del ser humano, es una aleya, un signo, un dedo que apunta hacia el acto creador del que proceden todas las cosas. El mundo y el alma se transforman así en horizontes, en vastos libros que debemos escrutar para identificar en ellos los signos reveladores de los actos divinos. En el contexto de la creación recurrente, cada nueva lectura, tanto de libro sagrado como de los textos de la vida y el alma, debe aportar una renovación incesante de su significado.

Este presente atemporal, esta realidad abierta y esta revelación en curso suponen que el Corán, como escribía Sohrawardī, ha sido revelado personalmente para cada uno de nosotros. El libro sagrado pasa a ser, de ese modo, la recitación de nuestra vida individual y de nuestro propio itinerario espiritual. Las virtudes de los profetas reseñados en el texto se convierten en las cualidades de las diferentes etapas espirituales que atraviesa nuestra propia existencia (es decir, el Moisés de tu ser, el Jesús de tu ser, el Abraham de tu ser, etcétera, como los denomina el místico persa). Sus aleyas son atemporales porque se adaptan a cada situación concreta y circunstancia individual; y su lectura se convierte, en suma, en una revelación siempre renovada en la que Dios se dirige específicamente a cada lector.

El islam es una revelación abierta y personal en el sentido de que cada individuo se ve conminado a dar sentido al mensaje coránico. No valen las interpretaciones ajenas, y de ahí la declaración, efectuada por Sohrawardī, de que debemos considerar que el Corán ha sido escrito para cada uno de nosotros. No tenemos por qué aceptar la interpretación de ninguna otra persona o grupo.

40 *Futūḥāt* III.93-94; en Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, The Book, and the Law*, Albany (NY): State University of New York Press, 1993, p. 25.

41 *Futūḥāt* III, p. 108; en *Ibid*, p. 140.



CONCLUSIÓN

El islam entonces -al igual que el resto de tradiciones abrahámicas- no es una filosofía del ser desgajado de la acción, y nos transmite, en consecuencia, una visión del mundo que parece, en ocasiones, conmoverse hasta pulverizarse bajo la marcha inexorable del cambio. No son pocas las referencias coránicas a la inestabilidad de lo que creemos sólido y firme, como cuando declara, por ejemplo: “Si hubiera un Corán en virtud del cual pudieran ponerse en marcha las montañas” (C. 13:31); así como: “Las montañas en movimiento serán espejismo” (C. 78:20); y de nuevo: “Cuando las montañas sean puestas en marcha” (C. 81:3).

Hemos visto que las filosofías esencialistas tratan de cosificar el flujo viviente de la realidad y conciben el ser -y, por ende, a Dios- como un ente supremo inmutable reinando sobre otros entes. También hemos visto de qué modo las filosofías del acto, representadas por las tradiciones proféticas de las que el islam es el último representante histórico, nos brindan una visión dinámica de la existencia en la que todo se halla sometido a una transformación constante cuyo motor primordial es el deseo del Dios oculto de llegar a ser conocido, el anhelo del Dios innombrable por ser nombrado, el afán por limitarse de la existencia ilimitada, el amor de la unidad hacia la multiplicidad.

Todo, según el islam, se halla en viaje o en movimiento perpetuo: la revelación divina está en permanente descenso hacia los seres humanos, los seres humanos en ascenso perenne hacia Dios, los nombres divinos siempre a la busca de sus objetos correspondientes, el alma en marcha irrefrenable hacia el más allá y, una vez ahí, camino de la Resurrección, y todo ello, además, sucede mientras la realidad es creada y recreada a cada instante. La verdad es que esta parece, insistamos en ello, una visión del mundo muy poco substancialista e inmovilista.

Desde el punto de vista estricto de la supervivencia biológica, el cerebro se basa, para tomar sus decisiones, en lo conocido y suele soslayar las diferencias para agilizar sus respuestas y economizar energía. Pero lo que aquí se propone es una manera de ver las cosas que desafía a la razón y el sentido común. Se trata, ni más ni menos, que de descondicionar la conducta, las emociones y hasta la conciencia de todos los hábitos y actos repetitivos que nos ayudan a sobrevivir porque simplifican nuestras actividades pero que, convertidos en rutinas, nos apresan en la jaula cómoda y segura de lo conocido.

«Señor, incrementa mi ciencia», reza una conocida imprecación profética porque, en el ámbito de la nueva creación y viviendo siempre en un mundo recién estrenado, resulta imposible para el sabio dejar de aprender. A ello debemos añadir que esta realidad en extremo mudable le enseña a no depositar su confianza en falsas certezas y que, excepto Allāh, nada le inspira seguridad.

Escribe Ibn ‘Arabī que, además de su total disposición al aprendizaje, otra de las cualidades que distinguen a los amigos de Dios más elevados, no sólo de las personas ordinarias, sino también del resto de los santos, es su percepción directa y su comprensión diáfana de la transformación continua a que

se ven sometidos tanto el mundo exterior como nuestra vida interior. Y, en ese sentido, señala: «Entre los servidores de Dios están aquellos que saben que afrontan un cambio constante a cada instante y los que no lo saben. Tanto el polo muhammadí como los «solitarios» (*afṛād*) afrontan dicha fluctuación con pleno conocimiento, en cada respiración, del mismo modo que cada criatura de Dios afronta un cambio de estado con cada respiración. De ahí que esas personas sean superiores tan sólo en lo que respecta a su conocimiento de qué es lo que experimenta el cambio, pero no a causa del cambio mismo, pues este impregna el cosmos».⁴²

Los *afṛād* son, de acuerdo al maestro andalusí, la más alta categoría de los amigos de Dios, y según nos revela la cita anterior, percibir de modo claro y evidente, hasta en su más mínimo detalle, el cambio constante de todas las cosas es uno de los conocimientos que les aporta su condición espiritual, ya que constatar el paso del tiempo y el aspecto más patente de la transitoriedad es una percepción accesible al común de los mortales. Los *afṛād*, llamados también muhammadíes perfectos y gentes de Yaṭrib (en referencia a Corán 33:13: «Oh, gentes de Yaṭrib, no tenéis ningún lugar en el que permanecer. Volved, pues»), han trascendido todas las etapas espirituales y ya no tienen ninguna estación en la que asentarse, ninguna experiencia espiritual o de otro tipo a la que aferrarse. De ellos escribe: «Sabe que la trascendencia de todos los estados y estaciones es una de las características de los muhammadíes, que pertenece tan sólo a las Gentes de la Cortesía, aquellos que se sientan con lo Real en las alfombras del temor reverencial y la intimidad. Ellos están perpetuamente en equilibrio, fijación y reposo. Sin embargo, se mueven velozmente, en su dimensión interna, con cada respiración. [Y concluye mencionado el texto coránico que hemos citado al principio] “Verás pasar las montañas, que tú creías inmóviles, como pasan las nubes” (C. 27:88)».⁴³

En su visión abierta de la realidad, la doctrina de la nueva creación nos transmite la esperanza de que no estamos condenados a repetir nuestro pasado, ni en un sentido individual ni colectivo, y de que siempre existe la posibilidad de la irrupción de lo radicalmente nuevo en nuestra historia social y personal. El mundo y las vidas de los seres humanos son una obra inconclusa. Corresponde, pues, a cada uno de nosotros, y en la medida de la capacidad de nuestra imaginación consciente, darle el toque final. Y no hay mejor desenlace, insistiendo en lo dicho, que llegar al reconocimiento de la presencia divina en todos los seres y en todas las cosas.

Y, a propósito de considerar nuestra vida como una obra por culminar e insistiendo en la visión de la existencia como un relato abierto que debemos ir construyendo con el máximo de coherencia y belleza que esté en nuestra mano, nos aconseja Ibn ‘Arabī en las últimas páginas de las *Futūḥāt al-makkiyya*: «Los seres humanos son, todos ellos, únicamente una historia; sé tú, pues, la mejor de las historias posibles».⁴⁴

42 *Futūḥāt* IV 78.27; en William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 377.

43 *Futūḥāt* II 386.19; en *ibid.*, p. 379.

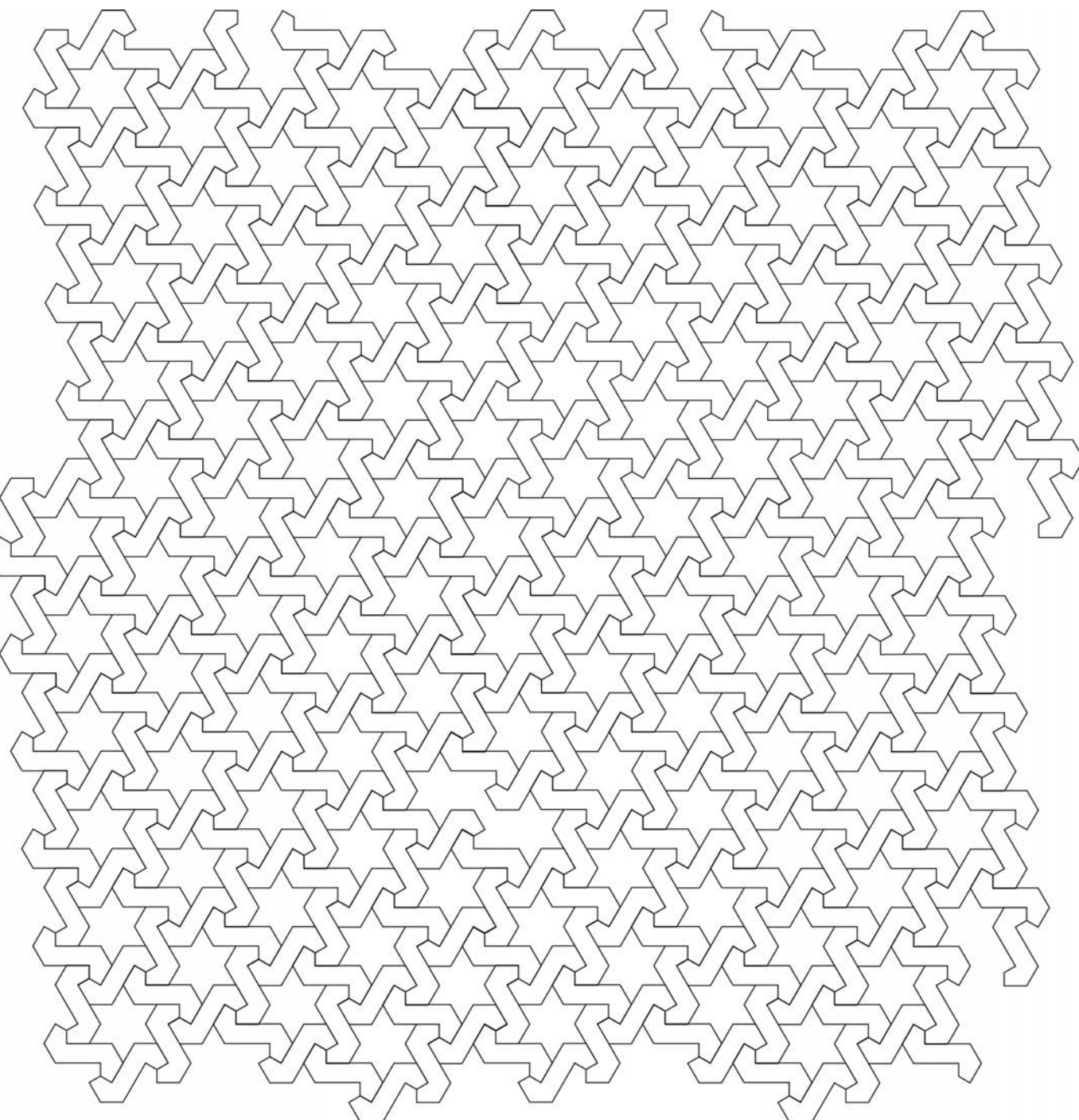
44 *Futūḥāt* IV, p. 551; en James W. Morris, “«La vida es sueño»: Los misterios del cine divino en Ibn ‘Arabī”, *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn Arabi*, n° 2, Murcia, 2015, p. 27.

.....

**IBN 'ARABĪ Y EL PAPEL DE LA LITERATURA EN EL SUFISMO:
UN ANÁLISIS DE SU OBRA
“LA DISERTACIÓN DE LOS PIADOSOS”**

Gustavo C. Bize

Universidad de Tres de Febrero, Buenos Aires - NDO



1. INTRODUCCIÓN: IBN ‘ARABĪ Y SU OBRA

Nacido a mediados del siglo XII, en aquella Murcia andalusí tan distante –en todos los sentidos– de las legendarias capitales orientales de la espiritualidad y la cultura islámicas, nada permitía suponer que Ibn ‘Arabī¹ se convertiría en la figura bisagra del sufismo: su más preciso tratadista y su metafísico más profundo y universal, marcando con su obra y su doctrina un antes y un después en la espiritualidad del Islam.

No hablaremos de la vida del Šayḥ, ya otros lo han hecho exhaustivamente², solo nos referiremos al *leitmotiv* de su obra, y a la presencia en ella de un libro singular que no ha despertado el interés que merece.

Comencemos diciendo que los estudios sobre el legado akbarí se han multiplicado en las últimas décadas en occidente, sobre todo en torno de su doctrina metafísica y espiritual así como sobre su influencia en otros autores³. Asimismo han ido apareciendo más traducciones de sus obras a lenguas europeas, el español entre ellas –en este caso no tanto como sería de desear⁴. En síntesis, el interés por Ibn ‘Arabī no hace más que aumentar.

1 Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-‘Arabī al-Ṭāṣī al-Ḥātimī (Murcia 1165 - Damasco 1240), conocido sobre todo por su *laqab* Muḥyiddīn, y por otros como al-Šayḥ al-Akbar (el más grande maestro) o al-*Kibrīt al-Aḥmar* (el azufre rojo), entre varios más.

2 Sobre la vida de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y sus proyecciones antiguas y actuales, hay dos libros ineludibles: Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, París, 1989 (trad. al español: *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996); y Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The spiritual life and thought of Ibn ‘Arabī*, Anqa Publishing, Oxford, 1999.

3 Esto merced a la labor de varios especialistas que se han dedicado al estudio de Ibn ‘Arabī (tanto de su vida como de su obra y doctrina, y de la influencia que esta última ha ejercido), como M. Chodkiewicz, W. Chittick, D. Gril, C. Addas, S. Hirtenstein, P. Beneito y tantos otros. Una visión panorámica de la importancia de los estudios sobre Ibn ‘Arabī puede obtenerse visitando la página web de la Ibn ‘Arabī Society (www.ibnarabisociety.org/index.html), donde hay un índice de artículos por autor que es una muestra representativa de la producción erudita sobre el tema. Asimismo, allí puede verse el índice de los 56 números del *Journal* de la institución (con mucho material disponible *on line*), que se publica desde 1982. En la página de la Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Society Latina (ibnarabisociety.es/) pueden encontrarse también muchos de esos mismos artículos traducidos, y otros de especialistas del ámbito hispanoparlante.

4 La situación, no obstante, es mucho mejor que aquella que –con cierta nostalgia– recordamos de cuando –hace treinta y cinco años– empezábamos a conocer a Ibn ‘Arabī a través de los trabajos de Asín Palacios, ilustre arabista y pionero en estos temas –con cuyas teorías nos animábamos a disentir con ímpetu juvenil–, y a quien tanto debemos. Sin ir más lejos, por su entrañable *Crestomatía de árabe literal*, que en una edición de 1959 nos regalara un amigo a comienzos de los 80, y que nos ha acompañado desde entonces, primero en el aprendizaje y luego en la enseñanza del árabe clásico. Asín Palacios incluye en esa *crestomatía* una breve historia del *Rūḥ al-Quds* (*Epístola sobre el Espíritu de la Santidad*), y fue el primer texto original en árabe que conocimos y traducimos de Ibn ‘Arabī.

La extensa producción escrita del Šayḥ al-Akbar, alrededor de 350 títulos, todavía no ha sido delimitada con precisión pese al enjundioso y pionero trabajo de Osman Yahya realizado hace ya más de cincuenta años⁵. La mayoría de sus obras todavía permanecen como manuscritos distribuidos en bibliotecas y museos de Europa y el Próximo Oriente, relativamente pocas han sido impresas o cuentan con ediciones críticas⁶. No obstante esta situación puede decirse que ya tenemos una idea de cuáles son los libros –y los temas– más importantes de esa ingente producción literaria⁷.

Clasificar temáticamente una obra específica de Ibn 'Arabī suele ser una tarea ardua, como ya lo señaló O. Yahya en su *Histoire*:

Una tentativa de clasificación por materias de las obras de Ibn 'Arabī de manera sistemática y racional es harto difícil. En efecto: nuestro autor no se ocupa jamás en una misma obra de un tema determinado sino de una multitud de cuestiones sin ilación lógica. Tratamos con una personalidad singular donde el metafísico, el místico y el poeta se confunden.⁸

Pero eso no nos impide afirmar que los temas que aborda el Šayḥ al-Akbar en sus escritos son los de un espiritual bien educado en su fe y embebido en su cultura. En primer lugar las ciencias de la fe (*ulūm al-dīn*), que incluyen las tradiciones proféticas, la exégesis coránica, la teología racional y dogmática (*kalām*) y el derecho (*fiqh*)⁹. En segundo lugar, las ciencias de la vida espiritual, ante todo la ética (*ilm al-aḥlāq*), y luego las ciencias de los estados y las estaciones (*al-aḥwāl wa-l-maqāmāt*), de los conocimientos gnósticos (*al-ma'ārif*) y los secretos divinos (*al-asrār al-ilāhīya*). Naturalmente, las ciencias de la vida espiritual dependen más de la realización personal del místico que del aprendizaje que puede obtenerse de los libros y los especialistas como en el primer caso.

5 Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*. Étude critique, Institut Français de Damas, Damasco, 1964.

6 Algo más de 70 libros de Ibn 'Arabī han sido impresos (en su lengua árabe original) según indica O. Yahya (*op. cit.*, p. 699), y creemos que poco se habrá agregado en las últimas décadas. Sí han crecido sin cesar las traducciones de sus libros a lenguas europeas, así como de fragmentos de su obra cumbre (y la más extensa), *al-Futūḥāt al-Makkīya*. Una evolución sobre la impresión de obras del Šayḥ en los siglos XIX y XX puede verse en el artículo de Martin Notcutt: "Ibn 'Arabī in print", en *Muhyiddin Ibn 'Arabi - A Commemorative Volume*, Element (for The Ibn 'Arabi Society), Dorset, Gran Bretaña, 1993, pp. 328-339.

7 S. Hirtenstein, en el Apéndice 1 de su obra ya citada, nos ofrece una lista de 30 obras importantes de Ibn 'Arabī, todas ellas impresas, algunas traducidas, con una breve referencia a su contenido, temática y época de su redacción. *Op. cit.*, pp. 267-272.

8 O. Yahya, *op. cit.*, p. 107.

9 Y otros temas relacionados, como la historia del islam, la vida del Profeta y sus compañeros, y desde luego una buena formación en lengua árabe. Las ciencias de la fe incluyen multitud de disciplinas conexas a las principales, como las diferentes lecturas coránicas, la "ciencia de los hombres" (*ilm al-niḡāl*: biografías de los transmisores de hadices), las causas de la revelación, etc., etc.

Ibn ‘Arabī ha dejado un testimonio de su formación en estos dos campos en su *Iḡāza*¹⁰ al sultán al-Muzaffar fechada en el mes de Muḥarram del 632 (1234). En ella da una lista de sus maestros en diversas disciplinas, indicando qué estudió con cada uno de ellos¹¹ y el tipo de diploma obtenido. Ese mismo escrito es una de las fuentes principales sobre los títulos de los libros de su autoría, cuya lista (más de 270 obras) aparece al final del mismo.

Más importante que este ámbito temático que engloba la obra del místico murciano, es la fuerza que la anima y que le da su especial cohesión: el saberse predestinado para una misión. Un detalle importante a este respecto es que Ibn ‘Arabī no se adjudica su producción literaria, repetidamente afirma que todo lo que escribe proviene de la inspiración y del develamiento divino:

...Y este libro ha llegado a nosotros de esa manera, pues ¡por Dios! que no he escrito ni una sola letra de él que no proviniera del dictado divino, del pronunciamiento señorial y de la inspiración espiritual...¹²

O bien:

Al escribir estas obras no he querido oficiar de escritor, ni menos aún perseguir una meta precisa, sino que todo me ha llegado por una inspiración que ardía en mi corazón y abrumaba mi pecho.¹³

A esta caracterización del legado akbarí en su conjunto, como una producción literaria-espiritual al servicio de una misión, recurriremos más adelante para encuadrar la obra específica que nos ocupa.

2. LA DISERTACIÓN DE LOS PIADOSOS: SINGULARIDAD Y EDICIONES

La obra que nos proponemos estudiar en este trabajo se aparta del marco temático general que distingue la obra de Ibn ‘Arabī, pero no así de su motivación esencial como veremos. Nos referimos a la *Muḥāḍarat al-abrār*, cuyo título completo es: *La disertación de los piadosos y la velada de los justos entre la literatura, las anécdotas y las historias*¹⁴.

10 Certificado de estudios y diploma de aptitud que se otorgaba (y aún se sigue haciendo en círculos tradicionales) como una confirmación de haber estudiado cierta obra (u obras), y estar capacitado para enseñarla y transmitirla.

11 La *Iḡāza* ha sido reproducida en algunas ediciones modernas de la obra de Ibn ‘Arabī, por ejemplo, en *Rasāʾil Ibn ‘Arabī*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut, 2ª edición, 2004, pp. 7-13: “Muʾallafātuh^u wa-šuyūḥuh^u” (“Sus obras y sus maestros”).

12 *al-Futūḥāt al-makkīya*, El Cairo, 1329, t. III, p. 456. (En adelante: *Fut.*)

13 Del *Fihris*, el índice de sus obras destinado a uno de sus discípulos. Cit. por O. Yahya, *op. cit.*, p. 40.

14 *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-ahyār*. Hay otras versiones del título, colocando en plural la primera parte

Este trabajo del Šayḥ al-Akbar es singular por varias razones que luego desarrollaremos: 1º) es un libro de *adab*, de literatura en el sentido clásico del término en el ámbito árabe-islámico. 2º) Es sin duda una obra de Ibn ‘Arabī –como demostraremos luego–, y no lo es completamente, en el sentido de que él reconoce haber consignado allí material de innumerables libros de literatura, religión y sufismo, aparte naturalmente del suyo propio. 3º) Es, exceptuando a las *Futūḥāt*, la obra impresa más voluminosa del legado akbarí, y no obstante la menos estudiada por los especialistas (por no decir casi completamente ignorada). 4º) Es un material muy rico sobre la formación de Ibn ‘Arabī y los intereses literarios de la élite educada de su época, andalusí y oriental, y de los círculos sufíes en particular. 5º) Pese a su temática, aparentemente marginal a los intereses centrales del sufismo, una lectura atenta lo muestra sembrado de alusiones a la enseñanza akbarí y un libro destinado a la educación espiritual de los *murīdūn*.

La *Muḥāḍarat al-abrār* se encuentra entre las primeras obras de Ibn ‘Arabī impresas en la época moderna (junto con las *Futūḥāt*, el *Fuṣūṣ* y el *Dīwān*)¹⁵. Fue publicada en El Cairo en los años 1282, 1305 y 1324 H. (=1865, 1888 y 1906)¹⁶. Ediciones más modernas se han impreso en Beirut (1968 y 2007 –2ª ed.–)¹⁷. Nosotros trabajamos originalmente con la última edición libanesa mencionada, pero como la edición de 1968 es de dominio público, es la más citada por otros especialistas y puede descargarse libremente de la web¹⁸, daremos de aquí en las referencias a ambas ediciones¹⁹.

La edición de 1968 viene precedida de una breve noticia que aparece después del habitual exordio:

Esta edición del libro *La disertación de los piadosos y la velada de los justos* del Šayḥ al-Akbar... se basa en una copia original ológrafa del autor, y en la primera edición del año 1183 (*sic*)²⁰ H. del mes de Rabī‘ al-Ṭānī, y en la edición del año 1324 de El Cairo.²¹

.....
 (“disertaciones”, “veladas”), y una forma más breve aún: *al-musāmarāt fī l-taṣawwuf: Las veladas en el sufismo*. Sobre las variantes en el título ver O. Yahya, *op. cit.*, p. 396.

15 Cfr. M. Notcutt, *op. cit.*

16 Cfr. O. Yahya, *op. cit.*, p. 397.

17 Dār al-Yaqza al-‘Arabīya, Beirut, 1968: Dos tomos, 488 y 510 pp. La más moderna es de Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut, 2007, dos tomos en un solo volumen, 344 y 352 pp. Las divisiones en volúmenes son las mismas y el contenido idéntico, solo que la edición más reciente (2007), al tener una caja de tipografía más grande, resulta en un número menor de páginas.

18 Cfr. <https://archive.org/details/mohadaratabrar>.

19 La primera cita, identificada con “A” corresponderá a la edición de 1968, con “B” indicaremos la edición de 2007, en cada caso indicando el tomo y página (ej. A-II, p. 11: edición de Beirut de 1968, tomo II, p. 11). Más allá de ser idénticas en el contenido –con excepción de la caja tipográfica–, ambas ediciones se “complementan” en los errores de imprenta: las erratas de una están corregidas en la otra.

20 Un evidente error de tipografía, debe tratarse de la edición de 1282, pues 100 años antes (1183=1769) todavía no había imprentas en Egipto.

21 *Muḥāḍarat al-abrār* (de aquí en adelante: *Muḥ.*), A-I:3; esta noticia no figura en la edición de 2007.

No hay otras indicaciones sobre esa “copia ológrafa” y no hemos tenido acceso a las ediciones de El Cairo, aunque es posible obtener en la web un archivo digital parcial que –por su apariencia y otras constataciones– seguramente corresponde a una de esas antiguas ediciones impresas en esa ciudad²².

3. EL PROBLEMA DE LA AUTENTICIDAD

Pese a que hace varios años que leemos y disfrutamos de la *Muḥāḍara*, en el momento en que nos dispusimos a preparar este trabajo nos percatamos de que, entre algunos especialistas, subsiste la duda sobre la atribución de la obra a Ibn ‘Arabī²³. Esto se origina en el trabajo ya citado de O. Yahya, quien le asigna el N° 493 en su Repertorio General (RG), y dice en la noticia adjunta:

Nota: Historia.

El libro *Maqāmāt al-awliyā’* de Sulamī (m. 410/1021) habría servido de base, según Ibn ‘Arabī, a la elaboración del presente tratado. Ver p. 7 de la ed. del Cairo. (...)

Según Brockelmann (S. I, 799/130) este tratado sería apócrifo y posterior a Dahabī (muerto en 748/1348). Indica además que en la edición de El Cairo de 1324 H. habría un apocalipsis de la época de las cruzadas (ver R. Hartmann: *Schr. Konigsb.* WG, I, 3, 1923, 59/116) e igualmente la historia del 5° sitio de Constantinopla por los musulmanes en el año 100 de la Hégira. Esta última parte está traducida por Nargisī en la quinta parte de su obra *Ḥamsa*. (...) ²⁴

En principio la clasificación temática como una obra de historia no es correcta (ni en su sentido clásico de *ta’rīḥ* –historia “cronológica”– ni como obra de *tarāḡim* –biografías–). Esto quedará claro más adelante.

22 <http://www.sufi.ir/books/download/arabic/ibn-arabi/mohazeratol-abrar.pdf>. En este archivo (que semeja las antiguas ediciones de la imprenta de Bulāq) se aprecia un índice de la segunda sección de la obra, y luego el texto de la primera sección inconcluso que llega hasta la p. 212 (=p. 200 de B, y p. 281 de A).

23 Otros en cambio afirman que su autoría “está fuera de duda” (cfr. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, The Islamic Text Society, Cambridge, 1993, p. 100, n. 24), o la citan y utilizan sin cuestionar su autenticidad, como C. Addas (*Ibn ‘Arabī o la búsqueda...*, *op. cit.*, Murcia, 1996, pp. 107/108) o R. Deladrière (“The *Diwān* of Ibn ‘Arabī”, en: http://www.ibnarabisociety.org/articles/diwan_1.html).

24 O. Yahya, *op. cit.*, p. 397. Reproducimos aquí solo lo que interesa respecto de la temática y autenticidad.

⋮

En cuanto al libro de al-Sulamī que se cita como fuente, efectivamente en la página 7 de la edición del Cairo²⁵ figura esa obra, pero entre otras 36, y no en el primer lugar ni tampoco señalando nada especial. Volveremos *infra* sobre las fuentes con un análisis más pormenorizado.

A partir de las dudas expresadas por Brockelmann es que O. Yahya coloca la *Muḥāḍara* en la lista de obras apócrifas y dudosas²⁶, pese a que está mencionada en las dos listas de sus libros redactadas por el mismo Ibn 'Arabī (el *Fihris* y la *Iğāza*).

De la referencia del eminente orientalista alemán parece inferirse que la *Muḥāḍara* es, o bien una obra de al-Dahabī falsamente atribuida a Ibn 'Arabī, o que contiene material *original* de una obra de ese historiador damasceno que murió un siglo después que el Šayḥ (en 1342). Aparentemente habría cierta incongruencia cronológica en algún texto de la obra, específicamente algo referido a las cruzadas posterior a Ibn 'Arabī (claramente no ese sitio de Constantinopla, ocurrido en el 100 H., durante un año entre 717-718)²⁷. De ser así, debe ser una interpolación posterior, pues las evidencias de la autoría de Ibn 'Arabī son incontables en toda la *Muḥāḍara*.

3.1. Evidencias de que *La disertación...* es una obra de Ibn 'Arabī

Antes de seguir adelante corresponde que metodológicamente disipemos las dudas sobre la autoría de la obra²⁸.

Comencemos reiterando lo adelantado *supra* y que luego desarrollaremos: esta obra es una recopilación que hace el Šayḥ al-Akbar de material propio –pero sobre todo ajeno– de fragmentos con valor literario, y por ende no cabe analizar su autoría a partir de análisis o comparaciones con otras obras suyas, sino detectar su autoría en una lectura atenta a los detalles, el estilo y las autorreferencias.

La evidencia más clara de su autoría es la existencia de varios pasajes autobiográficos en la *Muḥāḍara* que se encuentran presentes en otros libros de Ibn 'Arabī. Veamos en detalle²⁹:

25 Ver en: www.sufi.ir/books/download/arabic/ibn-arabi/mohazeratol-abrar.pdf, la copia parcial de la ed. del Cairo antes mencionada, p. 7, en la línea 3, entre el *Musnad* de al-Qaḍā'ī y la *Risāla* de al-Qušayrī. Cfr. también *Muh.* A-I, p. 11, línea 14, y B-I, p. 11.

26 Cfr. *ibidem*, pp. 75 y 76.

27 Menos aún se entiende lo de la *Ḥamsa* (en persa) de Nargisī (m. 1044 H./1635). ¿Tradujo al persa una reseña de ese hecho histórico del primer siglo de la Hégira? De cualquier forma, no hemos encontrado eso en nuestra lectura de la “Disertación...”, y no hemos tenido acceso todavía a ese suplemento de la obra de Brockelmann donde esperamos se mencione el pasaje que despierta dudas para analizarlo.

28 Máxime teniendo en cuenta que hay varios casos de obras impresas (en árabe y en lenguas europeas) que le han sido atribuidas erróneamente, como el *Tratado de la Unidad* (ver al respecto: Awhad al-din Balyani, *Epístola sobre la Unicidad Absoluta*, trad. de M. Chodkiewicz, Ediciones del Peregrino, Rosario, 1985), o una exégesis del Corán en árabe que cuenta con varias ediciones.

29 Algunas de estas coincidencias las habíamos notado en nuestra primera lectura del libro, otras provienen de

1) La mención sobre la categoría de los *rağabīyūn* y el estado especial que les sobreviene en el mes de Rağab, y la historia de un encuentro del autor con uno de ellos en oriente. La mención en la *Muḥāḍara* es más breve, como un resumen: luego de referirse a la existencia de esa categoría de espirituales, relata que conoció a uno de ellos y refiere un diálogo que no figura en las *Fut.*:

Sabe que Dios tiene cuarenta hombres entre Sus criaturas a los que observa y les veda moverse, pues los vuelve inválidos y no pueden realizar ningún movimiento durante todo el mes de Rağab, del principio al fin del mismo. (...) Y ven en ese estado maravillas sobre los seres según lo que Dios quiere. (...) Nos reunimos con uno de ellos en el mes de Rağab mientras estaba recluido en su casa, prisionero de ese estado [espiritual] –era vendedor de zanahorias y de verduras en general–. Le pregunté sobre su estado y me informó cómo era según lo que ya sabía del mismo. Me relató algunas maravillas y le pregunté: “¿Tienes algún vestigio permanente [de ese estado fuera del mes de Rağab]?” Y me contestó: “Sí, tengo un vestigio que proviene de Dios y es que puedo distinguir especialmente a los rafidíes, los veo como perros³⁰, y jamás pueden ocultarse de mí”. Algunos de esos [rafidíes] encubiertos –que no eran reconocidos por los verdaderos sunníes–, se han arrepentido gracias a él, dado que eran hombres justos...³¹

2) La visión que tuvo Ibn ‘Arabī en una reunión de *dīkr* en casa de Abū Muḥammad al-Ḥayyāt (en Sevilla seguramente), relatada en *al-Durra al-Fāḥira* y en la *Muḥāḍara*³². En este caso también el texto presente en “La disertación...” está resumido³³:

Me sumergí una noche en una visión, cuando estaba pernoctando con un grupo de los justos... Me veía a mí mismo y al grupo en un aposento sumido en la mayor de las tinieblas, donde no teníamos otra luz que la que emitían nuestras esencias. Se extendían las luces de nuestros cuerpos y nos iluminábamos con ellas. Entonces entró donde estábamos una persona de

.....
indicaciones que encontré en las obras de C. Addas y M. Chodkiewicz.

30 En las *Fut.* dice que los ve como “cerdos”, en ambos casos son animales impuros para la tradición islámica. Los rafidíes (*rawāfiḍ*) son, en este contexto, shiíes exaltados en sus opiniones sobre ‘Alī o en su rechazo por los primeros tres califas.

31 Cfr. *Fut.*, II, pp. 8 y 9, y en *Muḥ.* A-I, p. 417/418 (B-I: 295/296). Sobre el texto tal cual figura en las *Fut.* ver nuestra traducción de ese párrafo en *al-Ḥikmah*, n° 7, pp. 16/17.

32 El de la *Durra* fue traducido por Austin (Ibn ‘Arabī, *Los sufíes de Andalucía*, Sirio, Málaga, 2007), el de la *Muḥāḍara* está en A-II, p. 53 (B-II, p. 36).

33 Fiel a los parámetros que establece en el prefacio del libro (ver *infra*), Ibn ‘Arabī omite la referencia a un personaje presente en la reunión sobre cuya fe dudaban los presentes, y sobre el cual interroga en primer lugar al “mensajero” de la visión. Aparte de esto solo hay pequeñas diferencias en la redacción.

⋮

hermoso rostro y decir que nos habló: “Soy un mensajero de la verdad para vosotros”. Yo le pregunté: “¿Cuál es el mensaje que traes?” Dijo: “Sabed que el bien está en la existencia, y el mal en la nada. El hombre recibió la existencia por Su Generosidad, y lo estableció como *un opulento incompatible con su existencia*³⁴. Lo conformó con Sus Nombres y Atributos, pero él los niega al contemplar su esencia, viéndose [solo] a sí mismo en él mismo, y el número regresa a su origen pues [solo] Él es y no tú”. Le informé al grupo de la visión y se alegraron y agradecieron a Dios.

3) El primer encuentro con Nizām en la Meca, durante la circunvalación a la Ka'ba, en que ella interpreta los versos que él estaba recitando. Esto se encuentra en el *Tarğumān al-Ašwāq* (y naturalmente también en el *Dahā'ir*, su comentario), y en la *Muḥādara*³⁵. Después de relatar el episodio en sí, Ibn 'Arabī incluye a continuación los cuatro primeros poemas del *Intérprete de los deseos*. Las diferencias entre ambos textos son pocas (y apenas de alguna letra o palabra en los versos):

Estaba un día haciendo las circunvalaciones y me sobrevino un estado [espiritual] que ya conocía. Me aparté entonces del sendero adoquinado a causa de la gente, y seguí circunvalando sobre la arena. Se me ocurrieron entonces unos versos y me puse a recitarlos [en voz alta] escuchándolos yo mismo y quien me hubiera seguido, aunque no había allí nadie. Yo decía llorando: (...) Y no hice más que sentir un golpe entre mis omóplatos que me hizo volver mi rostro y vi a una joven de las rumíes como no vi a otra de más bello rostro, ni de hablar más dulce, ni de más grata compañía, ni de significados más sutiles, ni de conversación más simpática que ella. Había superado a [todas] las mujeres en simpatía, educación, belleza y conocimiento. Me dijo: “Señor mío, ¿qué estabas diciendo?” (...) ³⁶

34 En la *Durra*: “una singularidad en su creación” (*waḥdanīya* fī wuğudih³), en la *Muḥ*: “un rico/opulento (=alguien que tiene lo suficiente) incompatible con su existencia/creación” (*wāğīdan yunāfi wuğūda-hu*). Puede tratarse de un error del copista en la *Muḥ*. pues hay solo dos transposiciones de letras, aunque ambas versiones tienen sentido.

35 El texto árabe del *Tarğumān* puede verse en la edición crítica árabe con traducción al inglés (solo de los poemas y parte del comentario) de R. Nicholson (*The Tarjūmān al-Ashwāq*, Theosophical Publishing House, Londres, 1978, pp. 14 y15). Una traducción al francés completa es la de M. Gloton (*L'interprète des désirs*, Albin Michel, París, 1996, pp. 54/57). El mismo texto está en la *Muḥādara*, A-II, pp. 56/58 la anécdota, y 58/59 los poemas del *Tarğumān* (B-II, p. 38/39 y 39/40).

36 Este poético relato del encuentro con Nizām siempre nos ha parecido que está transmitido en clave simbólica. Más allá de que nos resulta poco probable que una mujer toque por la espalda a un hombre solo que está circunvalando la Ka'ba lejos de la gente para entablar una conversación (tanto en esa época como hoy en día), ese “toque” entre los omóplatos, el lugar donde estaba la “marca” del Sello de la Profecía en el Profeta Muḥammad, no deja de ser llamativo para quien se convertiría en el “Sello de la santidad muhammadiana”. Algo análogo podría decirse del nombre de esa bella muchacha, que ella le da ante su requerimiento: *qurra al-*

Hemos omitido el conocido poema inicial del *Intérprete de los deseos*, que a continuación Ibn ‘Arabī repite para Nizām y ella los interpreta. A continuación Ibn ‘Arabī incluye algunos poemas del inicio del *Tarǧumān*³⁷.

4) La carta-consejo al sultán Kaykā’ūs, presente en las *Futūhāt*, y en la *Muḥāḍara*. El texto introductorio es prácticamente el mismo, solo que en la *Muḥāḍara* Ibn ‘Arabī no coloca la fecha de la carta de Kaykā’ūs que está respondiendo:

[*Muḥāḍara*] **Entre los buenos consejos**, está lo que le escribimos al sultán ‘Izz al-Dīn al-Gālib b. Amr Allāh Kaykā’ūs, en respuesta a una misiva que nos llegó de él, ¡Dios lo apoye y fortalezca!: “En el Nombre de Dios...”³⁸

[*Futūhāt*] **Recomendación**,³⁹ y buen consejo que le escribí al sultán al-Gālib b. Amr Allāh Kaykā’ūs –soberano de las comarcas rumíes en tierras de los griegos, Dios tenga misericordia de él–, en respuesta a una misiva que nos escribiera en el año 609: “En el Nombre de Dios...”⁴⁰

Sigue la carta, que es idéntica salvo que en el primer párrafo no agrega en la *Muḥāḍara* su nombre luego de presentarse como “su padre”⁴¹ en el sentido espiritual.

5) La visión sobre la “intriga” (*makr*) de Dios que tuvo en Bagdad en el año 608:

[*Muḥāḍara*] Estaba en Bagdad en el año 608 y vi en sueños la noche del día 11 de Ramadán que se habían abierto las puertas del cielo, que asimismo se habían abierto los depósitos de la intriga [divina] y que un pregonero anunciada: “¿Qué se hará descender esta noche de la intriga de Dios?”, y me desperté asustado por lo que había visto.⁴²

‘ayn, “la frescura de los ojos”, una clara alusión a un famoso hadiz profético.

37 Cfr. *Tarǧumān...*, cit., pp. 15/17, poemas II –excepto el último verso–, III y IV. El poema I se encuentra incluido dentro mismo del relato y es el que Nizām le interpreta.

38 Cfr. *Muḥ.*, el texto comienza en A-II, p. 454 y se extiende hasta la p. 457 (B-I, p. 310 y 312).

39 Esto se encuentra en el larguísimo capítulo final de las *Fut.*, el 560, que se llama “Sobre la recomendación (*waṣīyya*) sabia de la cual puede beneficiarse el aspirante que recorre [el camino espiritual], el que ha arribado [a la meta del mismo] y quien se aboque a ella, si Dios quiere”, y que recoge muchísimas de estas recomendaciones a modo de consejos finales para la vida espiritual, la mayoría del propio Ibn ‘Arabī, pero hay algunas de otros, como ser la enseñanza de algún hadiz, o de un destacado compañero del Profeta, etc. Estas *waṣāyā* también abundan en la *Muḥāḍara* y probablemente una comparación más exhaustiva permita encontrar otras coincidencias entre estas dos obras del Šayḥ.

40 Cfr. *Fut.* IV, p. 547.

41 En *Fut.* dice: “La preocupación... que ha llegado a su padre *Muḥammad ibn al-‘Arabī*”, lo resaltado no está en el texto de la *Muḥ.*

42 *Muḥ.* A-II, p. 473 (B-II, p. 323).

[*Futūḥāt*] Tuve una visión cuando estaba en Bagdad en el año 608, se habían abierto las puertas del cielo y descendían los depósitos de la intriga divina como si fuera una lluvia general, y escuché a un ángel que decía: “¿Qué descenderá esta noche de la intriga?”, y me desperté aterrado...⁴³

Hemos reflejado en la traducción las ligeras diferencias en ambos relatos, aparte de que en la *Muḥāḍara* define el día de Ramadán en que tuvo lugar esa visión.

Aparte de los textos que acabamos de mencionar⁴⁴, reproducidos de otras obras suyas con los recortes propios que el autor estima necesarios para el contexto en que los incluye: un libro de literatura, donde cabe colocar algo de la mejor poesía propia, o del género epistolar que se ha cultivado, etc., hay muchos otros indicios concretos de la autoría de Ibn 'Arabī, como la mención de los *asānīd* bajo cuya autoridad transmite⁴⁵, las múltiples referencias a al-Andalus y a personas que conoció allí, fechas concordantes de su periplo por oriente, sutilezas de estilo propias de él, o la visión de Abū Madyan a la cual nos referimos *infra*, entre muchas otras.

Creemos que estas evidencias –y otras que se aclararán al proseguir con nuestro análisis–, son suficientes para certificar la autoría de Ibn 'Arabī. Por lo demás, quizás una lectura atenta del prefacio de la *Muḥāḍara* hubiera bastado para evitar algunos de estos malentendidos que se han seguido repitiendo en atención a la autoridad del autor⁴⁶.

4. EL PREFACIO DE “LA DISERTACIÓN” Y SUS DEFINICIONES. EL LIBRO Y LA LITERATURA. LAS FUENTES. LAS CADENAS DE TRANSMISIÓN DE SUS MAESTROS

En la introducción a la *Muḥāḍara* Ibn 'Arabī define su contenido, los límites que se ha impuesto, su concepción de la literatura, las fuentes de las cuales ha extraído material para este libro, y una larga referencia a las autoridades de transmisión (*asānīd*) en las que apoya lo que refiere de distintos autores que ha estudiado.

43 *Fut.* II, 529-530. En este caso, a continuación, Ibn 'Arabī analiza los alcances de esta intriga de Dios y quienes están a salvo de ella.

44 Y otros como la anécdota de al-Ḥaššāb –que reproducimos al final del punto 6 referido a la visión de Abū Madyan, y que figura en el *Kitāb al-Isfār*–, o el sueño premonitorio que tuvo en Sivas, que debe estar en alguna obra que no pudimos aún identificar.

45 Ver *infra* el punto 4.3.

46 Por ejemplo, en ese magnífico trabajo que es el Archivo de MIAS, se hacen eco de la opinión de O. Yahya, sea poniendo a la obra de Sulamī como fuente (y como una obra de *adab*, lo cual es incorrecto como luego veremos), o señalando la presunta atribución del *Muḥāḍara* a Ḍahabī, algo ciertamente muy improbable como luego aclaramos (ver pto. 5, *in fine*). Sobre el archivo de MIAS, ver http://archive.ibnarabisociety.org/archive_reports/works_pdf_alpha/493.pdf#page=1&pagemode=none&toolbar=1&navpanes=0.

A continuación del habitual exordio en prosa rimada alabando a Dios por las cosas provechosas que suscita de la disertación de los piadosos, de las sentencias sabias, de la síntesis de la palabra, etc., el Šayḥ al-Akbar define el contenido de la obra en estos términos:

He consignado en este libro –que he llamado “La disertación de los piadosos y la velada de los justos”– diversos textos literarios de disciplinas como las admoniciones, los refranes, las narraciones curiosas y otras historias, las vidas y conductas de los antepasados, de los profetas –con ellos sea la bendición y la paz de Dios– y las comunidades, historias de los reyes árabes y no árabes, las virtudes éticas y las maravillas que han ocurrido. Y asimismo lo que se nos ha narrado de las tradiciones proféticas sobre el origen de las cosas, el desarrollo del mundo y su secuencia y lo que Dios ha depositado en las maravillas de la creación y de la sabiduría. Expongo en él un poco sobre el ser humano, algo sobre las maneras de personajes ilustres de abo-lengo, anécdotas graciosas y entretenidas que no impliquen menoscabo de la religión, y también algo de aquello con lo que se solazan las almas cuando lo escuchan y que no entraña ni retribución ni castigo.⁴⁷

Este párrafo es como un catálogo de los géneros de la literatura árabe clásica: admoniciones (*mawāʿiẓ*), refranes (*amṭāl*), anécdotas curiosas (*nawādir*), vidas ejemplares (*siyar*), historia (*aḥbār*), ética (*aḥlāq*), maravillas (*ʿaǧāʾib*), tradiciones proféticas (*ahādīṭ*) y cuentos varios (*hikāyāt*), graciosos y entretenidos. No menciona la poesía, quizás porque su presencia es ineludible en todos los estilos literarios, y de hecho abunda en este libro.

En el libro incluso proliferan los ejemplos de elocuencia (*balāga*), dado ese particular aprecio que tiene el espíritu árabe por el “buen decir”. También encontramos algunas genealogías (*nasab*) de personajes históricos y legendarios, y asimismo tradiciones proféticas selectas, sea por su mensaje ético o por referirse a maravillas de la creación o de la historia de la profecía.

A continuación del párrafo anterior Ibn ʿArabī enuncia las restricciones que se ha impuesto en estos temas:

Me he abstenido en este libro mío de burlas y agravios, incluyendo en él más bien elogios y méritos. Cuando se trata de una anécdota graciosa referida a un hombre famoso, de la gente de la religión o de la ciencia, o de un hecho desgraciado que pueda suscitar la risa de los presentes, o de un acto sin sentido, menciono de ese asunto aquello que da sosiego al alma y no nombro a la persona involucrada en el hecho para preservar su honra

47 *Muḥ.* A-I, p. 5 (B-I, p. 7).

⋮

y para que no termine menospreciado habiendo sido antes famoso y distinguido.

Asimismo, guardo silencio en este libro sobre aquello que fue objeto de disputa entre los Compañeros –Dios esté complacido con ellos–, y de aquello que pueda instilar en las almas la inequidad y la difamación. Cuando por necesidad se menciona algo encomiable o meritorio entremezclado con la mención de expresiones agraviantes entonces pongo en claro lo que es detestable, y no menciono lo que se dice para no caer en maledicencia, ni tampoco enuncio algo que incluya sospechas.⁴⁸

Ibn ʿArabī se ciñe, por lo que hemos podido constatar, a estas pautas de orden ético propias de la escrupulosidad del sufismo. Por ejemplo, en la visión que tuvo en Sevilla en la casa de Muḥammad al-Ḥayyāṭ no menciona al personaje presente de cuya fe dudaban, y sobre el cual interroga en primer lugar al mensajero. Ese pasaje está omitido. Análogamente en la historia de los *rağabīyūn*, menciona que “algunos... se han arrepentido”, pero en las *Futūḥāt* dice que se trataba de dos šafīʿes que tenían una mala opinión sobre ʿUmar y Abū Bakr, etc.⁴⁹ Eso no le impide relatar hechos históricos poniendo el acento en lo positivo y no tanto en las disputas, como en el largo el relato de la rebelión de Ibn al-Zubayr⁵⁰.

4.1. El libro y la literatura

Seguidamente Ibn ʿArabī inicia una sección (*faṣl*) del prefacio⁵¹ dedicada a la importancia del libro y la literatura, que comienza con dos versos –famosos todavía hoy– dedicados al Corán, el libro por excelencia:

El Libro de Dios es el más sincero decir	Lo narró el Elegido de Gabriel
De la Tabla que todo lo abarca	Del Cálamo sublime, del Grandioso. ⁵²

Cita luego poesías y algunos bellos fragmentos en prosa elogiando al libro y la literatura, tanto a través de anécdotas propias (ambientadas en su al-Andalus natal), como citando a otros autores:

48 *Ibidem*.

49 Cfr. *Fut.* II, 8, su traducción en *al-Ḥikmah*, n° 7, p. 17.

50 Cfr. *Muḥ.*, A-I, pp. 262-268 (B-I, pp. 187-191). El título alude a “La (re)construcción de la Kaʿba por Ibn al-Zubayr y su causa”, y no a la rebelión en sí. Ibn al-Zubayr se mantuvo 12 años como un califa paralelo, fue atacado en La Meca, y la Kaʿba se incendió quedando seriamente dañada. El relato trata sobre todo de las consultas para derribarla y reconstruirla y cómo se hizo, etc., y solo al pasar a la gran matanza que hubo en esa época en Medina y La Meca.

51 *Muḥ.* A-I, p. 6 a 10 (B-I, p. 8 a 11)

52 *Muḥ.* A-I, p. 6 (B-I, p. 8). Ibn ʿArabī atribuye el poema a Abū al-Ḥasan ibn Ġābir al-Zayyāt.

Dijo alguien⁵³: “El libro es la mejor provisión y propiedad, el mejor compañero y sostén... la más excelente compañía en momentos de soledad, el mejor conocido en tierras extranjeras...”. (...)

Un día visité a uno de mis maestros y lo encontré sentado entre docenas de sus libros. Decía: “Cuando quiero dialogar con Dios converso con el Corán, y no ceso de intimar con él y él conmigo. Cuando quiero conversar con el Mensajero tomo un libro de tradiciones proféticas, y lo mismo cuando quiero dialogar con alguien de las primeras generaciones o de las últimas”. (...)

Me contó uno de los literatos, que Muṣ‘ab ibn al-Zubayr dijo: “La gente se inclina a lo mejor que ha memorizado, memoriza lo mejor que escribe y escribe lo mejor que escucha. Por ende, cuando aprendas algo del *adab*, tómalo de la boca de los hombres, pues no escucharás sino una selección, como perlas dispersas”. (...)

Vi a nuestro Šayḥ Abū ‘Abd Allāh ibn al-Qassūm⁵⁴, el virtuoso sabio mālikí, cuando ya estaba muy entrado en años, comprando papel [para escribir] y le pregunté sobre si eso no lo distraería de la devoción, y me contestó: “Mi Šayḥ Abū ‘Abd Allāh ibn al-Muğāhid⁵⁵ me recomendó: ‘Si puedes no dejar esta vida sin antes haber escrito algo de la ciencia y la literatura (*adab*), hazlo”’.

4.2. Las fuentes de la obra

El Šayḥ al-Akbar se refiere a continuación a las fuentes que ha utilizado en estos términos:

Todo lo que he escrito en este libro mío proviene, o bien de aquello que he presenciado, o que me ha contado alguien que lo ha visto, o bien de lo que he extraído de libros famosos que me fueron transmitidos, sea escuchándolos⁵⁶, leyéndolos, analizándolos o escribiéndolos, como por ejemplo...⁵⁷

53 Se trata de al-Ġāhiz (m. 868), y el fragmento que sigue se encuentra en su obra *al-Maḥāsin wa-l-‘addād*, al principio del mismo cuando trata de las bondades del libro y de la escritura. Del mismo lugar son otros dos párrafos que están más adelante, pero solo al último lo atribuye al gran prosista de Basora.

54 Ibn ‘Arabī lo cita en el *Rūḥ* (*Los sufíes de Andalucía*, cit., pp. 47-53). Se ganaba la vida tejiendo gorros.

55 También citado en el *Rūḥ* (*Los sufíes de Andalucía*, cit., pp. 205-208).

56 Una práctica frecuente en la época —donde los manuscritos de los libros eran muy caros y raros— era escuchar una lectura de los mismos en una reunión organizada al efecto, y de la cual se dejaba a veces constancia en el mismo manuscrito.

57 *Muḥ.*, A-I, p. 11 (B-I, p. 11).

Esto, que nos suena del todo normal, es absolutamente inusual en la obra de Ibn 'Arabī: sus libros, salvo contadas excepciones provienen de su propia pluma y de su inspiración y develamiento espiritual. Cita naturalmente muchas veces obras de otros autores, pero nunca –que sepamos– una lista tan extensa de obras a modo de fuentes.

A continuación del párrafo anterior cita 37 libros de diversas temáticas que enseguida analizaremos, para concluir diciendo:

Y otros libros famosos aparte de estos, así como opúsculos, textos aislados y fragmentos raros, incontables en número.⁵⁸

La lista de los 37 libros que enumera Ibn 'Arabī como fuentes –y que hemos numerado en el orden en que aparecen para una referencia más ágil– cubren una variedad de temas además de suministrar otros datos útiles para nuestro análisis⁵⁹. Una distribución temática posible de las obras mencionadas por el Šayj al-Akbar podría ser la siguiente:

Literatura [1, 14, 21, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33 y 34]: La primera obra que cita pertenece al famoso literato y filósofo Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023)⁶⁰. Este libro, llamado [1] *al-Imtā' wal-mu'ānasa*⁶¹, es el fruto de 37 veladas⁶² del autor con el visir Abū 'Abd Allāh al-'Āriḍ –hablando de literatura, filosofía, filología, poesía, etc.–, y lo escribió a instancias de su amigo el matemático Abū al-Wafā' al-Buzḡānī. Hay otra obra en la lista que podría pertenecer al mismo autor⁶³.

Otra obra clásica muy importante es [26] *al-Amālī* (*Los dictados*), de Abū 'Alī al-Qālī al-Bagdādī (m. 356/967), uno de los grandes filólogos árabes, que hacia el 942 viajó a al-Andalus radicándose en Córdoba donde finalmente fallece⁶⁴.

58 *Muḥ.*, A-I, p. 12 (B-I, p. 12).

59 Como su formación en las disciplinas religiosas y en la literatura clásica y sus preferencias.

60 Que también se interesaba por el sufismo y cuya filiación neoplatónica es bien conocida. Para mayores datos ver *Encyclopaedia of Islam* (en adelante: *EP*), “Abū Ḥayyān”, I, p. 126.

61 “El goce y el solaz [de la íntima amistad]”. Hay un error en el título de obra en la *Muḥ.*, al menos en las ediciones impresas que hemos consultado: *imtinā'* por *imtā'*, “impedimento” en lugar de “goce”.

62 *Musāmarāt*. Quizás Ibn 'Arabī se inspira en este libro para el título de su obra. En el libro de Abū Ḥayyān los capítulos empiezan con la indicación “La noche primera”, etc., al estilo de las *Mil y una noches*. La obra registra varias ediciones y es una de las joyas de la mejor lengua árabe clásica.

63 La n.º 34, *Kutāb al-Nūr*, un título muy general y seguramente abreviado, que Ibn 'Arabī atribuye “al *adīb* al-Fāḍil”, sin agregar nada más, salvo que así se refiere a Abū Ḥayyān en la primera obra de la lista (“de al-Fāḍil al-*Adīb*...”), por lo que podemos pensar de que se trata del mismo autor (en otros casos cita obras del mismo autor en distintos lugares de la lista). No obstante, no he encontrado indicios de que al-Tawḥīdī hubiera escrito un libro con ese título.

64 Ibn 'Arabī conoce bien esto pues agrega al final de la cita: “forastero en la ciudad de Córdoba”. Al-Qālī fue muy importante en la transmisión del saber y la tradición oriental (más precisamente iraquí y bagdadí) en al-

Seguramente Ibn ‘Arabī conoció en al-Andalus este libro, que es una suma de poesías y fragmentos de valor literario y filológico.

El [21] *Kitāb al-‘Uzla* del Imām Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī (m. 998)⁶⁵, que es una recopilación literaria con tradiciones, poesías, sentencias sabias y admoniciones principalmente sobre la soledad y el silencio. Hay ediciones modernas⁶⁶.

De la literatura árabe del occidente islámico cita la famosa obra de al-Ḥuṣarī (m. 1095, oriundo de Qayrawān), [29] *Ṣuḥar al-ādāb wa-zamar al-albāb*, una colección de poesías y ejemplos de elocuencia (*balāga*).

De la literatura árabe clásica de oriente el Šayḥ al-Akbar menciona la mejor selección posible: la famosa [32] *Ḥamāsa* de Abū Tammām (m. 849), que inaugura ese género antológico poético⁶⁷; el enorme [28] *al-Kāmil fī l-luġa wa-l-adab* de Abū al-‘Abbās al-Mubarrad (m. 899), la obra de literatura clásica por excelencia⁶⁸ de quien fue el referente en su época en retórica y ciencias de la lengua árabe. También menciona el [30] *Kitāb al-Maḥāsīn* de al-Ġāḥiẓ (m. 868), del cual adelanta algunas citas en el prefacio como ya vimos.

El [14] *Muzṭar al-garam al-sākin* es un libro de Ibn Al-Ġawzī (m. 1200)⁶⁹, famoso alfaquí hanbalí, prolífico autor y heresiólogo de renombre que Ibn ‘Arabī debió conocer recién al llegar a oriente, pues fueron parcialmente contemporáneos y es improbable que su obra fuera conocida en el occidente islámico mientras el Šayḥ estuvo allí. El *Muzṭar* es un libro de literatura sobre la nostalgia y el amor por los lugares sagrados (La Meca y Medina), los recorridos de la peregrinación, con historias y poesías al respecto. Hay ediciones modernas⁷⁰.

Por último, está el [25] *Rayḥāna al-‘Āšiq*, de Abū al-Qāsim al-Maswūr, difícil de ubicar. Quizás se trate de ‘Uzmān al-Haytamī (Abū l-Qāsim) (m. 1222) mencionado en el catálogo bibliográfico de Ḥāġġī Ḥalīfa con un título idéntico.

Sufismo y hagiografía [3, 4, 6, 10, 12, 13, 22 y 35]. Las obras de este género que menciona Ibn ‘Arabī como fuentes son principalmente compendios hagiográficos, los más célebres, por cierto. El

Andalus a la cual emigró con su biblioteca (y lo que no pudo llevarse lo dictó posteriormente).

65 Cfr. *EP*, “Al-Khattabī”, IV, 131b.

66 Por ejemplo, en Dār ibn Kaṭīr (Damasco - Beirut), 2ª ed., 1990.

67 Menciona junto a esta otra obra del mismo género, [33] *al-Ḥamāsa al-Ḥalawīya*, diciendo “entre lo que escribió, y que nos leyó”. Suponemos que se trata de ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn al-Tābit (m. 1205 en Mosul), poeta, literato y especialista en la lengua árabe.

68 Cfr. *EP*, “Al-Mubarrad”, VII, p. 279. Esta obra se ha publicado muchas veces en varios volúmenes, e incluso se han escrito comentarios de la misma.

69 Cfr. *EP*, “Ibn al-Djawzī”, III, 751a.

70 Cfr. *Muzṭar al-garām al-sākin ilā ašraf al-amākin*, Dār al-Ḥadīz, El Cairo, 1ª ed., 1995.

⋮

[4] *Kitāb Manāqib al-abrār (wa-mahāsīn al-ahyār)* es de Tāğ al-Islām Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Naṣr ibn Ḥamīs (m. 1157), oriundo de Mosul, y en él su autor manifiesta que sigue y recopila lo que encontró en obras anteriores (de al-Sulamī, al-Isfahānī, Ibn Ğahḍam, al-Quṣayrī, etc.).⁷¹

El [3] *Bahğat al-asrār* del Imām Ibn Ğahḍa, es la misma obra que cita el autor anterior como de “Ibn Ğahḍam” (ʿAlī ibn ʿAbd Allāh ibn al-Ḥasan al-Hamaḍānī, sufi afincado en el santuario de La Meca).

La [6] *Hilyat al-awliyā*⁷² es el conocido compendio de Abū Nuʿaym al-Isbahānī (m. 1038)⁷³, que reúne dichos y anécdotas de más de 600 *awliyā*?

La [10] *Ṣifat al-Ṣafwa* es otra obra del ya mencionado Ibn al-Ğawzī (m. 1200), interesante porque incluye a muchas mujeres y está ordenado por regiones y en ellas por generaciones.⁷⁴

La [13] *Risāla* de al-Quṣayrī (m. 1072) es el célebre tratado de sufismo, que incluye al inicio las reseñas biográficas y dichos de 83 grandes sufíes hasta su época.

De las dos obras de Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021), la [22] *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* es bien conocida y registra varias ediciones modernas. La otra que se menciona en el prefacio de la *Muḥāḍara*, la [12] *Maqāmāt al-awliyā*⁷⁵, no está entre los libros que se le atribuyen a al-Sulamī. Quizás se trate de la perdida *Tārīḥ al-Ṣūfiyya* que reseñaba alrededor de 1000 sufíes. Puede descartarse que se trate de una obra de *adab* (como indica el archivo de MIAS) porque la producción de al-Sulamī se ciñó al sufismo (biografías, exégesis coránica y tradiciones).⁷⁶

Por último, tenemos el [35] *Kitāb darağāt al-tāʾibīn wa-maqāmāt al-qāṣidīn* de al-Harawī (de Herat), que suponemos que es ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAlī (m. 1088).

Tradiciones proféticas [2, 5, 7, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24 y 36]. En este tema encontramos las obras clásicas: los *Musnad* de [11] al-Qaḍāʿī, [15] al-Azraqī (m. 864) y [16] Aḥmad ibn Ḥanbal; los *Sunan* de [17] Abū Dāʿūd y [16] Tirmidī, los *Ṣaḥīḥ* de [19] Muslim y [20] Buḥārī⁷⁷; el [23] *Ṣarḥ al-*

71 al-Ḥusayn ibn Naṣr ibn Ḥamīs, *Manāqib al-abrār wa-mahāsīn al-ahyār*, Markaz Zāyd li-l-Turāt wa-l-Tārīḥ, 1ª ed., 2006, tomo 1, p. 4.

72 El nombre completo es *Hilya al-Awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ*. Hay ediciones modernas en 10 volúmenes (Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, Beirut, 1988).

73 Ver más en *EP*, “Abū Nuʿaym al-Isfahānī”, I, 142.

74 Hemos estudiado y traducido algo de este autor y esta obra, ver *al-Hikmah* N° 6, pp. 10 y 11.

75 Que es la obra que, como vimos *supra*, O. Yahya considera erróneamente como la única “fuente” de la *Muḥāḍara*, pese a estar citada entre muchos otros libros.

76 Cfr. *EP*, “Al-Sulamī”, IX, p. 81.

77 En realidad, aquí dice “un libro del Imām... al-Buḥārī” y bajo el n° 24 lo designa como el *Musnad*, cuando en realidad se lo conoce como el *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī. Pensamos que el 1º es quizás el que conocemos como *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī, y el 2º uno llamado *al-Musnad al-Kabīr* que se ha perdido.

Sunna de al-Bagawī y el [24] *Musnad* de Buḥārī. A estos se añaden el [2] *Kitāb al-muḡālasa* [wa-ḡawāhir al-‘ilm], de Aḥmad ibn Marwān al-Mālīkī al-Dīnawarī (m. 945), que contiene tradiciones especiales, el [5] *Kitāb al-mubtada’* de Ishāq ibn Bishr (m. 821), el [7] *Dalā’il al-Nubūwa* de Abū Bakr Aḥmad [Al-Bayhaqī?, m. 1066], y el [36] *Kitāb al-firdaws* del tradicionista e historiador Abū Šuḡā’ Šīrawayh al-Daylamī al-Hamdānī (m. 1115). Esta última es una obra de hadices que inauguró una nueva manera de clasificación alfabética seguida luego por otros autores⁷⁸.

Biografías del Profeta [8, 9]. En este tema alude a los dos libros fundamentales: la *Sīra* de [8] Ibn Ishāq y la de [9] Ibn Hišām. Varios episodios relacionados con la vida ejemplar del Profeta están evidentemente extraídos de estas dos obras clásicas.

Otras [27, 31, 37]. Algunas obras –más un par ya tratadas en notas al pie– nos ha sido imposible identificarlas y por ende encuadrarlas con precisión, ya que los datos suministrados por Ibn ‘Arabī son escuetos. Ellas son: [27] *Rawḍa al-unṣ*, a cuyo autor designa como “nuestro maestro” al-Ḍarīr Abū Zayd al-Suhaylī al-Mālīkī al-Imām, probablemente un andalusí o magrebí por la afiliación jurídica⁷⁹. [31] *Kitāb ma‘ānā al-‘aql*, de al-Ḥalawī (el “educador” Tābit ibn ‘Anīnī), por ser el autor inubicable, aunque agrega Ibn ‘Arabī que él mismo “le leyó su obra en Mosul”. El [37] *Kitāb al-lum‘a*, que adjudica a ‘Abdallāh Muḥammad al-Tahmī al-Fāsī, indicando “lo escuchamos de él”. No hemos podido ubicar al autor y la obra (hay varias célebres con el mismo título), aunque evidentemente se trata de un magrebí por la *nisba* que alude a la ciudad de Fez.

Conclusiones sobre las fuentes. La cita que hace Ibn ‘Arabī de los libros de los cuales ha tomado material para “La disertación” no es exhaustiva –como aclara en el párrafo que clausura la lista de obras y que tradujimos *supra*–, y quizás tenga algo de “declaración” acerca de lo que él consideraba la mejor literatura para la gente del camino espiritual, los aspirantes (*murīdūn*⁸⁰).

Esta obra Ibn ‘Arabī la escribió –o, mejor dicho: comenzó a escribirla– cuando ya llevaba más de doce años en oriente (ver *infra* el punto 5 sobre la datación). ¿Cuáles de los libros que menciona los conoció en el occidente islámico y cuáles en oriente? Es difícil de definir. Por lo pronto resulta evidente –a partir de la *Iḡāza* y de los *asānid* (ver *infra* 4.3)– que completó su formación en las ciencias religiosas estudiando en oriente importantes textos del hadiz (Muslim, Tirmidī, Abū Dā’ūd, y probablemente otros como Ibn Māḡa), y seguramente también, una vez allí tomó contacto con importantes obras hagiográficas del sufismo (Ibn al-Ḡawzī). En cuanto a la literatura propiamente dicha, es muy poco lo que cita de al-Andalus (al-Bagdadī y al-Ḥuṣarī) en comparación con los grandes autores de oriente (de los siglos IX y X) ya clásicos en su época (y por ende muy probablemente bien conocidos en la España musulmana de finales del siglo XII). De lo que no caben dudas es de la amplitud de los intereses literarios del Šayḥ al-Akbar, y de su principal consecuencia: su maestría en el uso de la lengua árabe⁸⁰.

78 Cfr. *EP*, “Šīrawayh”, IX, 472a.

79 Hay otras obras con el mismo título, pero no coincide el autor que menciona Ibn ‘Arabī.

80 “Su educación religiosa y literaria fue perfectísima y su conocimiento de la lengua árabe alcanzó un nivel muy elevado, que casi podemos afirmar que junto a Ibn al-Ḥaṭīb eran los dos escritores andalusíes que mejor

Digamos por último que esta lista de obras literarias y religiosas que menciona Ibn ‘Arabī merecería un análisis más profundo que el que nos permite esta introducción a la *Muḥāḍara*, y está abierta a otras interesantes líneas de investigación⁸¹.

4.3. Las cadenas de transmisión de los textos

Con la prolijidad y precisión que lo caracteriza Ibn ‘Arabī dedica la última parte del prefacio a la “mención de las cadenas de transmisión vinculadas con [narraciones de] la religión”⁸². Explica allí, cuando cita una narración de “fulano”, cuál es su “autoridad” para hacerlo, dando la cadena de maestros por la cual llegó hasta él la obra de ese autor. Este texto coincide —y complementa— la ya mencionada *Iḡāza* al sultán al-Muzaffār, en donde cita a los maestros (*ṣayḥ*) con los que estudió diversas obras, mencionando las cadenas de los diplomas que recibió de esos maestros, que se remontan directamente a los autores de los libros estudiados. La diferencia es de presentación: en la *Muḥāḍara* comienza citando al autor de la obra de quien reproduce algo, y a través de quienes llegó hasta él, y en la *Iḡāza* empieza mencionando a un *ṣayḥ* y luego la/s obra/s que estudió con él, dando la cadena de transmisores con las cuales lo respalda, e indicando a veces, al final, el tipo de diploma obtenido.

Esta coincidencia con la *Iḡāza* es otra prueba de su autoría, lo cual puede certificarse comparando las cadenas de transmisión que menciona en ambas obras. No hemos hecho una comparación exhaustiva, pero fácilmente se constatan concordancias en los casos del *Ṣaḥīḥ* de Muslim, de la *Risāla* de al-Quṣayrī, o del *Sunan* de Tirmidī —que le transmitiera el padre de Nizām (Ṣuḡā‘ ibn Zāhir [o al-Zāhid] ibn Rustam al-Iṣfahānī)—⁸³, con algunas pequeñas diferencias de abreviatura o en la ortografía de algunos nombres, producto seguramente de erratas en los manuscritos o en su transcripción, o con la intención de abreviar. Veamos un ejemplo:

[*Iḡāza*] Entre nuestros maestros (*ṣayḥ*) está ‘Abd al-Ṣamad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Abū al-Faḍl al-Ḥarastānī, de quien escuché el *Ṣaḥīḥ* de Muslim, que me narró de al-Farawī, de ‘Abd al-Gaffār al-Ġalūdī, de Ibrāhīm al-Marwuzī, de Muslim, autorizándome con un diploma general.⁸⁴

[*Muḥāḍara*] Cuando digo “se nos narró del *hadīz* de Muslim”, es lo que nos transmitió Ġamāl al-Dīn al-Ḥurāsānī en la cámara del Ḥiḍr, en la par-

conocían la lengua árabe y la manejaban a placer nadando en su amplio y profundo océano”. Mahmud Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 1225.

81 Un tema interesante sería rastrear la relación con el primer autor que menciona (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī), que presenta con términos elogiosos (*al-fāḍil al-adīb al-naḥrī*), dado sus inclinaciones filosóficas (neoplatónicas) y sufíes a la par.

82 *Muḥ.*, A-I, pp. 13-21 (B-I, pp. 13-19).

83 Cfr. *Muḥ.* A-I, pp. 15 y 16 (B-I, 14/5).

84 Cfr. la *Iḡāza* reproducida en *Rasā’il*, cit., p. 8.

te occidental de la mezquita de Damasco, de Muḥammad ibn al-Faḍl al-Garawī, de ‘Abd al-Gaffār al-Fārisī, de Muḥammad ibn ‘Isā ibn ‘Umar ibn al-Ġalūdī, de Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Sufyān al-Marwuzī, de Muslim ibn al-Ḥaġġāġ al-Quṣayrī.⁸⁵

Pusimos en *itálica* lo que presumiblemente son errores de transcripción. La cadena en la *Muḥāḍara* es más completa en cuanto a nombres y genealogías (y esto se constata en todos los casos).

Un estudio comparado de estos dos textos podría arrojar nueva luz sobre la formación de Ibn ‘Arabī en diversas disciplinas religiosas y la época y lugar en que se produjo. Por ejemplo, queda claro que estudió en profundidad en tierras orientales importantes obras de tradiciones como el *Ṣaḥīḥ* de Muslim y el *Sunan* de Tirmidī.

5. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA *DISERTACIÓN DE LOS PIADOSOS*. DATACIÓN DE LA OBRA. SELECCIÓN

Después de la prolija distribución del prefacio, la obra en sí misma –como es habitual en este género literario, que es en realidad una miscelánea– no guarda ningún orden ni ilación temática. La excepción, hasta cierto punto, la constituye la primera parte, unas 150 páginas donde se tratan ordenadamente algunos temas: 1º) el Profeta y todo lo relativo a él, tanto de su conducta como de su familia y entorno inmediato, a modo de resumen histórico-biográfico por cierto muy útil e instructivo⁸⁶. La descripción del carácter del Profeta, sus virtudes y estados espirituales⁸⁷, es una bella síntesis –particularmente en lo literario– de algo que solo puede hallarse recorriendo muchas obras. 2º) Los califas⁸⁸, en una nueva sección que comienza con la *basmala*, y en la cual se refiere cronológicamente a todos los califas, primero los cuatro “bien guiados”, luego el breve califato de al-Ḥasan ibn ‘Alī, y a continuación todos los omeyas y los abasíes. Las noticias de los califas son muy breves, media página o menos por lo general, indicando siempre su genealogía, el nombre de su madre, cuando ascendió al califato, fecha de su muerte (y donde fue enterrado) y duración de su gobierno, los nombres de su chambelán (*ḥiġāb*) y secretario (*kātib*), la consigna grabada en su anillo, y a veces algún otro dato anecdótico.

85 *Muḥ.* A-I, p. 15 (B-I, p. 15).

86 Allí encontramos la genealogía de Muḥammad y otras vinculadas con él, la de sus padres y hermanos de leche, sus hijos, tíos y tías, sus esposas (las que murieron antes y después de él), las peregrinaciones y visitaciones que realizó, las expediciones militares y patrullas nocturnas en las que participó, sus nombres, quienes fueron –entre sus compañeros– sus capitanes (*nuqabā*), lugartenientes (*nuwwāb*) y escribas (*kuttāb*), y curiosidades como los nombres de sus monturas y otros objetos, además del relato de la peregrinación de la despedida, su muerte y amortajamiento, etc.

87 Cfr. “Su carácter, virtudes, estados, movimientos, reposos y reuniones”, *Muḥ.* A-I, pp. 36-40 (B-I, pp. 30-33).

88 Cfr. “Evocación de los califas y especialmente de la fecha sobre su período [en el califato]”, *Muḥ.*, A-I, pp. 63 a 87 (B-I, 49 a 68).

Al llegar al califa gobernante en época de Ibn 'Arabī, al-Nāṣir li-dīn Allāh (m. 1225), lo trata —a diferencia de los anteriores— con el respeto que merece el vicario del Profeta en funciones: “nuestro señor y protector”. Encontramos aquí una fecha importante para la datación de la *Muḥādara*. Dice el autor:

*El califato de nuestro señor y protector al-Nāṣir li-dīn Allāh. Es el príncipe de los creyentes Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-Imām al-Ḥasan ibn al-Imām Yūsuf ibn Muḥammad. Se le juró fidelidad [como califa] el día 25 de *Dū-l-Qa'da* del año 575, y estamos hoy en el mes de *Šawwāl* del año 611. ¡Que Dios prolongue la vida de nuestro señor y protector el príncipe de los creyentes!...⁸⁹*

Šawwāl del 611 corresponde a febrero de 1215, época en que Ibn 'Arabī se encontraba en su periplo por oriente, probablemente en Anatolia o en viaje hacia allí desde Siria⁹⁰. Esta fecha es coherente con otras indicaciones cronológicas que ya hemos visto, como el encuentro con Niẓām en La Meca, la carta a Kaykā'ūs, la redacción del *Tarğumān* (1214), la *Iğāza* donde se menciona esta obra (1232), etc.

A partir del 1215 Ibn 'Arabī permanece varios años en Anatolia y probablemente terminó allí de escribir *La disertación de los piadosos*, aunque no es seguro dado que dicha fecha aparece al comienzo de un libro que tiene varios cientos de páginas y que pudo acabar de redactar en otro lugar. Otra indicación en este sentido es el sueño que relata que tuvo en Sīwās, fechado un año después (Ramadán del 612), que aparece más adelante en la *Muḥādara* (ver traducción *infra*). Es decir que un año más tarde, al menos, todavía no había terminado de redactar el libro que nos ocupa.

Esta primera sección de la obra que estamos analizando sigue con diversos temas, ya sin tanta prolijidad temática: anécdotas de admoniciones de (y hacia) algunos califas, las genealogías de todos los profetas mencionados en el Corán y las tribulaciones de algunos califas omeyas, etc.

Quizás este introito cuasi-histórico es lo que llevó a identificar a al-Dahabī como fuente (o autor) de este libro de Ibn 'Arabī. Efectivamente, en su *Tārīḥ al-Islām* el historiador damasceno comienza también con la genealogía del Profeta⁹¹. Pero ahí terminan las similitudes, ya que el tratamiento que hacen ambos es muy diferente, y por otro lado nada podían inventar en este tema: ambos autores reconocen que sus fuentes son los trabajos precursores de Ibn Ishāq y las obras de tradiciones. Lo que sí resulta inconcebible es que una obra de al-Dahabī o posterior a él no complete la lista de califas hasta

89 Cfr. *Muḥ.* A-I, p. 87 (B-I, p. 68).

90 “Ibn 'Arabī había estado antes en Anatolia (junio 1205), pero no deja de moverse, en 1212 (608) está en Bagdad donde tiene el sueño sobre el *makr* divino que ya mencionamos, en 1214 (610) compone el *Tarğumān* y se encuentra en La Meca. En Alepo comienza a escribir el comentario del *Tarğumān* y lo termina en Anatolia en julio de 1215”. Cfr. S. Hirtenstein, *op. cit.*, pp. 177-187.

91 Cfr. al-Dahabī, *Tārīḥ al-Islām*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut, 1990, t. II, p. 17. El tomo I se refiere a las campañas militares, el tomo II es el comienzo de la Historia del Islam, naturalmente con la biografía del Profeta (*sīra nabawīya*).

su época, o que tenga tantas referencias de primera mano a al-Andalus, o que se ocupe de literatura, un género que el historiador sirio nunca cultivó⁹².

A continuación de esta primera parte comienza una nueva sección –iniciada nuevamente con la *bas-mala*–, que lleva un subtítulo idéntico al de la obra⁹³, como si allí empezaran realmente las disertaciones y las veladas. Hasta el final no encontramos ya una continuidad temática discernible, y podemos encontrar tanto una sucesión de breves refranes, sentencias o poesías (a veces solo un par de líneas), como una reseña de algún hecho histórico o legendario de varias páginas, entre textos de mediana envergadura.

El tono general de la *Muḥāḍara* es el de una literatura enfocada sobre todo en la educación ético-espiritual, la sabiduría de vida y la reflexión sobre sucesos históricos, maravillas que pueden encontrarse en la creación, leyendas, recomendaciones, etc. Los grandes hombres del pasado y sus historias son los modelos, sean ellos santos sufíes, compañeros del Profeta, hombres piadosos de la gente del libro, o malvados e impíos. Y todo esto se transmite sin descuidar la belleza, el arte expresivo y la diversidad. Proliferan los subtítulos (más de 400 en toda la obra), a veces muy escuetos (“poesía”, “refrán”, “admonición”, “anécdota”), y otras veces más elaborados, e incluso algunos con esa rima entre dos segmentos de la oración tan cara a la retórica árabe. Y en esta miscelánea no faltan los recursos a la más pura metafísica del sufismo, digna de Ibn ‘Arabī, como en la visión de Abū Madyan que trataremos más adelante.

5.1. Selección de algunos textos

Lo que sigue –y la visión de Abū Madyan que tratamos en el punto siguiente– es apenas una muestra de algunos fragmentos que simplemente nos gustaron o nos atrajeron por algo, y dista mucho de ser una selección representativa, más aún considerando la envergadura y diversidad temática del libro que tratamos.

–*Las virtudes de los grandes sufíes del pasado*, y como están atentos a las situaciones y las personas que les enseñan algo:

Caballerosidad y hombría (futuwwa wa-muruwwa). Nos narró ‘Abd al-Raḥmān (...) que Abū ‘Umar al-Dimašqī contó: “Salimos con Abū ‘Abd Allāh ibn al-Ġallā⁹⁴ hacia La Meca y estuvimos varios días sin comer hasta que encon-

92 Cfr. *EP*, “Al-Dhahabī”, t. II, p. 214b.

93 Estas divisiones quizás indican una composición en distintas épocas, o un ensamble de distintos libros. Recordemos que buena parte de la producción literaria de Ibn ‘Arabī permanece en manuscritos, y que hay ejemplos de libros suyos (o partes de ellos) incluidos en otras obras.

94 Famoso sufí de las primeras épocas (siglo III de la Hégira), discípulo de Ḍū n-Nūn al-Miṣrī. Oriundo de Bagdad se estableció luego en Ramla y Damasco.

tramos en el desierto a una beduina que tenía una oveja. Le preguntamos: '¿Cuánto pides por esta oveja?'. 'Cincuenta dirhams', contestó. '¡Haz el bien!, le dijimos y entonces ella dijo: 'Cinco dirhams'. '¿Estás bromeando?', le preguntamos [ante semejante rebaja en el precio], pero ella respondió: '¡No, por Dios! Me pedisteis que hiciera el bien, y si me fuera posible no tomaría nada [por la oveja]'. Entonces Ibn al-Ġallā' nos preguntó: '¿Cuánto tenéis?' 'Seiscientos dirhams', respondimos. 'Dádselos –dijo– y dejadle la oveja'. ¡Y jamás tuvimos un viaje más bendito que ese!''⁹⁵

La oculta amabilidad de alguien sutil para con un siervo abrumado y débil. Nos narró (...) Ḥayr al-Nassāḡ: "Ibrāhīm al-Awwāṣ⁹⁶ había retornado de un viaje difícil, y hacía varios años que no lo veía. Le pregunté: '¿Qué te pasó en el viaje?', y me contó: 'Me sobrevino una sed intensa que aguanté hasta que me desmayé. De repente percibí que vertían agua fresca sobre mi cara, y cuando sentí el frescor abrí los ojos y me encontré con un hombre de rostro hermoso, vestido de verde y montado en un caballo blanco. Me dio de beber hasta que me sacié y luego me dijo: 'Monta detrás de mí'. Yo estaba en una meseta y solo había pasado un rato cuando me preguntó: '¿Qué ves?'. '¡La ciudad de Medina!', respondí. 'Bájate –me dijo–, y saluda al Mensajero de Dios de mi parte, y a sus dos compañeros Abū Bakr y 'Umar'. Y agregó: 'Tu hermano al-Ḥiḍr te saluda''⁹⁷

–*Los relatos graciosos* no están ausentes en la *Muḥāḍara*, donde situaciones ridículas arrancan una sonrisa, aunque en un nivel más profundo entreguen otras enseñanzas:

Refrán. "Más tonto que Habannaqa", sobre quien se relatan anécdotas sorprendentes referidas a esta particularidad. Se cuenta que un día perdió su camello y entonces se puso a pregonar: "¡Quién encuentre mi camello se lo quedará para él!". Alguien le preguntó: "¿Y por qué lo buscas [si lo vas a regalar]?", y él contestó: "¿Y qué hay del deleite del encuentro?"⁹⁸

Esta historia es bien conocida por quienes han frecuentado las historias del Mullá Nasruddín, de quien Habannaqa es una especie de antecesor. Ibn al-Ġawzī –dos de cuyas obras se citan como fuentes, como ya vimos–, escribió un libro titulado *Aḥbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn* (*Historias de tontos y de necios*), donde se recogen muchas de estas anécdotas de Habannaqa. Ibn 'Arabī relata otra, también

95 Cfr. *Muḥ.*, A-II, p. 47 (B-II, p. 32).

96 Famoso sufí de Rayy, muerto en el 291 H (=903), contemporáneo de al-Ġunayd y al-Nūrī entre otros.

97 Cfr. *Muḥ.*, A-II, p. 19 (B-II, p. 13).

98 Cfr. *Muḥ.*, A-I, p. 308 (B-I, p. 219).

muy conocida, pero su gracia depende de un juego de palabras intraducible. Como para demostrar que en el occidente islámico también había personajes como estos, el Šayḥ incluye algo de su cosecha andalusí:

Algo similar a esto es lo que ocurría en nuestro país, en Sevilla. Teníamos un hombre del populacho que vendía pan, llamado Ğum‘a, y a quien acudía los estratos más bajos de la gente para que hiciera de juez [resolviendo sus pleitos]. Un día fueron a verlo dos hombres y uno le dijo: “¡Ğum‘a!, este hombre ha cometido adulterio con mi mujer”. “¿Y cómo sabes eso?”, le preguntó. “Sostiene que vio a mi mujer en un sueño y que cohabitó con ella”, contestó el hombre. Preguntó Ğum‘a: “¿Fue así?”, “Sí”, contestó el contrincante. “Entonces le cabe el castigo [que dispone la ley] –afirmó Ğum‘a–, sacadlo a la luz del sol, y cuando proyecte su sombra sobre la tierra, azotad su sombra con cien latigazos”. “¿Y en qué me afecta eso?”, dijo el hombre [‘condenado’]. Ğum‘a le respondió: “¿Y en qué le afectó a la mujer que alguien cohabitara con su espectro mientras dormía? ¡No tengo otra sentencia para ti!”.⁹⁹

–*Los sueños y su interpretación* es otro tema del libro. El sueño premonitorio que tuvo Ibn ‘Arabī en Sivas (*Šīwās*) es un ejemplo:

Albricia de un bien que señala una conquista y un triunfo. Cuando estábamos en Sivas, en el mes de Ramadán, mientras el Sultán al-Gālib [Kaykā’ūs] se encontraba en esa época en Antioquía, vi [en sueños] como que él instalaba allí catapultas y arrojaba piedras sobre ella, matando al caudillo de su pueblo. Interpreté que las piedras eran sus ideas afortunadas y sus firmes propósitos que les arrojaba, y que él la conquistaría, si Dios quiere. Y ocurrió como lo había visto, la tomó el día de la Fiesta del Desayuno, cuando habían pasado veinte días entre el sueño y la conquista, era el año 612. Le escribí [una carta] desde Malatya antes de que conquistara la ciudad, con unos versos donde mencionaba mi visión (...) ¹⁰⁰.

Después de contar un sueño del Profeta que Ibn ‘Arabī compara con el que acaba de relatar, aparece la poesía que le envió al sultán anunciándole la victoria:

Llegaste a las comarcas de la impiedad y te cabe conquistarlas
 ¡Albricias, pues los bizantinos, contigo, estarán en la perdición!
 He tenido sobre vosotros una visión que indica el triunfo,
 la conquista de las tierras impías, su muerte y sus cautivos (...).

99 *Ibidem*.

100 Cfr. *Muḥ.* A-II, 420 (B-II, 286).

O. Yahya se refiere en su obra a este sueño premonitorio cuando traza el itinerario del Šayḥ a través de las referencias que hay en sus libros, indicando que el pasaje está en las *Futūḥāt* (IV, p. 533), pero no es así¹⁰¹.

—De las advertencias o amonestaciones (*mawā'iz*), frecuentes en el libro, un buen ejemplo es la que le dirige Sufyān al-Ṭawrī (m. 778) al califa al-Manṣūr (m. 775). El célebre y piadoso tradicionista, no vacila en amonestar al poderoso califa abasí que desplegaba su pompa y poder durante la peregrinación:

La amonestación de Sufyān al-Ṭawrī dirigida a al-Manṣūr en La Meca. Nos narró Muḥammad ibn Ismā'īl [al-Buḥārī] (...) que Sufyān al-Ṭawrī dijo: “Me presenté ante Abū Ġa'far al-Manṣūr en Mina¹⁰² y le dije: ‘¡Teme a Dios!, pues solo has alcanzado esta jerarquía y accedido a este cargo gracias a las espadas de los emigrados y de los auxiliares [de Medina]. Sus hijos morían de hambre. El príncipe de los creyentes ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb hizo la peregrinación gastando solo quince dinares, y acampaba bajo un árbol’. Me respondió: ‘¡Quiero ser como tú!’, y repliqué: ‘¡No seas como yo! ¡Más vale colocarte por debajo de aquello en lo que estás y así estarás por encima de aquello en lo que yo estoy!’. ‘Sal’, me dijo, y señalé: ‘Por cierto que solo conozco a un hombre que, si se enmendara, toda la comunidad se enmendaría’. ‘¿Quién es?’, preguntó. ‘Tú, príncipe de los creyentes’, le dije”.¹⁰³

Los poderosos califas no se libran de estas advertencias, como la que le dirige a Hārūn al-Rašīd el legendario Bahlūl “el loco”, un personaje bufonesco protagonista de muchas historias y chistes (suffes y populares):

La admonición de Bahlūl el loco. Nos narró Muḥammad ibn Ismā'īl [al-Buḥārī] (...) que al-Faḍl ibn al-Rabī' contó: “Cuando hacía la peregrinación con Hārūn al-Rašīd pasamos por Kufa y allí estaba Bahlūl con sus desvaríos. Le dije: ‘¡Cállate que se acerca el príncipe de los creyentes!’ Y se calló hasta

101 Cfr. O. Yahya, *op. cit.*, p. 99. En ese lugar de las *Fut.* dice: “Le escribí a ‘Izz al-Dīn Kaykā'ūs, el sultán de las comarcas rumíes, en respuesta a una carta que me envió desde Antalya, estando yo residiendo en Malatya”, y a continuación aparece un poema que no guarda relación con el sueño premonitorio de Sivas y su poema que hemos traducido parcialmente. No encontramos esta cita en las *Futūḥāt*, pese a la utilización de índices y buscadores en las versiones digitales de la obra, lo cual nos plantea una incógnita que no hemos podido resolver: O. Yahya no utiliza a la *Muḥ.* como fuente para trazar el itinerario de Ibn 'Arabī (quizás por sus dudas sobre la autenticidad, aunque creemos que ni siquiera la ojeó atento los errores en su clasificación u otros que reproduce como ya vimos), por tanto, esa cita debe estar en otro libro del Šayḥ, no sabemos cuál. Hirstenstein también cita este episodio (el sueño premonitorio y la carta/poema que le escribe al sultán), pero no indica la fuente de ese dato (cfr. *The Unlimited Mercifier*, *cit.* p. 188).

102 Una de las estaciones de la peregrinación. Allí acampan los peregrinos los días 11 a 13 de *Dū l-Ḥiġġa*.

103 Cfr. *Muḥ.*, A-I, p. 240 (B-I, p. 172).

que el palanquín [donde viajaba el califa] estuvo frente a él, y entonces dijo: ‘¡Príncipe de los creyentes! Nos ha narrado (...) Qudāma ibn ‘Abd Allāh al-‘Āmirī que vio al Profeta en Mina sobre un camello, debajo solo tenía una silla andrajosa, nadie le abría camino y no portaba lanza ni escudo, y tú te presentas así’. Entonces intervine diciendo: ‘¡Príncipe de los creyentes! Este es Bahlūl el loco’. ‘¡Ya lo conocemos!’ respondió. (...)’.¹⁰⁴

—*Los refranes y las sentencias sabias* abundan, a veces aisladas, y otras con la historia de sus orígenes:

*La sabiduría del culto y el buen consejo del perspicaz.*¹⁰⁵ ¡Guárdate de frecuentar a los reyes! Si los frecuentas con asiduidad te aburrirán, y si los dejas te humillarán. Enaltecen con galardones que no responden y desprecian con castigos que abaten las cervices. Dijo el sabio: “El ejemplo del sultán es como el del fuego: no beneficia sino a cierta distancia”.¹⁰⁶

6. LA “HUELLA” DE IBN ‘ARABĪ: LA VISIÓN ELEGÍACA DE ABŪ MADYAN Y SU ENSEÑANZA

Un relato curioso, en donde se percibe la mano, el estilo y sobre todo la doctrina de Ibn ‘Arabī, es una visión de Abū Madyan —a quien él consideraba *su maestro*— que se adjudica a “uno de los *fuqarā*”, y que se encuentra distribuida a lo largo del libro en quince o más lugares, a veces intercalada sin previo aviso entre otros textos, otras veces precedida por un subtítulo, casi siempre el mismo o ligeramente abreviado. El relato empieza en el segundo párrafo de esa sección que comienza con un subtítulo idéntico al título del libro y que ya mencionamos:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Marwuzī (al-Mawrūrī?) en Marwuzā (Mawrūr?), quien dijo que le contó uno de los justos: Vi en una visión a Abū Madyan, Abū Ḥāmid [al-Gazālī], Abū Ṭālib [al-Makkī], Abū Yazīd [al-Biṣṭāmī] y a un grupo de sufíes. Abū Yazīd le decía a Abū Madyan: “Incrementáanos en algo [lo que sabemos] sobre el *tawḥīd*”¹⁰⁷ y él respondió:

104 Cfr. *Muh.*, A-I, p. 409 (B-I, p. 290).

105 Muchos de los subtítulos, como en este caso, están en prosa rimada, imposible de reflejar en la traducción.

106 Cfr. *Muh.*, A-I, p. 400 (B-I, p. 284).

107 *Tawḥīd* es un concepto amplio, desde el punto de vista teológico islámico es adorar y reconocer a un solo y único Dios, y todo lo que esa unidad implica en la concepción que el creyente tiene de la divinidad. Más profundamente es *realizar* esa unidad en uno mismo y en la percepción de la realidad. Lingüísticamente la palabra significa “unificación”, “unificar”, “declarar la unidad (de Dios)”.

“El *tawhīd* es la luz de la cual surge la substancia de todas las luces, y lo demás son cubiertas y velos. Él es lo que vela y lo velado, es la raíz de todos los asuntos. Toda mengua e incremento provienen de su substancia, y no se dispersa en la existencia pues es en ella uno (...)”¹⁰⁸.

El que aparece como transmisor de todas estas visiones es ʿAbd Allāh al-Mawrūrī, el discípulo de Abū Madyan al cual Ibn ʿArabī frecuentaba y admiraba, al punto de que le dedica la más larga reseña en su obra *Rūḥ al-Quds*.¹⁰⁹ Llama la atención que la *nisba* del nombre esté mal escrita¹¹⁰, no solo aquí, sino en todas las entradas donde se la menciona (unas doce). El gentilicio de Mawrūr (Morón de la Frontera) está reemplazado por el de Merv (Marw), en el otro extremo del mundo islámico. Lo primero que uno puede pensar es en un escriba –más puntilloso que descuidado–, que desconociendo la localidad andalusí cambia la *nisba* suponiendo que se refiere a Merv, y lo hace cada vez que aparece el nombre en una docena de lugares muy distantes entre sí en una obra voluminosa. Pero en la primera aparición se menciona también una localidad, Marwuza, inexistente en la toponimia andalusí y oriental que sepamos; y se la cita allí como justificando el gentilicio... No tenemos dudas sobre el personaje al que se alude, la reiteración del *nasab* (“Ibn al-Ustād”) y de la *kunya* (“Abū Muḥammad”) no permiten suponer otra cosa. Pero se nos ocurrió pensar que, dado que la visión tiene todas las características de una ficción literaria, Ibn ʿArabī quiso homenajear a su compañero y nexo con la enseñanza de Abū Madyan, sin incurrir en atribuirle una falsedad: un recurso literario habitual. Las características de la visión, que va mutando de formas y lugares (Morón, Sevilla, Bugía, Marchena), y las respuestas de Abū Madyan, en elegante prosa rimada, abonan esta suposición. Seguramente algún día una edición crítica de la *Muḥādara* –basada en esa copia ológrafa que se dice que existe–, demuestre que estamos equivocados, o bien nos dé la razón. En los fragmentos que siguen transcribiremos siempre “Mawrūrī” (en lugar de Marwuzī como está siempre escrito), “rectificando” así ese *lapsus calami*, ya fuera premeditado o accidental.

El entorno de la visión es claramente simbólico. Aparecen en esta primera entrada tres sufíes paradigmáticos (representando a otros que permanecen en las sombras: “otros *ṣayḥ*-s del sufismo”, “un grupo de sufíes”, etc.), como tres modelos o formas de recorrer la vía hacia Dios. Se los menciona por sus patronímicos sin añadir los gentilicios que los identificarían claramente y que colocamos entre corchetes, ¿otro recurso literario? Probablemente. En una sola de las entradas posteriores, no obstante, se identifica a Abū Ḥāmid como “al-Gazālī”.

108 Cfr. *Muḥ.* A-I, p. 157 (B-I, p. 116).

109 Cfr. *Los sufíes de Andalucía*, cit., pp. 81 a 95.

110 La diferencia en árabe afecta a dos letras: desaparece una *wāw* y una de las *rāʾ* se convierte en *zāy*. Puede ser perfectamente un error del copista, aunque la reiteración del cambio de dos letras tantas veces resulta algo muy improbable.

Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 875) es el paradigma del sufi extático, cuyos estados lo llevaron a esas expresiones teopáticas desafiantes (ṣaṭaḥāt) que lo caracterizan¹¹¹. Al-Gazālī (m. 1111) es el sufi que accede a la realización en su madurez, por la vía de la introspección, y apegándose al camino de la ley revelada. Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996) es el modelo del sufi piadoso y asceta, su famoso libro *Qūt al-Qulūb* (“El alimento de los corazones”), abunda en letanías y rosarios para los distintos momentos del día, de la semana y del año. El referente de todos ellos en las visiones es Abū Madyan, paradigma del realizado perfecto, al que consultan sobre diversos asuntos.

Esta suerte de visión-elegíaca –una especie de homenaje literario por un lado, pero también una manera de impartir una profunda enseñanza metafísica–, se encuentra dispersa en toda la obra, a veces precedida de un subtítulo (que destacamos en bastardilla al inicio de las traducciones), o bien intercaladas entre otros temas sin conexión alguna. Son textos de una página máximo, en uno o dos párrafos. Veamos algunos fragmentos que hemos traducido de cada aparición del relato de la visión:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī en Sevilla en otra oportunidad, contando: Me dijo uno de los aspirantes (*murīdūn*): Vi [en en sueños] a Abū Ḥāmid al-Gazālī y a otros ṣayḥ-s del sufismo, y estaba con ellos el Ṣayḥ Abū Madyan. Uno de ellos le dijo: “Repítenos tus dichos sobre el *tawḥīd*” y él replicó: “El *tawḥīd* es la raíz de la existencia, él responde por los pactos¹¹² y los convenios y es la guía para todo extraviado. Quien permanezca pues en su fuente habrá cumplido [el pacto], pero quien se aparte de su formalidad (*rasm*) habrá errado el camino y será avergonzado. Quien llegue a él con un corazón sano se deleitará con la visión de su Noble Rostro. Con él marchan, en él se deleitan, con él se guían. La mayoría de las criaturas obran por la recompensa, pero otra gente es para el *‘Illiyūn*.¹¹³ Él [*tawḥīd*] es el corazón de la existencia en la cual ella se basa. Es lo que mueve y aquieta a los restantes cuerpos. Su secreto se ha desplegado en sus creaciones (...)”¹¹⁴.

Claramente la noción de *tawḥīd* que plantea Abū Madyan –o diríamos: Ibn ‘Arabī–, va mucho más allá del tratamiento religioso y dogmático común, e inclusive más allá de las especulaciones de los teólogos musulmanes. El acceso al *tawḥīd* es a través de la gnosis:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, quien contó: Me dijo uno

111 Como ser: “No hay divino sino yo, ¡adoradme pues!”, y otras por el estilo que se le atribuyen.

112 Alusión al pacto primordial, de los profetas y de la humanidad. Cfr. Corán 12:80, 33:7, etc.

113 Cfr. Corán 83:18 y 19.

114 *Muh.* A-I, p. 231 (B-I, 166).

⋮

de los justos: Vi en una visión a Abū Ḥāmid, Abū Yazīd, Abū Ṭālib y a otros *šayḥ*-s del sufismo, y a Abū Madyan. Uno de ellos le pidió al Šayḥ Abū Madyan: “Dinos algo sobre la gnosis (*māʿrifā*)”, y él contestó: “La *māʿrifā* es la evidencia de que se ha alcanzado el bienestar y su fruto es el *tawḥīd*, que es el fin, pues el *tawḥīd* es la meta de la esperanza, y lo que está disperso en la existencia está abarcado por Él... Todas las cosas sensibles son como polvo en el aire, y son Su velo –glorificado sea– con el cual se oculta. Pero el corazón del gnóstico está purificado de lo que no es Él, y cuando Él se le muestra lo hace llegando a él con Su misericordia, y al fortalecerlo con Su Vida dilata su vida, y al fortalecerlo con Sus Atributos amplía sus atributos (...)”¹¹⁵.

El secreto (*sirr*), el espíritu (*rūḥ*) y la realidad en una visión surrealista:

Nos contó ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, quien dijo: Uno de los *fuqarāʾ* entre nuestros compañeros tuvo una visión en la cual estaba el Šayḥ Abū Madyan sentado con unos estandartes apoyados sobre su cabeza, y había una persona sobre él peinando su cabello. Lo saludó y luego le dijo: “¡Sīdī!, he venido a preguntarte sobre el espíritu, ¿cuál es su secreto?” Y el Šayḥ le contestó: “El secreto [del espíritu] es la realidad (*ḥaqīqa*), y de él no se manifiestan naturaleza ni detalles. Es la substancia de Dios en la existencia, que viene de la fuente de la Benevolencia y la Generosidad (...)”. Luego dijo el Šayḥ : “¡Oh Quien creó a las criaturas en fases sucesivas¹¹⁶, las hizo expresarse en secreto y abiertamente, y les hizo ver y comprender en sí mismos ideas y experiencias! Algunos se dan cuenta y despiertan, para otros es oscuro y permanecen desconcertados (...)”¹¹⁷.

Más sobre el secreto en la siguiente entrada:

Visión. Nos contó nuestro compañero ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: Uno de los aspirantes (*murīdūn*^a) de nuestros compañeros vio al Šayḥ Abū Madyan en una visión, quien estaba erguido en el aire, y con él estaba Abū Ḥāmid al-Gazālī. El Šayḥ decía: “¡Abū Ḥāmid!: el secreto es en Dios que contempla, el espíritu fue apodado por Él con las órdenes¹¹⁸, el corazón es

115 *Muḥ.* A-I, p. 241 (B-I, 173).

116 Cfr. Corán 71:14.

117 *Muḥ.* A-I, p. 257-8 (B-I, 183-4).

118 Posible alusión al Corán: 17:85 (“Te preguntan por el espíritu, diles: el espíritu proviene de la orden de Dios”). Sobre la relación del *Rūḥ* con el *amor* de Dios ver también: 16:2, 40:15.

para el sosiego y el morador, el intelecto es el dictamen de un juez [sabio], el alma está bajo la coerción del Imponedor, del Real se manifiesta la existencia, y Él es el Uno Adorado” (...).¹¹⁹

La gnosis y el amor (*maḥabba*):

Me contó mi compañero Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: Uno de los *fuqarā’* vio en una visión a Abū Madyan y Abū Ḥāmid al-Gazālī, y este último le preguntaba a Abū Madyan sobre el secreto de su gnosis y su amor, y él contestaba: “El amor es mi vehículo, la gnosis es mi sistema (*madḥab*), el *tawḥīd* es mi unión y llegada. El amor tiene un secreto no develado, y comprensiones indiscernibles. Su secreto no puede ser descrito, su manantial es cumplido y perfecto y su origen es la generosidad sublime. El [amor] es para los elegidos una costumbre confirmada, tal cual lo indica Su dicho: Él los ama y ellos Lo aman¹²⁰. En cuanto a la gnosis, hermano mío, es mi mérito. Ella es el fundamento de mi secreto y mi función (*amrī*), su fruto es el *tawḥīd*, desde ella y en ella surge el incremento, y el *tawḥīd* es la raíz (*aṣl*), todo lo demás es derivado. Él es la meta de las estaciones [espirituales] y el fin de los estados. ¿Qué hay fuera del Real sino extravió?” (...).¹²¹

Los Nombres Divinos y las consignas del realizado perfecto:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād: Uno de los aspirantes vio en una visión a Abū Madyan sentado en un jardín de luz: “Los *ṣuyūḥ* (maestros) del sufismo lo estaban rodeando, y a todos los rodeaban figuras como jamás había visto tan bellas y perfectas. Sobre ellos había objetos de piedras preciosas que no puedo describir, ni tampoco comprender lo que tenían grabado. Sobre la cabeza de Abū Madyan había tres estandartes de luz. Uno apoyado a su derecha y en el cual estaba escrito: ‘Dios me basta’. El otro estaba sobre su cabeza y era el más elevado, y tenía escrito: ‘Dios’. Y el último estaba a su derecha y tenía escrito: ‘No hay poder ni fuerza sino en Dios’. Entonces Abū Ḥāmid [al-Gazālī] le preguntó a Abū Madyan: ‘*Ṣayḥ!* Háblanos sobre esos nombres inscriptos en estos estandartes’ y él contestó: ‘En cuanto a este nombre, *Allāh*, es el Nombre Supremo, la cima de todos los Nombres y al cual retornan todos los significados...’”¹²²

119 *Muḥ.* A-I, p. 300-1 (B-I, 214).

120 Corán 5:54.

121 *Muḥ.* A-I, p. 326 (B-I, 232).

122 *Muḥ.* A-I, p. 343-4 (B-I, 243-4).

Y continúa explicando el significado de cada consigna grabada. En la siguiente aparición le preguntan sobre su anhelo espiritual, su *himma*, término que alude tanto a la aspiración como a la meta misma:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād, quien cuenta: “Uno de nuestros compañeros vio en una visión al Šayḥ Abū Madyan y uno de los sufíes le preguntaba sobre su anhelo espiritual (*himma*), y él respondía: ‘Mi anhelo está prendado de Él, mi realidad resplandece con la luz de Su Majestad, Su Presencia es el ámbito de mi intimidad, y la observación de Su Belleza habita en mis sentidos (...)’. Y luego dijo: ‘Escucha: el hombre no existe salvo que purifique y limpie su corazón, su pensamiento esté pendiente [de Él] y su esencia (*lubb*) atenta y presente, para así descubrir lo que dijo el señor de los mortales: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»...”¹²³

Más adelante, ya en el segundo volumen de la obra, nuevamente le preguntan sobre el *tawḥīd* –leitmotiv de todas estas visiones–, y arroja nueva luz desde otros ángulos:

Entre las visiones de algunos de los pobres está lo que nos narró ‘Abd Allāh al-Mawrūrī, quien contó: Me dijo uno de los justos: “Tuve una visión donde veía a Abū Madyan y a un grupo de sufíes que le decían: ‘Dinos algo sobre el *tawḥīd*’ y Abū Madyan respondía: ‘El *tawḥīd* es el anhelo de los Mensajeros y Profetas, es el secreto de los vicarios (califas) veraces, es el eje (*qutb*) de los herederos de los gnósticos, con él sus esencias (*asrār*) añoran la Presencia Divina, y con él se develan para ellos los Dictámenes Señoriales...”¹²⁴

En la siguiente entrada la visión tiene lugar en Marchena, en la casa de Šams al-Fuqarā’. El tema ahora es el “arribo” (*wuṣūl*), la llegada a Dios, que también alude a la unión (*waṣl*), por esa polisemia implícita que le otorga al árabe su gran riqueza expresiva:

La visión de uno de los fuqarā’. Nos contó ‘Abd Allāh ibn al-Ustād en Marchena, en la casa de Šams al-‘Ābidāt Umm al-Fuqarā’¹²⁵, que uno de los *fuqarā’* vio en una visión a Abū Madyan y algunos maestros sufíes, y que uno de ellos le preguntaba: “¿Qué significa ‘llegar’ (*wuṣūl*)?” Y contestó: “Cuando seas conducido a ello sentirás como que de Él provienes y hacia Él vas. Cuando te obnubiles con respecto a lo sensorial, estarás en presencia de la

123 *Muh.* A-I, p. 393 (B-I, 279).

124 *Muh.* A-II, p. 26-7 (B-II, 18).

125 “El Sol de las devotas, la Madre de los pobres ante Dios”: es la santa que menciona en el *Rūḥ* y en la *Durra* (*Los sufíes de Andalucía*, cit., pp. 197/8).

intimidad. Cuando se te devele Su Amor, no te deleitará sino Su Cercanía. Y cuando te ausentes de contemplarte a ti mismo, Él se manifestará en tu existencia”.¹²⁶

En la siguiente aparición, ahora en Bugía, el tema es la ciencia (*‘ilm*):

Entre las visiones de algunos de los fuqarā’, está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: Uno de los *fuqarā’* vio en Bugía, en una visión, a Abū Ḥāmid [al-Gazālī] y a un grupo de sufíes que le decían al Šayḥ Abū Madyan: “Infórmanos de algo de la ciencia con lo cual te haya distinguido especialmente el Real”, y él les respondió: “Con la Ciencia Eterna iluminó mi esencia (*sirrī*) y embelleció mi carácter, pues la Ciencia de Dios es la cualidad de Su Esencia (*dāt*), ya que todo lo que se conoce de Él es conocido (*ma’rūf*) y la cualidad no se separa de lo cualificado...”. Y luego dijo el Šayḥ: “Mi estación es la estación de la servidumbre, mis conocimientos son las Ciencias Divinas, mis atributos están sacados de los Atributos Señoriales...”.¹²⁷

¿Quién puede ver realmente al *walī*?:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, quien contó: Me dijo uno de los compañeros de Abū Madyan: “Vi al Šayḥ Abū Madyan en una visión y estaba dentro de una cúpula de luz, y los aspirantes estaban rodeando esa cúpula, pero no lo veían, y él les hablaba desde el interior de la cúpula diciéndoles: ‘Quien tenga con qué verme, que me vea’. Entonces uno de los presentes le dijo: ‘Yo te veo’. ‘¿Con qué me ves?’, preguntó él. ‘Tu luz dilata mi luz y entonces te veo’, respondió. Al oír esto el Šayḥ dijo: ‘Solo el amigo puede ver al amigo, solo un profeta ve a otro profeta, solo un mensajero a un mensajero, y solo un ángel a otro ángel, porque las cosas sensibles no poseen un significado propio: lo obtienen de otro...’”.¹²⁸

El ámbito más profundo, el núcleo inaccesible donde el intelecto y la imaginación tropiezan y balbucean:

Entre las visiones de algunos de los fuqarā’, está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: “Uno de los aspirantes vio en una visión a nuestro Šayḥ Abū Madyan y a un grupo de sufíes que lo rodeaban. Uno de ellos le

126 *Muḥ.* A-II, p. 53-4 (B-II, 36).

127 *Muḥ.* A-II, p. 135 (B-II, 92).

128 *Muḥ.* A-II, p. 152-3 (B-II, 104).

⋮

dijo a Abū Madyan: “¿Qué significa el secreto del secreto y la realidad de la realidad?” Contestó: “Es el ámbito de los misterios (*asrār*), ante su realidad las imaginaciones y los pensamientos quedan inhabilitados y se enajenan los intelectos dotados de visión...”¹²⁹

Nuevamente en Sevilla, ahora en un barrio (?) que no identificamos:

Nos contó ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī en Sevilla, en al-Ḥaffāqīn, en la casa de Muḥammad al-Yaškārī, el copista: “Estaba [en mi visión] en Bugía al servicio de nuestro maestro Abū Madyan y Abū Ṭālib le preguntó: ‘Cuéntanos sobre el secreto de tu vida’, y él dijo: ‘Del secreto de Su Vida se manifiesta mi vida. De la luz de Sus Atributos se encienden mis atributos. En Su Unidad (*tawḥīd*) se funde mi anhelo. En Su desierto permanece mi amor...’”¹³⁰

Con esta entrada finalizan las referencias a la visión de Abū Madyan. Solo cita al santo de Bugía nuevamente más adelante, pero no ya en una visión sino en una anécdota con otro *walī*, Abū l-‘Abbās al-Ḥaššāb:

Sobre este mismo tema es lo que nos relató al-Mawrūrī de al-Ḥaššāb, Nos contó ‘Abd Allāh ibn al-Ustād: “Uno de nuestros compañeros fue a ver a Abū l-‘Abbās al-Ḥaššāb, el asceta, lo saludó y le dijo: ‘Abū l-‘Abbās, quiero leerle algo de este libro’, un libro que tenía en sus manos, que entonces abrió leyéndole algo de los capítulos referidos a la escrupulosidad, el desapego y la confianza en Dios. Al-Ḥaššāb se quedó en silencio, y entonces el hombre dijo: ‘¡Abū l-‘Abbās! ¡Solo te leímos estos capítulos para que nos hablaras sobre ellos!’, y al-Ḥaššāb le contestó: ‘Léemelo [nuevamente], pues yo soy ese libro’. Entonces el hombre se fue [disgustado] abandonándolo, y se dirigió a ver a Abū Madyan, que a la sazón se encontraba en la ciudad de Fez, y le dijo: ‘Abū Madyan, me pasó con al-Ḥaššāb esto y aquello’. Abū Madyan le contestó: ‘Al-Ḥaššāb tenía razón. ¿Acaso le leíste un capítulo que no correspondía a su estado? Si se trataba de su estado, no lo comprenderías ni te produciría nada, ¿qué iba a decir?’ Y así el hombre escarmentó”¹³¹

129 *Muḥ.* A-II, p. 257 (B-II, 176).

130 *Muḥ.* A-II, p. 296-7 (B-II, 202-3).

131 *Muḥ.* A-II, p. 416-7 (B-II, 283-4).

Esta anécdota también la cita y traduce Hirtenstein¹³², indicando que la extrajo del *Kitāb al-Isfār*. Como en los otros casos que ya vimos, hay algunas diferencias entre los textos¹³³, pero se trata sin duda del mismo hecho.

7. EPÍLOGO

¿Cómo son las veladas de los sufíes? ¿De qué hablan en ellas? Quien piense que solo de abstrusas realidades metafísicas, se equivoca. Esas comprensiones no llegan al corazón por hablar de ellas, y cuando se han establecido en el corazón ya no hace falta hablar.

Las veladas del sufismo están más bien cargadas de historias ejemplares, de sentencias sabias que resumen una realidad intuita en un puñado de palabras bellamente encadenadas, de cuentos y anécdotas de hechos extraordinarios y misteriosos. Nunca faltan la palabra y el ejemplo profético, y tampoco las leyendas de los grandes *awlīyā*⁷. La inmensa literatura hagiográfica del sufismo da testimonio de esto, lo que allí encontramos lo vemos repetido durante siglos en las obras y disertaciones de los sufíes, a veces cambiando los personajes y circunstancias, pero manteniendo la trama. Y no solo entre ellos, sino también en los sermones de los imames en las mezquitas. De ahí que Ibn ‘Arabī haya incursionado en esos géneros (la hagiografía, la poesía simbólica, las sentencias sabias, los cuentos), en donde las alusiones transmiten más que los razonamientos. Se trata de seducir al alma para despertarla de su sueño, y para ello hay que nutrirla pacientemente con el alimento misterioso y divino que se esconde en la palabra que vivifica: la Revelación, los dichos proféticos y de los santos, la sabiduría antigua... El Šayḥ al-Akbar, como él mismo lo dice, no escribía para oficiar de literato, sino animado por una misión, y cada obra suya es parte de ese destino, como cada ladrillo de la totalidad del edificio.

A esto apunta, creemos, *La disertación de los piadosos*. No es simple literatura, sino una selección de lo más provechoso de la tradición literaria humana pensando en la vida del alma. Su lectura es mucho más ligera y amena que, pongamos por caso, la densa trama del *Fuṣūṣ al-ḥikam* (“Los engarces de la sabiduría”), pero no por eso menos nutritiva. Y diríamos más: imprescindible para una dieta equilibrada, para ponerlo en términos que hoy todos entendemos.

Más allá de este valor en sí, un estudio más profundo de la *Muḥāḍara* podría arrojar luz sobre varios asuntos que hemos esbozado en nuestro análisis. Pero eso requerirá de un renovado interés de los especialistas, y claro está, de una edición crítica que nos permita trabajar sobre bases firmes.

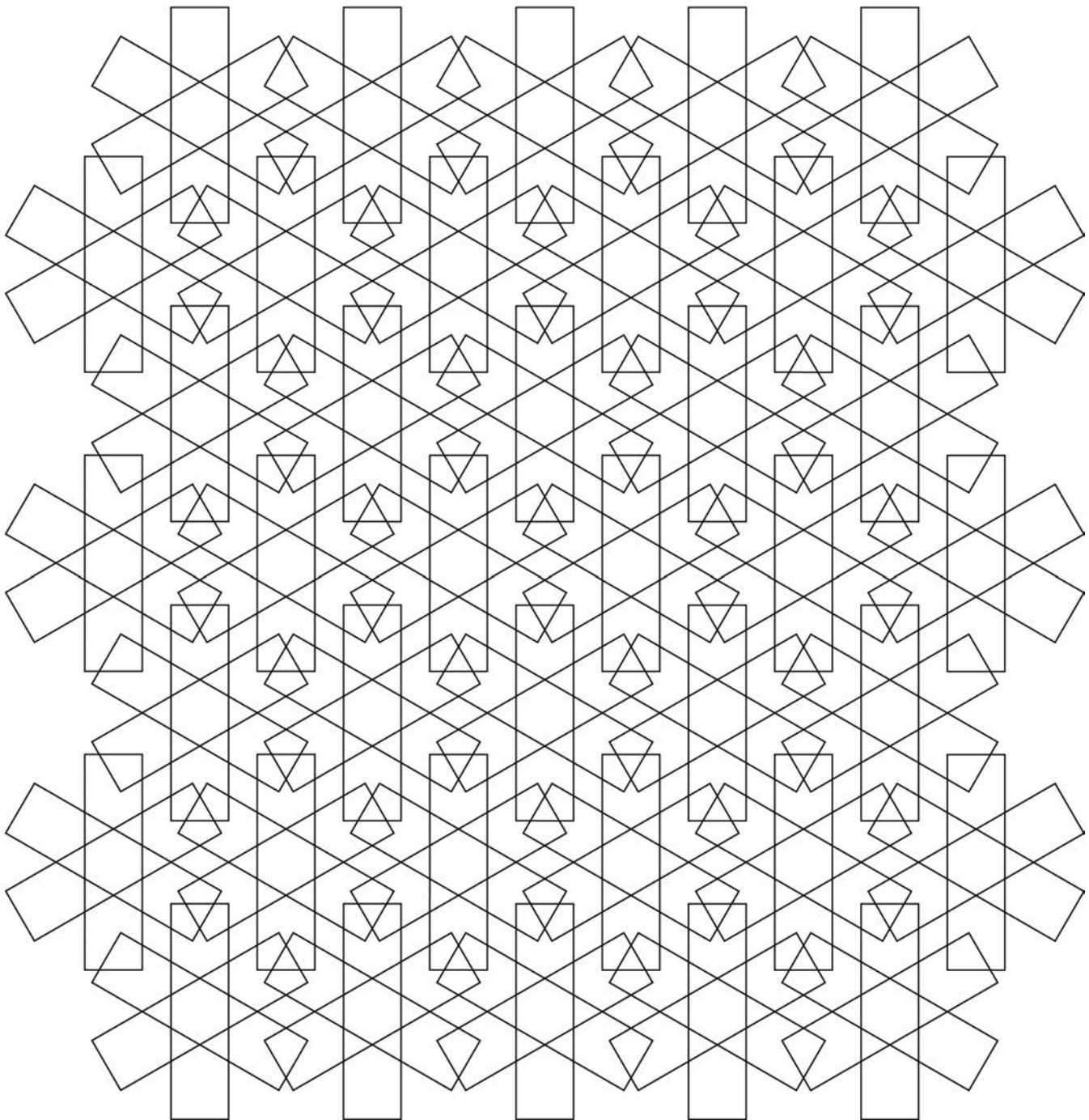
132 *Op. cit.*, p. 81.

133 Compárese con la traducción de Hirtenstein.

⋮

LA ESTRUCTURA GEOMÉTRICA DE LOS GRADOS EN EL UNIVERSO DE LOS ESTADOS ESPIRITUALES

Eric Winkel



ANTECEDENTES

La obra *al-Futūḥāt al-makkīya* (“Las iluminaciones de La Meca”), las revelaciones que Ibn al-‘Arabī recibe y desarrolla en La Meca, es una de las mayores obras de la civilización occidental. Compuesta por unas diez mil páginas, su tamaño ha supuesto por sí solo un obstáculo para el público. La primera edición crítica completa se publicó en 2010 y una segunda edición de El Cairo en 2013¹. Las traducciones únicamente han abarcado alrededor del uno o dos por ciento del total de la obra. Como traductor, he estado trabajando desde 2002 en la primera traducción completa de *al-Futūḥāt al-makkīya*, cuya edición ya ha comenzado.

Aun siendo considerado uno de los textos más oscuros y densos sobre el islam y el mundo espiritual, *al-Futūḥāt al-makkīya* se escribió para ser comprendido, e Ibn al-‘Arabī alienta constantemente al público a *aprender* y *comprenderlo*, y lo que es aún más importante, a *comprobar por uno mismo* (el término que utiliza es *taḥqīq*, de la raíz de *ḥaqq*, la verdad). No se trata, en absoluto, de un trabajo puramente intelectual, y su comprensión no se consigue solo a través del pensamiento y del análisis. Ibn al-‘Arabī deja muy claro que todo lo que transmite ya ha sido *probado*, y este término, *dawq*, es el modo de comprensión de aquellos que comprueban por sí mismos. En el Capítulo 72, Ibn al-‘Arabī interpreta el contexto de las “155 preguntas” que al-Ḥakīm al-Tirmidī formuló con la intención de que fuesen indescifrables, a modo de cuestiones de análisis que sirviesen para diferenciar a aquellos que prueban las realidades de los intelectuales que piensan y analizan, pero no prueban.

Ibn al-‘Arabī declara a su público que el contenido de su obra es el resultado de una revelación que tuvo en La Meca, y que los 560 capítulos de *Futūḥāt* surgieron como luz y se grabaron como luz (literalmente se *foto-grafaron*), a través del cuerpo sutil del Joven Caballero que se le apareció mientras circunambulaban la Caaba. Esta visión incluía números.

¿Cómo entenderemos los diferentes números que aparecen a lo largo de la obra? En algunos ejemplos Ibn al-‘Arabī habla de números y ofrece sus contextos aritméticos. Por ejemplo, en su debate acerca de los elementos numéricos del número cuatro, nos conduce a través de una cualidad numérica:

[Esto se debe a] que las bases de los números son “cuatro”. La base tres que está en la cuatro, con la cuatro, hacen siete. La dos en la siete, con la siete, hacen nueve. La uno en la cuatro, con la nueve, hacen diez. Basándose en lo anterior, se puede componer como se prefiera, pero no se encontrará un número completo excepto en el caso de la base seis, ya que en ella se encuentra la mitad, la sexta, y la tercera.²

1 Para más información acerca de la nueva edición crítica, véase Eric Winkel [enero 2013], Review of ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb (ed.): *al-Futūḥāt al-makkīya*, en *Journal of Islamic Studies* (Oxford), vol. 24:1:80-82. Las citas de este artículo pertenecen a la segunda edición, 2013, El Cairo (Consejo Superior de Cultura).

2 Es decir, la mitad de 6 (3) más un sexto de seis (1), más un tercio de seis (3) igual a 6. Del Capítulo 2 1:217.8-11 (2013).

En algunos fragmentos, Ibn al-‘Arabī representa un proceso de *alif* multiplicado por *alif*, que también describe como 1 multiplicado por 1. En la primera aparición, escrita de su propia mano en el margen, hay una marca que señala que el extraño enunciado anterior es correcto; él sabía claramente que no estaba presentando una aritmética típica. De hecho, en uno de mis trabajos muestro que el proceso en el que 1 al cuadrado da dos resultados diferentes, dependiendo de con qué 1 se empiece, es un proceso no-comunicativo y que dicho proceso únicamente fue resuelto de forma sistemática en el siglo XIX por Hermann Grassman y, más a fondo, por William Kingdon Clifford. Se trata de un álgebra geométrica, también llamada álgebra de Clifford³. La visión que Ibn al-‘Arabī tiene de este proceso no-comunicativo del producto vectorial es internamente consistente y anima tanto al lector como al traductor a profundizar aún más y a *comprobar por sí mismo*.

GRADOS

La obra *Futūḥāt* está dividida en seis secciones, y la segunda sección (capítulos 74-188) trata de las interacciones (*mu‘āmalāt*) que suceden entre la criatura y el Creador. Se trata de estados y estaciones que el viajero experimenta y alcanza en el camino espiritual, tales como *volverse al perdón*, *abandonar la sociedad humana* y *estar satisfecho con Dios*. En dieciséis ocasiones en esta segunda sección, Ibn al-‘Arabī menciona que hay un número de grados que uno de cada dos o cuatro grupos de viajeros puede alcanzar en estas dieciséis experiencias. Los números se presentan sin ninguna introducción y no hay contextualización matemática. Encontramos solo un ejemplo de desacuerdo en los manuscritos: para lo que resulta ser el número base crucial, algunos manuscritos hablan de 53 mientras que otros hablan de 58. No existen notas al margen acerca de estos números, ni indicación de cómo debe interpretarlos el lector. La primera serie de números se proporciona para el primer estado o estación, el de *volverse al perdón*, que corresponde a la palabra *tawba*. Ibn al-‘Arabī dice:

La *tawba*, que tiene lugar en la existencia [en comparación con la divina], se encuentra en el *Reino* y en los mundos *imaginables*⁴, según la mayoría; es la ocasión para unirse en el acuerdo. Algunos de ellos añaden que la *tawba* se encuentra también en el mundo de lo divino (*malakūt*). Aquellos que no creían que se encontrara en el *malakūt* argumentaban que otorga 808 estaciones a la persona que tiene la *tawba*. Por otro lado, aquellos que creían que se encontraba en el *malakūt*, afirmaban que otorga 413 estaciones. Aquellos que se detienen a aprender, los expertos de esas paradas donde se aprende, tales como Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ġabbār al-Niffarī y Abū

3 Véase “Gut bacteria and geometric algebra: Finding referents to translate visions described in the *Futūḥāt al-Makkīyah*,” *JMIAS* 54, Diciembre (2013).

4 El mundo divino es el *malakūt*, el mundo medio del *barzakh* (el mundo de los sueños y la imaginación) es el *ġabarūt*, y *mulk* es el reino del mundo físico percibido por los sentidos físicos.

Yazīd al-Biṣṭāmī, afirman: “[La *tawba*] se encuentra en el reino oculto y sus efectos se producen en el mundo físico.”⁵

Muchos de los capítulos de esta sección están emparejados, y el capítulo que sucede al de la *tawba* es “El abandono de la *tawba*”. Luego, el siguiente capítulo trata de la *muğāhada*, una de las formas de la palabra *ğihād*. Éste es el siguiente ejemplo de números de grado, de ahí que lo consideremos junto a los anteriores 413 y 808. Aquí, Ibn al-‘Arabī aplica su comprensión de que, en última instancia, los *af‘āl*, es decir, las actividades, acciones o verbos, pertenecen a Dios. Por consiguiente, no existe dualidad en el *ğihād*, puesto que la acción de luchar o pelear consiste en oponerse a otra acción, y ambas pertenecen a Dios.

Y puesto que el motivo de la *ğihād* son las conductas originadas en aquellos contra quienes se nos ha dicho que luchemos esforzándonos en el *ğihād*, y dado que dichas conductas son acciones [verbos] de Dios⁶, nosotros solo lucharemos *en Él*, no contra el enemigo. De hecho, no hay enemigo contra el que combatir, si no es a través de los verbos. De igual modo, luchamos *en Él*, pues como explica mediante Sus palabras: “cuando luchamos *en Él*”, Él nos guiará hacia Sus caminos; dicho de otra manera, Él nos develará los caminos a seguir [de comportamientos, verbos] y nosotros los tomaremos. De esta manera, nosotros no vemos a otro cuando combatimos.

Por otro lado, y siguiendo con este mismo fragmento, Ibn al-‘Arabī es consciente de la gran extensión del libro y reconoce que debe intentar en todo momento condensar, resumir y acortar su descripción. Ibn al-‘Arabī visualizó estructuras que le ofrecieron números, y un modo de traducir y transmitir estos números es a través de lenguajes esquemáticos, geométricos y matemáticos. Si podemos definir estos números y su geometría como una matriz, conseguiremos estar en armonía con el autor de esta inmensa y compleja obra.

Os he hablado con claridad con el objetivo de diferenciar los estados de las personas de los combates (*muğāhidāt*), que son *muğāhidūna* [personas que luchan en el *ğihād*]. El debate sería mayor si se dieran detalles en este capítulo. Pero este libro es inmenso, y si tuviéramos que mencionar lo que cada capítulo exige de nosotros, no tendríamos tiempo suficiente para escribirlo. En realidad, tiene que ser resumido para que podamos restringir lo que transcurre en cada capítulo a la corriente de las matrices, nada más. Cada matriz es una alegoría de Eva con la descendencia de Adán, porque todos

5 Capítulo 74, 5:92.18-21.

6 Ibn al-‘Arabī sostiene que los verbos y acciones, *af‘āl*, pertenecen al *hacedor* y *actor* (*fā‘il*), que únicamente puede ser Dios. De este modo, el fragmento “No digáis nada, yo soy el *hacedor* que lo hará mañana, a menos que Dios lo desee” (C. 18:23-24) está relacionado con “Complace a tu Señor en todo aquello que desee” (C. 11:107).

⋮

ellos son sus hijos, cada uno de ellos. Si Dios solo me diera un libro divino, yo publicaría [110] todo el contenido que abarcase este libro, de forma exhaustiva, en un único pedacito de papel, así como el Mensajero de Dios –la paz y las bendiciones sean con él– sacó dos libros de sus manos. Uno de ellos, era un libro divino, en el que ningún ser creado ha puesto la mano, y declaró que en el libro de su mano derecha estaban los nombres de las personas del Jardín, el nombre de sus antepasados, de sus tribus y de sus familiares, desde el comienzo de su creación hasta el Día del Juicio. Y el otro libro, de igual modo, tenía los nombres de los miserables. Si esto apareciese en un libro convencional, ¡una ciudad no sería lo suficientemente grande para abarcar sus páginas! Si esto me ocurriese a mí, habría publicado todo un libro ¡en una sola frase! Yo he visto este cuaderno [divino] y aparecía representado como el Jardín en el medio de una portada, y el Fuego [en la otra portada], con una imagen del cielo en un espejo [convexo y esférico].

Dicho lo anterior, Ibn al-‘Arabī nos facilita los números de los grados de esta estación de *muğāhada*.
Afirma:

A continuación, vamos a analizar las estaciones que tiene esta cualidad de la *muğāhada*, que son, en otras palabras, grados de ascenso escalonado y estaciones donde, aquellos a quienes corresponden esos grados, “descansan”, y estos son los *malāmīya*. Existen dos tipos de *malāmīya*: por un lado, la gente de la cortesía espiritual que se detiene ante un límite y, por otro, la gente de la intimidad y la conexión. Y del mismo modo por lo que respecta a los *‘arīfūn* en esta modalidad, que también son de dos tipos: la gente de la cortesía que se detiene ante un límite, y la gente de la intimidad y la conexión. Y esto ocurre en cada una de las estaciones. Lo que le corresponde a los *malāmīya*, para el tipo de gente que tiene cortesía y se detiene ante los límites, son 58 escalones⁷. De hecho, evoqué la cita donde escuché a Dios hablar de los escalones en su excelencia comparativa⁸, por lo que seguí las palabras de Dios, y ésa es nuestra prioridad. A los *malāmīya* (aquellos dotados de intimidad y conexión) les pertenecen 453 de los escalones de este capítulo. De igual modo, a los *‘arīfūn* (los dotados de intimidad y de conexión) les pertenecen 484 escalones. Y por lo que respecta a la gente de cortesía y a quienes se detienen ante los límites, entre los *‘arīfūn*, les corresponden 89 escalones, o dicho de otra manera, 90 menos 1, que es la diferencia entre los escalones de los nombres divinos, que son 10 (es decir, 99-10=89).⁹

7 En los tres manuscritos, el número es 53.

8 Osman Yahya sugiere que esta declaración se basa en dos versos: *faḍḍal Allāh al-muğāhidīna* (C. 4:95) y *a‘zamu darağatan* (C. 9:20).

9 Capítulo 76, 5:109.7–110.15.



FUNCIONES ITERATIVAS

Con el objetivo de construir la estructura de los grados de las estaciones, comenzamos con la idea de las matrices. Ibn al-‘Arabī sostiene que la estructura que muestra el número de grados se genera, al igual que un bebé en el útero, paso a paso¹⁰. En el siguiente fragmento, Ibn al-‘Arabī describe la generación en espiral de las letras en el instrumento que las produce (el cuerpo humano). Dice:

En cuanto a los términos, “su órbita” y “el movimiento radiante de su periodo de tiempo”, nos referimos a la órbita mediante la cual se genera la parte corporal que nos revela la letra. La cabeza del ser humano fue revelada por Dios con un movimiento orbital particular y un cuerpo orbital particular de una línea orbital particular. Y el cuello pertenece a la órbita que limita con la órbita mencionada, y el pecho procede de la cuarta órbita dentro de esa primera órbita que hemos mencionado. De este modo, todo lo que aparece en la cabeza, de significados, espíritus y secretos, así como las letras y sus ejes, y todo aquello que la cabeza dota de forma y significado, proviene de esa órbita. Su recorrido es de 12000 años, y lo que tiene de forma y significado, y las letras (que son totalmente redondas) tienen 11000 años. El recorrido de la órbita del pecho, con la propiedad que citamos, es de 9000 años. Su naturaleza, su elemento y lo que proviene de él, vuelve a la verdad de la órbita.¹¹

Estas órbitas repetitivas son espirales que gradualmente van aumentando de círculos bidimensionales a formas tridimensionales. En realidad, el uso que Ibn al-‘Arabī le da a la palabra “volumen” (*hayyiz*) viene de *tahayyaza*, que es el movimiento que hacen las serpientes al enroscarse, y se define clásicamente a partir de un poema en el que se representa a una anciana alejándose, fuera del alcance de la vista, para no ofrecerle su hospitalidad a un extraño. De este modo, la matriz o estructura-madre es una órbita en espiral que se crea mediante iteraciones.

10 En uno de los fragmentos, Ibn al-‘Arabī concreta que no describe los detalles del desarrollo del feto, y que los seres angelicales supervisan cada etapa, para evitar que el libro fuese demasiado extenso.

11 Capítulo 2, 1:283.5-12.

⋮

A continuación, tomamos las correspondencias entre el *quṭb*, los seres espirituales (el *eje* del universo), y el *alif* (el signo gráfico que, en realidad, no es una letra, según Ibn al-‘Arabī).¹²

La estación vertical del Eje junto con nosotros es la fuerza vital de “Aquel que es autónomo y se mantiene a sí mismo, haciendo que otros subsistan” (cf., *al-ḥayy al-qayyūm*). Esta es la estación vertical del Eje, singularizada para él, y él fluye con su energía espiritual (*himma*) a través de todo el universo. De igual manera, el *alif* fluye en cada dirección [dimensión], incluyendo la dirección del ser espiritual (*rūḥānīya*)¹³, que nosotros percibimos y que otros no perciben. Con respecto a su corriente, es algo semejante a una respiración, desde el lugar más lejano de salida, que es el espacio desde donde enviamos el aliento, hasta la última parte de la tráquea, y aún se extiende hasta el exterior tras quedarte en silencio. Es lo que conocemos como eco [onda sonora]. Esto es la “autosuficiencia” (*qayyūmīya*) del *alif*, que no consiste solo en que se “mantiene”.¹⁴

Seguidamente, Ibn al-‘Arabī nos hace considerar los generadores de estas letras, que son también estaciones: los Amigos (*awliyā*) a los que Dios pone a cargo del universo. Hay Amigos que son determinados por números y otros que no. Tendremos en cuenta a los primeros.

Sé consciente de que Dios nos ayuda, tanto a nosotros como a ti, con un espíritu que proviene de Él, y este capítulo abarca los tipos de Hombres que son determinados por números, y aquellos que no lo son, así como abarca temas que no son llevados a la práctica excepto por las criaturas más distinguidas de Dios, aquellas que en su época corresponden a los profetas en los períodos de la profecía. Ésta la profecía universal [a diferencia de la profecía legisladora, cuya puerta está cerrada, ya que no *hay profeta después de mí (de Muhammad)*].¹⁵

12 Para más información, véase “*Alif* is not a letter and 1 is not a number,” (“*Alif* no es una letra y el 1 no es un número”), Eric Winkel, academia.edu

13 Los seres espirituales son las letras arquetípicas y los guardianes celestiales que dominan el universo.

14 Capítulo 2, 1:274.8-11.

15 Capítulo 73, 4:269.16-18.

	capítulo estación	grados	categoría	sub-categoría	base	base + 31	base + 395	+ 395 +31	808 - 413	malāmiya a ʿarifūna	misterios, luces
74 tawba	413							395			
	808										
76 muğāhada	58	malāmiya	adab	58				395	31		
	89	ʿarifūna	adab		89						
	453	malāmiya	uns			453					
	484	ʿarifūna	uns				484				
78 ḥulwa	641	malāmiya	adab	641				395	31		
	672	ʿarifūna	adab		672						
	1036	malāmiya	uns			1036					
	1067	ʿarifūna	uns				1067				
80 ʿazl	112	malāmiya	adab	112				395			
	143	ʿarifūna	uns		143						
	507	malāmiya	adab			507					
	538	ʿarifūna	uns				538				
82 firār	481	malāmiya	uns								
	481	ʿarifūna	adab “igual”	481					31		
	512	malāmiya	adab		512						
	512	ʿarifūna	uns “igual”								
116 qanāʿa	226	malāmiya	uns	226				395	31		
	257	ʿarifūna	adab		257						
	621	malāmiya	uns			621					
	652	ʿarifūna	adab				652				
117 šarah wa-ḥirṣ	803	malāmiya	“cualquiera”	803							
	865	ʿarifūna	“cualquiera”		865*			*31x2			
	803	malāmiya	luces							670	
	865	ʿarifūna	luces								
	1473	malāmiya	misterios								
	1535	ʿarifūna	misterios								
118 tawakkul	456	malāmiya		456					31		
	487	ʿarifūna			487						
120 šukr	520	malāmiya	luces	520					31	700	
	551	ʿarifūna	luces		551						
	1220	malāmiya	misterios								
	1251	ʿarifūna	misterios								
122 yaqīn	170	malāmiya		170					31		
	201	ʿarifūna			201						
124 šabr	262	malāmiya	misterios	262					31	-30	
	292	malāmiya	luces								
	293	ʿarifūna	misterios		293						
	323	ʿarifūna	luces								
126 murāqaba	348	malāmiya	adab	348				395	31		
	379	ʿarifūna	adab		379						
	743	malāmiya	uns			743					
	774	ʿarifūna	uns				774				
137 tark al-šidq	164	malāmiya	misterios	164					31	-30	
	195	ʿarifūna	misterios		195						
	194	malāmiya	luces								
	225	ʿarifūna	luces								
138 ḥayāʾ	20	malāmiya		20					31		
	51	ʿarifūna			51						
141 tark al-ḥurriya	223	malāmiya	adab	223				395	31		
	254	ʿarifūna	adab		254						
	618	malāmiya	uns			618					
	649	ʿarifūna	uns				649				
142 dīkr	920	malāmiya		920					31		
	951	ʿarifūna			951						

TABLA 1

LOS NÚMEROS

31

Para analizar la Tabla 1, comenzaremos con el número 31. Este número es la diferencia entre los *malāmīya* y los *ʿarīfūn*. La clave de esto se desarrolla como sigue:

Ellos se protegen a sí mismos de ellos mismos, por lo que ¡no se reconocen ni a ellos mismos! Están en las áreas ocultas de lo oculto, escondidos tras cortinas. Son los *ḍanāʿīn*, [en realidad, Dios tiene seres especiales en Su creación y Él los alimenta con Su bondad], los Verdaderos, aquellos escogidos (únicamente para Él); se alimentan de comida y van a los mercados, ocultándose y con la comida escondida. Este es el estado de esta categoría de espiritualidad, citado en este capítulo.¹⁶



Al esconderse de ellos mismos, se les niega cualquier conocimiento que los cinco sentidos les pudieran proporcionar. Sin embargo, el número 5 no es correcto aquí: tenemos que considerar el 5 en el ámbito de la combinatoria, y más concretamente, de qué manera los 5 sentidos interactúan para obtener información y conocimiento. De este modo, no solo tenemos los cinco sentidos, sino también sus distintas combinaciones, como vista y oído, o vista-oído-gusto. Con la combinatoria, nos introducimos en la estructura conocida convencionalmente como el triángulo de Pascal, explicado así:

Para la fila 5 tenemos, específicamente, 1 5 10 10 5 1. En el sistema de álgebra de Clifford, o el álgebra geométrica, esta fila expresa 1 valor escalar; 5 líneas, 10 volúmenes, 5 hipervolúmenes y 1 estructura de cinco dimensiones, que se da cuando los cinco sentidos están activados para una misma información. Así es como nosotros conseguimos el 31, al que no tienen acceso los *malāmīya*; en cada ejemplo de grados, los *ʿarīfūn* tienen 31 grados más que los *malāmīya*.

16 Es decir, en el Capítulo 23, sobre los *malāmīya*, 1:555.5-7.

28

Ibn al-‘Arabī trabaja con 28 letras del alfabeto árabe. El autor percibe las letras como volúmenes, es decir, como elementos tridimensionales. Fijémonos en los volúmenes de distintas estructuras hiperdimensionales en el siguiente gráfico.

	multiplicado por	volúmenes	dimensión
28	2	56	8
28	3	84	9
28	13	364	14
28	20	560	16
28	55	1540	22
28	117	3276	28

Es decir, en una estructura con 28 dimensiones, hay 3276 volúmenes; y el número de letras multiplicado por 117 es 3276.

395

La diferencia entre la gente con cortesía que se detiene ante los límites y la gente de intimidad y conexión es siempre de 395. Así, para los grados de la *tawba*, la diferencia entre ambos es de 395. Es decir,

$$808-413=395$$

Base: 20

La matriz y la composición de esta base no me quedan claras. Sabemos que Ibn al-‘Arabī es totalmente conocedor de los 560 números de los capítulos de *Futūḥāt*, tanto como de su fecha de nacimiento. 560 dividido entre el número de letras, 28, es 20.

Base: 58

El 58 sirve como base para muchos de los grados. La propia composición de su matriz parece ser 28 y 30. El lugar del 30 en esta base y en el 262 (véase más abajo) es algo confuso para mí.¹⁷

Base: 112

El 112 sirve como base para el 170 (véase más abajo) y está compuesto de la siguiente manera:

28 28 28 28

Base: 164

El 164 está compuesto por las tres bases siguientes: 58 58 28 20

¹⁷ Nótese que he trabajado con estos números durante dos años.

⋮

Base: 170

El 170 está compuesto por las 2 bases siguientes: 58 28 28 28 28

Base: 223

Para el 223, utilizo dos números, el 7 y el 14, que aparecen de nuevo en el 520 (ver más abajo), y que son factores del 28: 58 58 58 28 14 7

Base: 226

El 226 está compuesto por las dos bases siguientes: 58 28 28 28 28 28 28

Base: 262

El 262 está compuesto por dos bases, con la aparición del 30 aquí y en cada 58: 58 58 58 58 30

Base: 348

El 348 está compuesto por la siguiente base: 58 58 58 58 58 58

Base: 413

El 413, que sirve como base para algunos números, procede de la *tawba*, y está emparejado con el 808. La diferencia entre 808 y 413 es 395, que es el número de grados no alcanzados por los que “se detienen ante los límites”. Los dotados de intimidad y conexión obtienen 395 grados.

En la Tabla 2 debemos tener en cuenta la matriz de los generadores, los Amigos (*awliyyā*) que están a cargo de la creación, encomendados por sus Amigos (*walī*, un nombre de Dios). Estos Amigos, que están “vallados por números”, suman 590 en total. Cada uno genera acciones (y grados) entre las 28 letras, con un total de 16520. Esta suma dividida entre 40 partes es igual a 413.

Base: 456

El 456 está compuesto por las dos bases siguientes: 58 58 58 58 28 28 28 28 28 28 28 28

Base: 481

El 481 está compuesto por tres bases, y la primera base (de menor a mayor) utiliza el 413 de *la tawba*. Los dos veintes pueden entenderse como 40, que es el valor escalar de *mīm*, asociada normalmente con la humanidad. En cualquier caso, la composición puede ser la siguiente: 413 28 20 20

Base: 520

El 520 puede componerse de la siguiente manera: 413 58 28 14 7

Base: 641

El 641 puede estar compuesto por las tres bases siguientes: 413 58 58 28 28 28 28

Base: 803

Ésta se compone en realidad de dos estaciones distintas, *šarah* y *hirs*. Sin embargo, mientras la distancia entre *malāmīya* y *šarifūn* es dos veces el 31 (por consiguiente, sabemos que la cifra es el doble de 31), el 803 debe entenderse como un todo (ya que $803/2$ no es un número contable). La composición utiliza la base anterior de 223, y puede ser la siguiente: 223 58 58 58 58 58 58 58 58 58

Base: 920

El 920 puede estar compuesto por dos bases. La base 808, que está compuesta a su vez por la 413 y la 395, proviene de la estación de la *tawba*: 808 28 28 28 28

MISTERIOS Y LUCES

Hay cuatro ejemplos de misterios y luces: dos con misterios, sin luces, que son 670 y 700, y los otros dos ejemplos son 30 negativo (-30). A continuación, Ibn al-‘Arabī asocia *šabr* con *šawm*, como en *La oración es una luz y la paciencia es una iluminación, es decir, el ayuno*¹⁸. En este caso, debemos observar que *šabr* tiene una iluminación en su composición, por lo que los misterios sin las luces son 30 menos. Parece que el 30 podría ser una base para todos los ejemplos. Dejando esto a un lado, estas cifras son algo confusas para mí.

TABLA 2: LA MATRIZ

590 *awliyā*’

Los *awliyā*’ generan las 28 letras, y hay 590 *awliyā*’. Las primeras líneas del poema de abajo (que encabeza el Capítulo 74 como introducción a los “Amigos tomados en cuenta”) mostrarán como Ibn al-‘Arabī percibe la relación entre estos Amigos y las letras. El maestro habla del *alif* y del *quṭb* al igual que lo hace de las personas, con distinto género, personalidad y función. Las letras gramaticalmente “débiles” son el 1+2, el *quṭb* + *imāmān*, el *alif wāw yā*’. En este caso, he escogido el Palacio de los Recuerdos como técnica para memorizar un gran número de elementos inconexos. Consiste en crear un recorrido mentalmente en un entorno familiar (una construcción con distintas habitaciones o un viaje diario al trabajo) y situar cada elemento en conexión con un punto de referencia familiar. Para Ibn al-‘Arabī estos “elementos” ya se conocen, se han observado y se ha interactuado con ellos.

Los ángeles de Dios vienen a nosotros para darnos éxito con un anuncio verdadero. Ellos hablan de alguien protegido del error, conocido sin duda, libre de la confusión de las suposiciones.

1	quṭḥ	28	
2	imāmān	56	
4	awtād	112	
7	abdāl	196	
12	nuqabāʾ	336	
8	nuḡabāʾ	224	
1	ḥawāriyūn	28	
40	raḡabiyūn	1120	
1	ḥatm	28	
300	qalb ādam	8400	
40	qalb nūḥ	1120	
7	qalb ibrahīm	196	
5	qalb ḡibrīl	140	
3	qalb mīkāʾīl	84	
1	qalb isrāfil	28	
10	gayb	280	
18	zāhirūna	504	
8	quwwa/līnā	224	
5	quwwa/līnā	140	
15	ḥanān	420	
4	hayba	112	
24	fath	672	
7	ʿalī	196	
21	asfal	588	
3	imdād	84	
3	raḥmāniyūn	84	
1	istiṭāla	28	
1	murakkab	28	
1	raqāʾiq	28	
1	rafrafa	28	
2	ganī	56	
1	yatakarrar	28	
10	taḥkīm	280	
12	budalāʾ	336	
5	iṣṭiyāq	140	
6	ayyām	168	
590	x28	16520	413
		16520/40=413	

18 vienen a nosotros abiertamente, y después, vienen 10 escondidos.¹⁹

8 son los poderosos, los severos, y 5 de ellos son los poderosos en la facilidad.²⁰

Al principio nos abrimos a 14, y más arriba, sus 7 asociados.²¹

Y el 15° en una vida fácil²², y el cuatro, para cubrir los párpados²³.

Y con respecto al 21²⁴, se nos hace descender desde la posición [más elevada], a través un país seguro, tranquilo²⁵.

19 “Los Hombres que manifiestan la orden de Dios basada en la orden de Dios”, cuyo verso es “En realidad, los he llamado en voz alta” (C. 71:8), y “Los Hombres de lo Oculto, y son diez; Ellos solo susurran” (Capítulo 74, 4:291).

20 Ocho Hombres conocidos como los Hombres del poder divino, sus versos proceden del libro de Dios “Duro contra los ingratos” (C. 48:29), y Cinco Hombres... en los pasos de los ocho del poder, a menos que tengan una facilidad que los ocho hombres no tienen” (4:294).

21 Éstas son las catorce letras que abren algunas azoras del Corán, como *alif lām mīm*. La siguiente categoría, descrita en el Capítulo 2 (1:226), incluye siete de las catorce letras.

22 Las quince almas que son “Hombres de la gentileza que se inclinan ante el afecto divino” (4:295.3).

23 Para “cubrir los párpados”: *taṭbīq* se asocia con “El agua cubrió la faz de la Tierra” (Lane), y bajar los párpados está relacionado con la pesadumbre y la dignidad. Uno de estos cuatro versos es *alladī ḥalaqa sabʿa samāwātīn ṭibāqan* (C. 67:3), en el que *ṭibāqan* es aquello que se extiende sobre la Tierra “como si se tratara de un *ṭabaq*, una cubierta” (Lane).

24 “Entre ellos, Dios está agradecido con sus veintuna almas, los Hombres por debajo de lo más bajo” (4:298).

25 Es decir, degradado del *aḥsan taqwīm*. La expresión *al-balad al-amīn* es también de C. 95:3-4.

Extendemos nuestras sombras para formar un velo, el ofrecimiento de una rama²⁶, sobre la gente, en afecto y naturalidad²⁷.

Una oración de los *mušrikūn* tiene un silbido²⁸ de tres puntas [tā] ²⁹; ella me endulza en mi religión.

Y uno de ellos creció en altura y luego se abalanzó con fuerza³⁰, y otro de ellos giró, tomando como centro la vena-vital³¹.

ANÁLISIS DE LAS ESTACIONES

Lo que viene a continuación son fragmentos de los capítulos de Ibn al-‘Arabī que contienen estaciones numeradas. Nos ofrecen una visión de cómo podemos experimentar algunas de estas estaciones Como en los siguientes subcapítulos.

*Tawba*³², *volverse*

Capítulo 74, 5:84.5-14

El reconocimiento [de la ofensa] es un giro de arrepentimiento de aquellos que comprueban por sí mismos y, de este modo Dios, la Verdad, les abre su pecho³³.

26 En *Lisān al-‘arab*, *wa-mā gaṣana-k ‘annī*, “No me ofrezcas una rama”, es sinónimo de *mā šagalak*, “No te ocupes de mí”. La gente de la estación (4:298) son hombres y mujeres que “corren” (la *sāḥ* de Hajar en busca de agua para su hijo) para abordar las necesidades de los demás.

27 Ellos estrechan sus manos con las personas dotadas de “afecto, naturalidad y bondad” (4:298).

28 Su “*ṣalāt* de la Casa está solo silbando y haciendo palmas con las manos” (C. 8:35). Ellos son “tres almas” (4:299).

29 La de tres puntas (*mutallata*) es el “*tā*’ de tres puntos”. El *Mutallita* es también el triángulo de tres lados. Uno de los aspectos de estas personas es que poseen un tercer sistema de creencias “entre dos sistemas de creencias”.

30 Es un único Hombre, “y ella puede ser una mujer”, que se ha “abalanzado y ha crecido de alto” en de buena manera, bien conocida (4:300). La “altura” procede del verso “Él ha crecido en altura sobrepasando a todo excepto a Dios”, junto al verso, “Él es contundente sobre Sus criaturas” (C. 6:18).

31 La vena vital, *watīn*, del Profeta es lo que Dios cortaría si el Profeta hubiera inventado un dicho atribuyéndoselo a Él, y “el que se gira” es alguien que desconoce estas matrices: la relación trascendente, la relación limitada, la relación comparada (de la criatura con el Creador), y una *ma ṣifa* que “te ofrece la estación entre las dos estaciones, es decir, tu *‘ayn*, no el *wuḡūd* de tu *‘ayn*, ya que el *wuḡūd* de tu *‘ayn* es el *wuḡūd* del Verdadero, por lo que no está relacionado contigo. Cualquiera que no conozca estas matrices es un *munḥarīf* (que se aparta) (4:275).

32 El campo semántico del término *tawba* comienza con el significado de girar, volver: “originalmente, él regresó a Dios, de la desobediencia a la obediencia” (Lane).

33 Como en *a-lam naṣraḥ la-ka ṣadra-ka*, “¿Acaso no hemos abierto vuestro pecho?” (C. 94:1).

⋮

Dios está muy satisfecho con aquel que se opone a Él, y está igual de satisfecho con el que acepta Su orden.

¿Por qué es tan frecuente que se conceda Su oferta, especialmente cuando se admite su secreto?

Desde Su propia gracia, Él concede al que se opone exactamente lo que concede a aquel cuyo apoyo desconoces.

Dios puede ayudarnos a nosotros y a ti, dice: “Acude a Dios por completo, tú que eres fiel, de modo que puedas conseguir la felicidad”³⁴. De esta manera, Él ordena hacer la *tawba* a Sus criaturas. A continuación, Él les enseña cómo defenderse en caso de enfrentarse a Él. Él, alabado, sea: “Entonces Él se volvió hacia ellos³⁵ para que ellos pudieran volverse [hacia Él, con arrepentimiento]”³⁶, para que pudieran responder, cuando se les considere responsables de ello (i.e., ¿Por qué no te giras con arrepentimiento?): [ellos responderían] “Si Tú te vuelves a nosotros, nosotros nos volveremos a ti.” Es como Su palabra, alabada sea: “(Oh, tú ser humano,) ¿qué te ha cautivado de tu Señor, el más Generoso?”³⁷. A lo que el ser humano respondería: “¡Vuestra amable generosidad lo hizo!”

Este tipo de cosas sirve al adversario de alegato para su defensa, de manera que podría utilizarlas como alegato, cuando él es el querido [del demandante]. Y Él ha producido la expresión *el ser humano*, con el artículo *al-* [de *al-insān*], y *el atractivo cautivador* con el objetivo de incluir a la gente en general³⁸. Todo esto muestra que el deseo del Verdadero para todos ellos es que alcancen la felicidad en su destino final, incluso si Él les concede todo aquello que es contrario a la felicidad.³⁹

34 C. 24:31.

35 *Tāba*, cf., *tawba*.

36 C. 9:118.

37 Varios comentaristas han debatido el porqué en este verso aparece “Señor” seguido de “más Generoso”: *bi-rabbi-ka l- karīm* (C. 82:6). Ibn Ġawzī, en su comentario de “¿Qué te ha cautivado de vuestro Señor, el *karīm*?” dice: “Se dice que, como Él menciona aquí el atributo, que es la *generosidad magnánima (karam)*, dejando a un lado el resto de Sus atributos, es como si Él estuviese amaestrando (*laqqana*) a Su criatura con la respuesta correcta, para que la criatura pueda responder: “¡Lo que me cautivó fue el *karam* del Más Generoso (*al-karīm*)!”

38 El *engaño cautivador* es universal, no solo el engaño de Satanás, y Dū l-Nūn al-Miṣrī responde al verso así: “Cuántos son engañados por el *sitr*, y no se dan cuenta”. Por otro lado, Qurtūbī cita una conexión entre *karīm* y *sattār*.

39 Es decir, a pesar de que a algunos se les conceda el Fuego en vez del Jardín de la felicidad, Ibn al-‘Arabī argumenta que el Fuego *se convertirá* en felicidad. El *‘adāb* (el tormento) de los desgraciados se convertirá en *‘adb* (dulzura).

Muğāhada, combate

Capítulo 765, 105.10-18

Como la destrucción de la sangre del corazón es el mayor sufrimiento para las almas, es conocida como *ḡihād*. El alma está formada por dos almas: un alma que es deseosa de la vida de este mundo por su familiaridad con él; de este modo, este alma no quiere separarse y sentir ese sufrimiento. Por otro lado, un alma deseosa de una vida longeva en este mundo para, de esa manera, aumentar la obediencia [a Dios] y la conducta que le acerca a Él, así como la *ma'rifā* o conocimiento divino y la ascensión perpetua con cada respiración. Por consiguiente, la separación de la vida de este mundo es dolorosa [para ambas almas]. Debido a esto, se la conoce como *ḡihād* en relación a las dos tribus. En cuanto a los *muğāhidūn* en el camino de Dios, que es el camino hacia Dios, es decir, a la conexión con Él. Por esta razón, es una *ḡihād* a fin de obtener *ma'rifā* del paso de nivel del que emerge el universo, y las principales propiedades en esto, y para el paso de nivel, son “las que están detrás de nuestros actos” en la Tierra. Así, a lo largo de estos caminos, ellos reciben el mismo dolor que el miedo que reciben los viajeros durante sus viajes, porque ellos van por un camino en el que se exponen a sí mismos al peligro a lo largo de la ruta de la destrucción de sus riquezas y almas, y sus hijos se convierten en huérfanos y pierden sus comodidades familiares. Él, alabado sea, dice: “Y se pelean con sus riquezas y con ellos mismos a lo largo del camino de Dios”⁴⁰; Él también dijo: “Ellos luchan a lo largo del camino de Dios, y ellos matan y son asesinados”.⁴¹

Hulwa, retiro

Capítulo 78, 5:115.7-116.1

Saber que Dios nos conduzca al éxito a nosotros y a ti, que el origen de *hulwa* en la revelación es: *El que Me recuerda en su propio ser, yo lo recuerdo en Mí mismo, y el que Me recuerda en una reunión, yo lo recuerdo en una reunión mejor*. Esto es un auténtico hadiz divino, que incluye los términos *hulwa* y *ḡulwa*⁴². La raíz de *hulwa* viene de *ḥallā* el vacío, donde se crea el cosmos.

El que queda vacío y no se encuentra (usa el término *wuḡūd*), no está vacío, sino que es un camino cuya propiedad se ha desgastado.

El Mensajero de Dios –la paz y las bendiciones sean con él– dijo: *Dios es, y nada hay con Él*. Y se le hizo la siguiente pregunta al Enviado de Dios: ¿Dónde estaba nuestro Señor antes de que Él creara Su

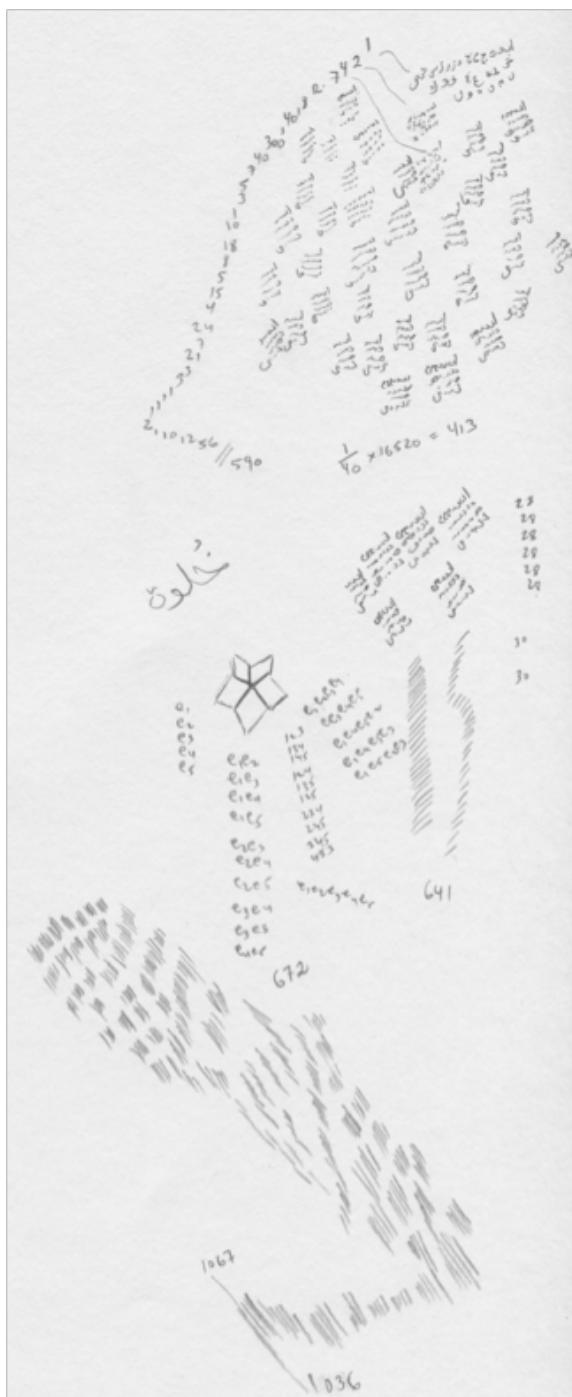
40 C. 8:72.

41 C. 9:111.

42 *Ḡulwa* es el presumir de la novia ante su novio, como en *ḡalā al-ʿurūs*. En el sufismo, los amantes de Dios son la novia y sus “muertes” son conocidas como sus bodas o ‘urs.

creación? Él respondió: Él estaba en una *Nube*, *sin aire arriba y sin aire debajo*. Entonces Él creó la creación y decretó y puso fin a las cosas; “y Él está cada día sobre un brillo radiante”⁴³, y “Él pondrá fin a las cosas”⁴⁴, y poblará después los lugares radiantes con su gente, para siempre.

Hulwa es la estación más alta, un lugar radiante que la humanidad poblará y llenará por completo con su ser, por lo que no cabe nadie más allá junto a la humanidad. Esta *hulwa*, y su relación con Él y viceversa, es la relación del Verdadero con el corazón de la criatura que es “lo suficientemente amplio” para acogerlo a Él. Él no entrará allí mientras haya otro en el corazón, desde cualquier perspectiva existencial. El corazón debería quedar vacío de seres existentes, todos y cada uno de ellos, para que Él apareciera allí de forma visible [116] con Su *dāt*. La relación del corazón con el Verdadero se basa en que fue creado “a Su imagen”, por lo que no cabe nadie excepto Él.



43 C. 55:29.

44 C. 55:31.

‘Azl, aislamiento

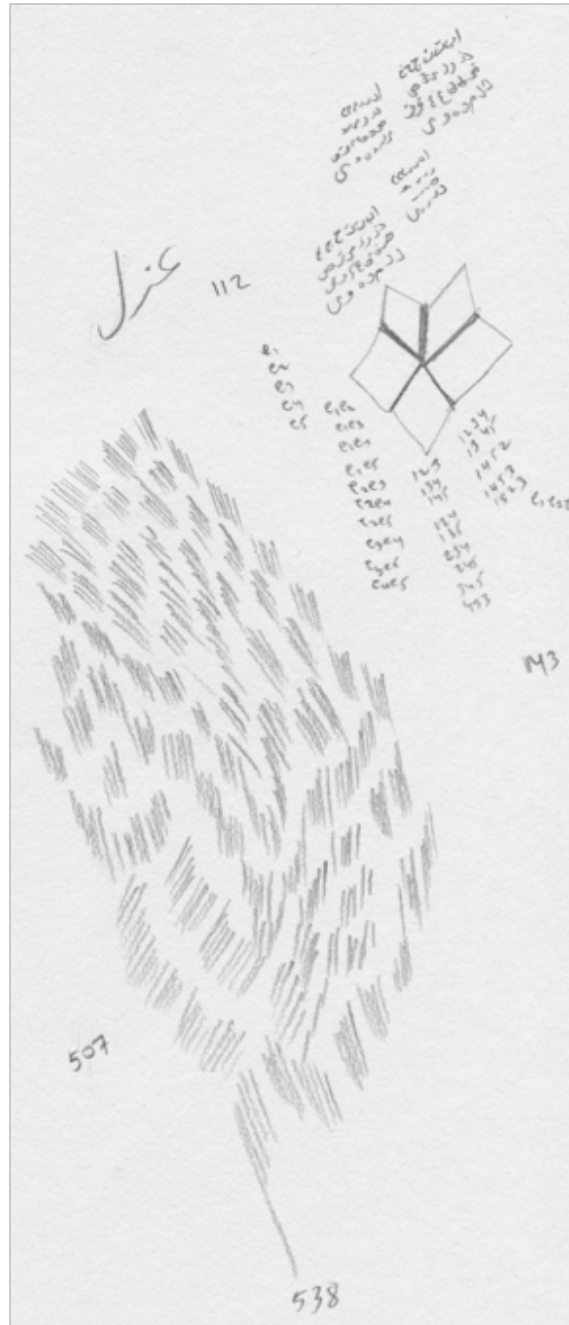
Capítulo 80, 5:122.8-12

Nadie se abstiene excepto aquellos que se reconocen a ellos mismos, y “aquellos que se reconocen a ellos mismos reconocen también a su Señor”; de este modo, no hay testigo más que Dios con respecto a Sus sutiles nombres, y ellos aceptan los nombres de forma visible e invisible. Sus nombres sutiles, que lo glorifican más, se dividen en dos categorías. En primer lugar, los nombres [1] que el intelecto puede recibir y puede, independientemente, percibir, asignar, y por los cuales puede llamar a Dios, glorificado sea. En segundo lugar, aquellos nombres que son divinos, pero de no ser por el advenimiento de la Ley que los transmite no serían aceptados. Sin embargo, la fe los recibe y uno no piensa en ellos de modo inteligible con respecto a Su *dāt*, a menos que el Verdadero te informe de cómo comprobar por uno mismo la correlación de estos nombres con Él, así como Él se los enseñó a Sus profetas y amigos (*awliyā*).

5:123.7-10

... nombres como ‘El que ríe’, ‘El que se regocija’, ‘El que se maravilla’, ‘El que ama’, ‘El Indeciso’, ‘El que siente desagrado’, ‘El que olvida’, ‘El poderoso’ y otros semejantes a aquellos citados en el Libro y en la Sunna⁴⁵, hasta las configu-

45 Por ejemplo, “¿Acaso ríe el Señor? Él dice: Sí. Yo digo: No nos faltará ningún bien de un Señor que ríe”; “Dios se regocija en el arrepentimiento de uno de vosotros más aún de lo que vosotros os regocijáis cuando encontráis a vuestro animal perdido”; “Nuestro Señor se asombra con el hombre que combate en el camino de Dios, sus compañeros aunque abandonen, pero él sabe lo que tiene que hacer, así que regresa hasta que su sangre se derrama”; “De hecho, Dios es paciente, le gusta ser paciente en todos los aspectos



raciones físicas inclusive, tales como las menciones de “mano”, “dos manos” y “manos”; y “pie”, “ojo”, y “ojos”⁴⁶; hasta las configuraciones de estados físicos inclusive, tales como “sentarse” [en el Trono], estar [contigo dondequiera que estés], descender [en la tercera parte de la noche], así como buscar, desear, y declaraciones como éstas.

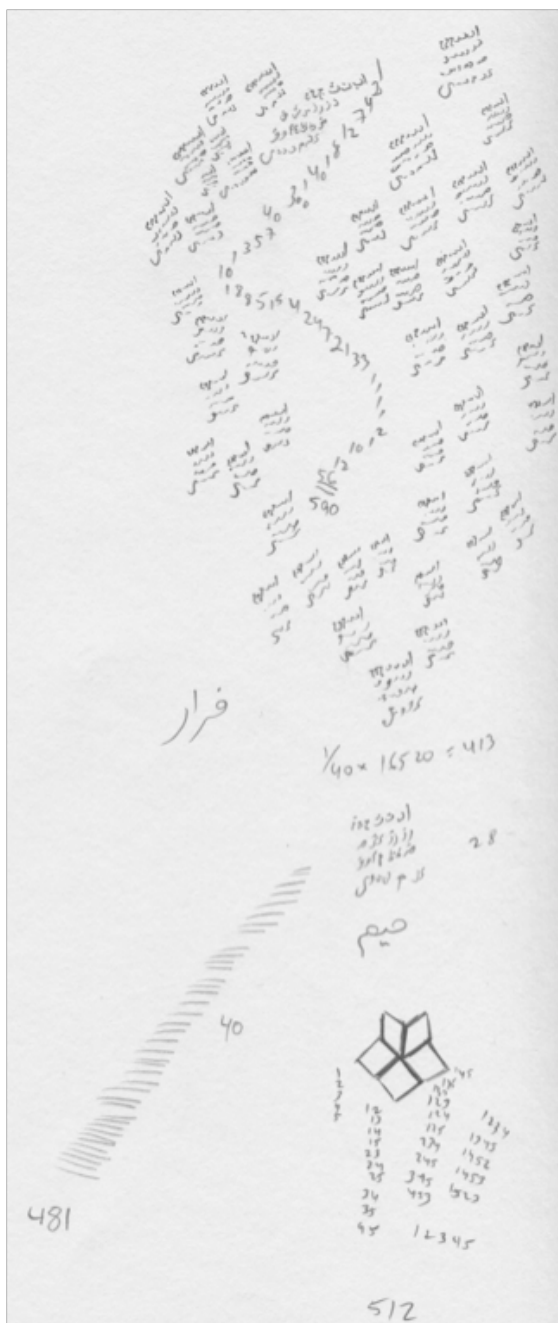
Firār, huída

Capítulo 82, 5:131.18-132.5

Cada nombre Divino quiere anclarte y amarrarte a él, y que seas una aparición visible de su dominio sobre ti. Pero tú, tú ya sabes que tu felicidad se da por añadidura, y no serás feliz a menos que te desplaces al dominio de otro nombre, donde te beneficiarás [132] de cierta información que no habías tenido antes. Pero el nombre en el que te encuentras no te dejará marchar. Por lo tanto, estás obligado expresamente a huír, y la advertencia [del que te advierte con su aclaración] es que el nombre en el que te hallas no debería tener poder sobre ti para continuar a tu lado; de este modo huyes hacia un lugar de abundancia. Así pues, la huída es una propiedad que acompaña a la criatura en este mundo y en el siguiente. Y son 512 los grados del *‘arifūn* entre la gente de in-

tos”; “Yo no dudo como dudo al acoger el alma del creyente que rehúsa la muerte”; “A quien le desagrade reunirse junto a Mí, a mí me desagradará reunirme con él”; “Ellos olvidan a Dios, por lo que Él los olvida a ellos”; y “Él dice: Por supuesto, pero cuando él lo negó, sentí tanta vergüenza ajena, que debí de haber llamado mentira a su barba blanca [metonimia para un comportamiento digno]”.

46 Por ejemplo, “La mano de Dios está con el grupo”; “Las dos manos de Dios son Derechas”; *bi-aydin* (C. 51:46); “El Dominador pondrá su pie en el Yahanam”; *alā ‘aynī* (C. 20:39).

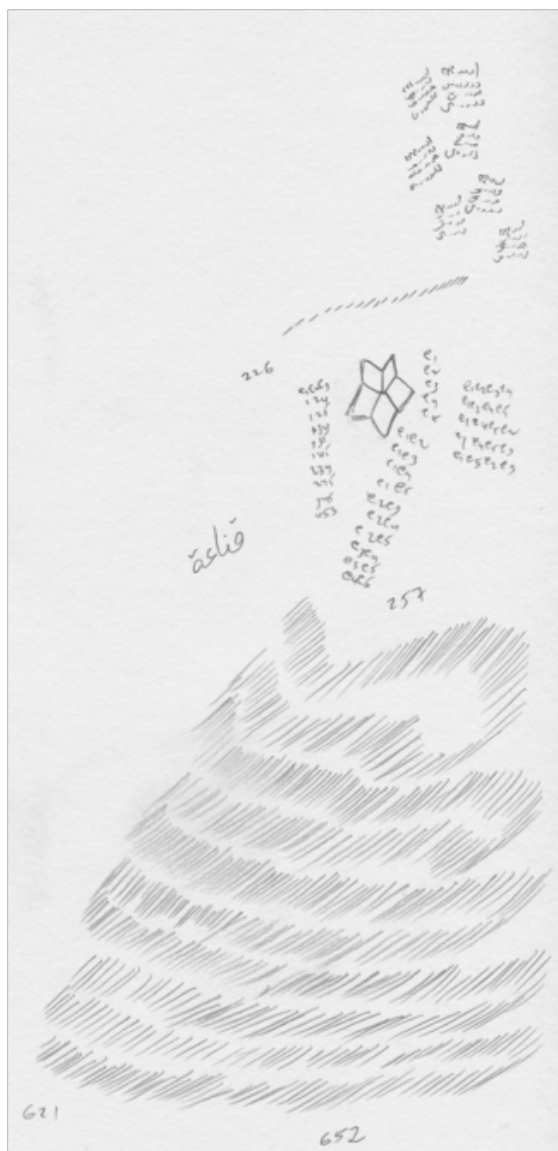


timidad y conexión, los mismos grados que hay entre la gente de cortesía que se detiene [ante los límites]. Y son 481 los grados del *malāmīya* entre la gente de intimidad y conexión, los mismos grados que hay entre la gente de cortesía y que se detiene ante los límites.

***Qanā‘a*, satisfacción/ruego**

Capítulo 116, 5:264.13-18

La palabra *qanā‘a*, para nosotros, dentro del contexto del uso en la lengua significa *pedir*, y “aquel que es *qanā‘a*” es aquel que suplica, y el pedir le procede de Dios, y de nadie más⁴⁷. Tú dices *qani‘a* [tercera persona, masculino, singular, perfectivo], *yaqna‘u* [imperfectivo], *qanū‘an* [adjetivo] cuando alguien suplica. Es aquel que eleva su súplica a Dios, y ésta es Su palabra referente a los opresores en el Día del Juicio: “aquellos cuyos rostros se elevan (*muqni‘ū*) en súplica”⁴⁸; es decir, que se elevan hacia Dios, rogándole que pase por alto sus crímenes. Las dos definiciones [que son antónimos] se combinan en una situación, en la que los defensores son *qanū‘an* con Dios, es decir, están muy satisfechos con Él en sus súplicas y en sus peticiones a Él, de modo que no piden a nadie más que a Él, alabado sea. Éste es el significado de la declaración de los grandes maestros, en su definición de *qanā‘a*: estar “muy satisfecho⁴⁹ con lo que es (*mawǧūd*),” y esto es Dios; [muy satisfecho] “al pedirle [a Él] en procura de lo mejor”, de modo



que no se transgredan los límites pidiendo a otro que no sea Dios.

47 *Lisān al-‘arab* anota que la palabra es su propio antónimo, y ambas significan “ser suficiente con” y “suplicar por”.

48 (C. 14:43).

49 Lane anota, *inna fī dālīka la-maḡna‘an*, Ciertamente, hay autosuficiencia en esto.

Šarah y ħirṣ, fervor y ansia

Capítulo 117, 5:267.2-5

Consideremos ahora, junto a lo anterior, *šarah* (fervor) y *ħirṣ* (ansia), que son dos de las cualidades de aquel que sabe, aquel que hereda [de los profetas], aquel que llega a ser completo, aquel que es el administrador de una comunidad. Buscan lo que sería una mejora para su comunidad, tal y como Él dijo acerca de Su profeta –la paz y las bendiciones sean con él–, alabándolo: “Él está ardientemente deseoso de ti”⁵⁰. De este modo Él lo alabó por tener *ħirṣ* con respecto a aquello que ayudaría a su comunidad. Su *fervor* y su *ansia* correspondían a la sumisión al Islam de su tío Abū Ṭālib, hasta tal punto que le dijo: “Susurra [el testimonio del Islam] en mi oreja para que pueda testificar en tu nombre que tú lo has dicho”, basándose en el conocimiento de que su testimonio sería aceptado, y en que sus buenas palabras serían escuchadas [por Dios en el Día del Juicio].

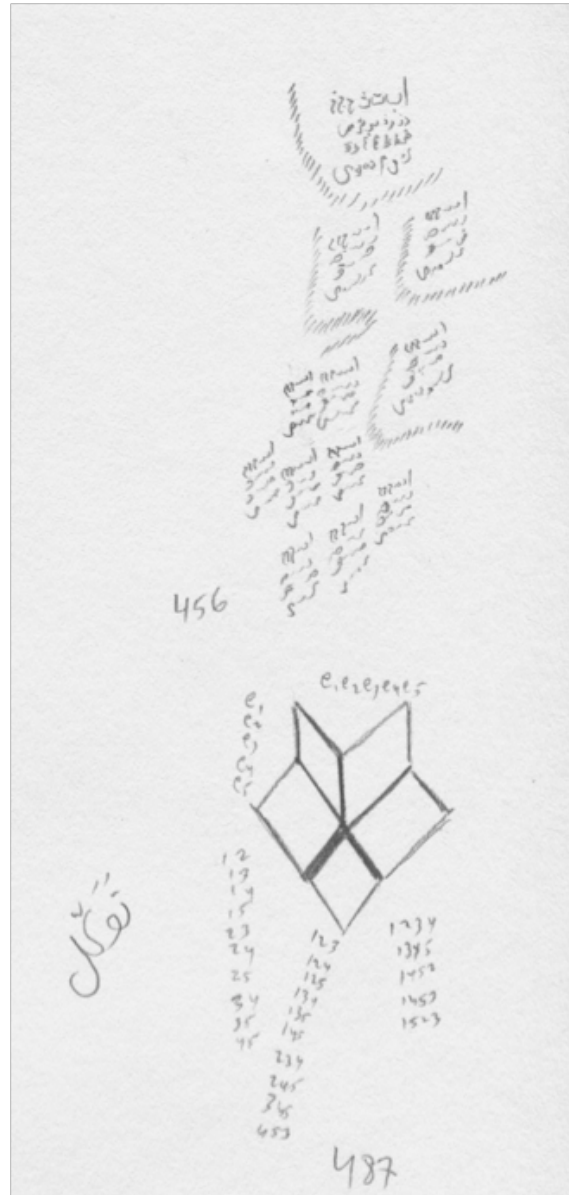


50 C. 9:128.

Tawakkul, confianza

Capítulo 118, 5:269.6-7

Tawakkul es la tendencia de apoyar el corazón en Dios, alabado sea, sin desesperanza tras la pérdida de los recursos secundarios dispuestos [como ley natural] en el mundo, aquellos recursos donde buscan apoyo las almas para sus ocupaciones, ya que si hay desesperanza, no serás alguien de *tawakkul*.



Šukr, gratitud

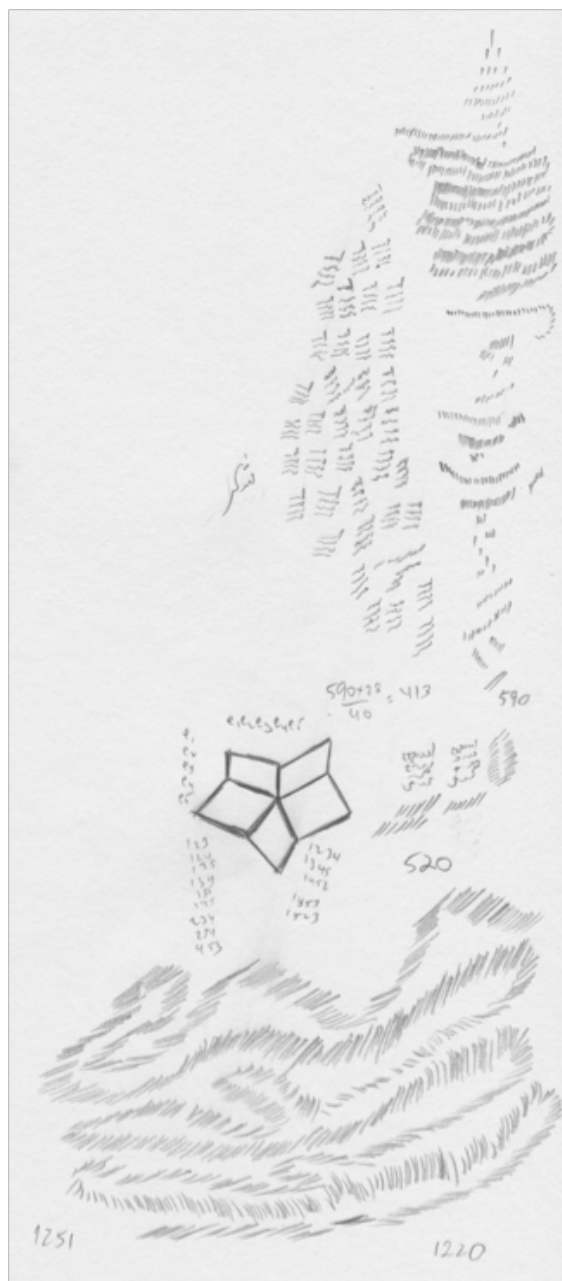
Capítulo 120, 5:276.16-277.6

Considera detenidamente la correlación de la “gratitud” con Él, alabado sea, cuando usa la forma gramatical de intensidad [es decir, *fa šūl*, *šakūr*] con respecto a la persona que actúa bien con respecto a Él con todos sus miembros y facultades, externamente [visibles] e internamente [invisibles], durante cada estado⁵¹ según sea apropiado y en cada momento según corresponda. Así, el Verdadero agradece todo ello por medio del nombre ‘El profundamente Agradecido’ (*al-šakūr*), y esta es una de las particularidades de la gente de Dios. Acerca de la gente común, la situación está por debajo de este nivel con respecto a las acciones en el estado [las suyas no se dan “durante cada estado”] y durante el periodo de tiempo [las suyas no se dan “durante cada periodo de tiempo”]⁵². Cuando traen una acción con esta definición de inferioridad, les corresponde el nombre [Divino] *šakir* (‘El que agradece’), no *šakūr* (‘El profundamente agradecido’). Ellos son en cada estado los agradecidos. Pero Dios, alabado sea, dijo: “Y algunas de Mis criaturas están profundamente agradecidas”⁵³, y son los únicos elegidos por Dios porque son capaces de ver todo cuanto es como ser de Dios, con respecto a ellos y a Sus criaturas; todo lo ven como bendición divina tanto si les hace feliz como si les causa dolor; de este modo, ellos están agradecidos en cada momento [y estado]. Son pocos los de este tipo de personas, como sabemos por experiencia

51 Un estado puede ser “restrictivo”, “enfermo” o “hambriento”.

52 El Dr. Manšūb comenta: Añadido en el margen, de otra mano, aparece un signo de “correcto” y pone “y la combinación del todo”.

53 C. 34:13.



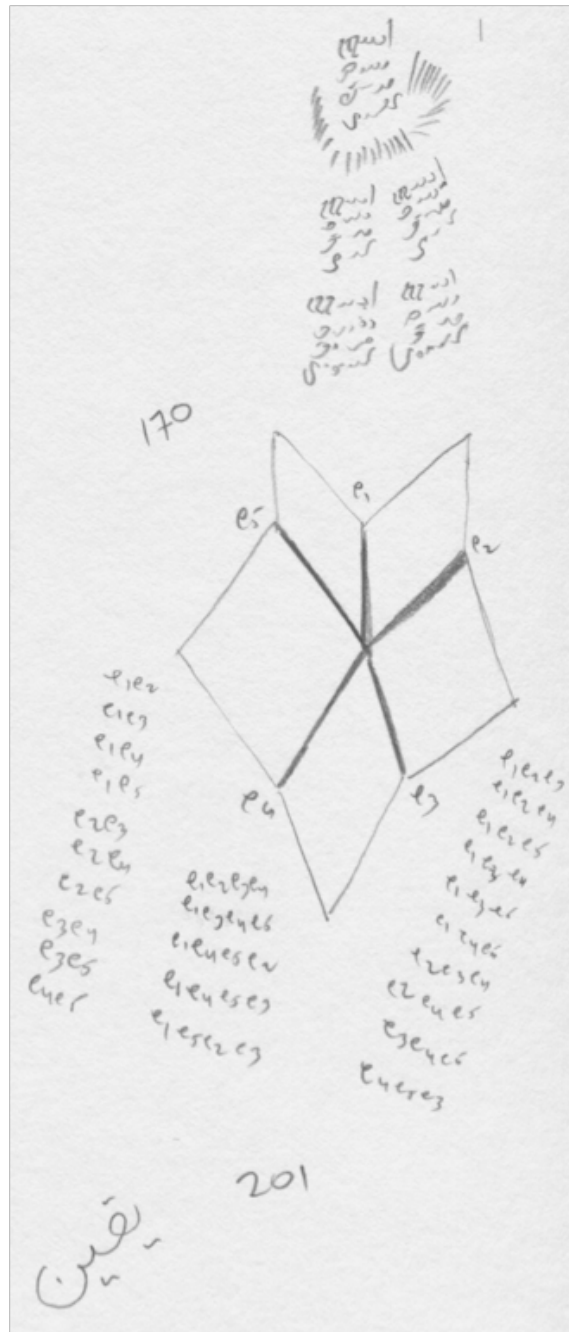
y por lo que Dios nos ha enseñado acerca de su escasez⁵⁴. Y en cuanto a aquellos que son agradecidos, de entre el común de las criaturas, son los que agradecen a Dios únicamente por lo que es reconocido de manera convencional como bendición.

54 Al igual que en C. 34:13.

Yaqīn, certeza

Capítulo 122, 5:283.6-13

Certeza es la palabra que Él utiliza para Su profeta —la paz y las bendiciones sean con él—: “Venera a tu Señor hasta que la certeza llegue a ti”⁵⁵. Su propiedad es la tranquilidad del alma de aquel que se ha hecho seguro, o el movimiento del alma hacia esa seguridad. Es donde se encuentra el ser humano, situado *sobre el conocimiento*, conocimiento acerca de cualquier cosa. Dado que el objetivo propio del alma es llegar hasta allí, éste será, por lo tanto, la certeza, sin importar si se ha conseguido dicha certeza en el momento o no. Es como Sus palabras: “La situación de Dios se cumplirá”⁵⁶. Incluso si no sucede inmediatamente después, el alma fiel sigue aun estando completamente convencida de que ese momento llegará, por lo que no existe diferencia para ella entre su llegada y su no-llegada: es el estado de aquel que dice, “Incluso si se quitaran los velos, yo no podría estar más seguro.” Esto ocurre a pesar del hecho de que aquello de lo que uno está *seguro* no se crea ante el ojo. Así Dios dijo a Su profeta y a cada criatura que se encontrase en esa posición: “Venera a tu Señor hasta que la certeza llegue a ti”⁵⁷. Entonces, cuando la certeza llegue a ti, se conocerá quién ha venerado y quién ha sido venerado, quién está haciendo y para quién se está haciendo. Se conocerá exactamente cuál es el efecto de lo Manifestado en el lugar de la Manifestación, y lo que los lugares de la manifestación emergente proporcionan al Manifestado.



55 C. 15:99.

56 C. 16:1.

57 C. 15:99.

⋮

Ṣabr, paciencia

Capítulo 124, 289.1-12

Y Su bondad se impone ante Su ira. Así, la sabiduría de hacer desaparecer este mundo hace que se desvanezca el enfado (*adan*) [atribuido a] Dios; de hecho, el enfado solo existe en este mundo. Por lo tanto, dad buenas nuevas, criaturas de Dios, de todo lo que encierre bondad, de su gran difusión, y de la nube que cubre todo lo creado excepto a Dios. Hacedlo, aunque haya pasado un tiempo, porque con la desaparición de este mundo, el enfado desaparece de todo aquel que estaba preocupado, y eliminado el enfado, ya no es necesario ser paciente. El enfado (*adan*) es uno de los medios por los cuales ocurre el castigo, pero [en el otro mundo] los problemas han desaparecido. Es entonces cuando verdaderamente existe la bondad [que lo abarca todo] y desaparece el enfado, y es también cuando existe la bondad que es universal sobre todo lo relacionado con la gracia de Dios, si Dios quiere. Este es nuestro juicio acerca de Dios, porque Dios, y es Él quien dice la Verdad, afirma: *Yo soy según el juicio que Mis criaturas tienen de Mí, así que dejad que me juzguen para que sea Bueno.* Por lo que Él comunicó [esta declaración] y Él ordenó [a Sus criaturas que lo consideren Bondadoso]. Él no puso ninguna condición con respecto a su “juicio”, ni respecto a ninguna otra cosa. Debido a esto, lo que nosotros conocemos como un tormento (*adāb*) que causa dolor es, en realidad, una *buena nueva* de Dios para Sus criaturas; de hecho, aquello que les causará sufrimiento, ciertamente, [habrá dolor en el Fuego], [se transformará entonces] cuando la bondad te envuelva por completo, y sentirás la dulzura [*tasta bidū*, de la misma raíz que *adāb*], incluso mientras estés en el Fuego. Es como si la persona fría encontrase dulzura en el calor del fuego, y la persona ardiente encontrase dulzura en el frío y en el hielo. Por este motivo, el *Ĝahannam* combina fuego y frío hielo, debido a las diferentes constituciones [de modo que cada constitución escoja lo que mejor se adecúe a ella]. Así, el *dolor* ocasionado a una determinada constitución provoca placer a otra constitución [que es su opuesta]. De esa manera, la sabiduría no se equivoca [y cada opuesto se puede utilizar para el efecto de lo Bueno]. Y Dios conserva para la gente del *Ĝahannam* el frío hielo para quienes son excesivamente calientes, y el fuego para quienes son fríos. Así, ellos serán bendecidos en el *Ĝahannam*; ciertamente, son de tal constitución, que si tuvieran que entrar al Jardín [del paraíso] con dicha constitución, serían atormentados por su temperatura moderada.



***Murāqaba*, conciencia**

Capítulo 126, 294.3-16

Se consciente de Él a cada momento radiante y brillante, como Él, alabado sea, lo es de ti,

Durante su presencia y ausencia, debidas al brillo parpadeante. A causa de este parpadeo, yo tengo, durante cada momento que pasa, una participación de gracia.

Entonces, cuando el momento clave llegue y acabe conmigo, no lo tendré en cuenta. ¡No es esto asombroso!

La conciencia atenta (*murāqaba*) es una categoría divina de la que obtenemos un trago (una parte de una bebida, *širb*). Él, alabado sea, dijo: “Dios está por encima de todo observándolo atentamente”⁵⁸; y estas son Sus palabras: y “a Él no le resulta onerosa su conservación y cuidado”⁵⁹, refiriéndose a los Cielos (el mundo superior) y la Tierra (el mundo inferior). Solo existe el superior y el inferior, aunque el mundo [también] se divide en dos partes: un mundo que sustenta por sí mismo, y otro que no. El mundo que se sustenta por sí mismo consta de átomos inorgánicos y cuerpos orgánicos, y el mundo que no se sustenta por sí mismo consta de distintas formas y una variedad de colores, y son variedades y cualidades adjetivas⁶⁰. El mundo de los cuerpos orgánicos y los átomos inorgánicos no tiene permanencia a menos que haya una interacción entre los dos [Cielos y Tierra]; de este modo, cuando la interacción no se dé entre los dos (aquella a través de la cual los átomos y cuerpos pueden persistir y existir), los átomos y cuerpos serán anulados.⁶¹

Y no hay duda de que las variedades llegan a ser anuladas en el segundo periodo de tiempo tras el periodo de tiempo de su ser inicial⁶². Así, el Verdadero nunca deja de supervisar y preservar el mundo de

58 C. 33:52.

59 C. 2:255.

60 Estos son las variedades de colores, como el color amarillo, que no se sostiene por sí solo; algo que se sostiene por sí solo puede asumir la amarillez no permanente, transitoria, como una variedad.

61 Partiendo del principio “El mejor de los mundos posibles” de Leibniz, los físicos Julian Barbour y Lee Smolin desarrollan un proceso de “variación extrema” en el que se describe cómo pudo haberse creado el universo, teniendo en cuenta el principio de que cada partícula debe ser totalmente distinta a cada partícula que la rodee. Mostraron cómo la estructura de lo atómico puede elevarse a lo cósmico simplemente con este proceso. Respecto a eso, Ibn al-‘Arabī afirma que cada partícula que en un supuesto se sostiene por sí misma, en realidad, solo existe y persiste cuando una interacción lo llena de color; cuando ese color desaparece, la partícula desaparece.

62 No hay “duda” de que las variedades desaparecen de forma instantánea, que es la definición filosófica analítica de su naturaleza; pero Ibn al-‘Arabī añade que los átomos y cuerpos (que parecen ser “esenciales” y “sustanciales”) también desaparecen de forma instantánea. Se trata de la Nueva Creación (C. 50:15) que da vida a cada periodo de tiempo significativo (*zaman far*), “cada aliento”, que puede ser un periodo medido en femtosegundos o segundos de Planck (dado que cada partícula del sistema solar se ilumina individualmente durante cada “día” de la creación). Véase “Time is not real”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 51 (2012)

los cuerpos orgánicos y los átomos inorgánicos, el superior y el inferior; tantas veces como Él anula un *‘araḍ*⁶³ de ellos, durante el cual se produce su ser, Él crea en dicho periodo de tiempo un *‘araḍ* similar u opuesto, evitando así que sea anulado, durante cada periodo de tiempo. Él siempre está creando, y el mundo depende de Él, alabado sea, por siempre jamás, con una dependencia esencial, tanto del mundo de las variedades como de los átomos. Por lo tanto, este es la vigilancia atenta que tiene el Verdadero sobre Su creación, con el fin de garantizar su existencia. Estos son los *brillos parpadeantes* expresados en Su Libro cuando dice que Su ser está *cada día sobre un brillo radiante*.⁶⁴

Ṣidq, veracidad

Capítulo 137, 338.14-17

Y *ṣidq* es una correlación que no tiene entidad global, sino grados, y son 195 los grados para los *‘arifūn* de entre las personas de los misterios, 225 los grados para los *‘arifūn* de entre las personas de las luces, 164 los grados para los *malāmīya* entre las personas de los misterios, y 194 los grados para los *malāmīya* entre las personas de las luces.

A continuación, os proporciono una raíz uniforme para todo lo que he citado acerca de abandonar todo lo que hemos establecido; de hecho, con esto quiero decir, “abandonar el propio testimonio,” sin abandonar la huella de su efecto, debido a su propiedad; y no es posible decir acerca de ello que no es, ya que es algo concreto (*mawǧūd*), presenciado por todo ojo. Basándonos en lo anterior, tomad en cuenta cada palabra de lo que he mencionado en este libro sobre el abandono; aprended pues esto.

.....
y “Gut bacteria”, *JMIAS* 54 (2013).

63 El *‘araḍ* es un término empleado por los teólogos (*al-mutakallimūn*) que significa “algo que no tiene permanencia”, “un accidente” (Lane). Ibn al-‘Arabī ha hablado con aprobación de la posición Aš‘arī y de que el *‘araḍ* desaparece en cada caso y no tiene permanencia, en otras palabras, que todo es creado de nuevo en cada caso. Pero mientras los filósofos discuten si el *‘araḍ* es una interacción aleatoria, como la “amarillez” que tiñe a una sustancia, Ibn al-‘Arabī observa la variedad y el átomo sustancial que es fugaz y no permanente. Además, Ibn al-‘Arabī emplea la palabra en su campo semántico más amplio, como en *a‘raḍa laka l-šay’ min ba‘īd*, *La cosa se te apareció desde lejos* (Lane). Más adelante, en este mismo capítulo, Ibn al-‘Arabī cita el hadiz, que en otras versiones comienza así: *u‘riḍat lī*, “Se presentó ante mí el muro entre (*‘urḍ*) el Jardín y el Fuego”. El *‘araḍ* es la presentación de un “mundo”, tanto si es insustancial (“no se sostiene por sí mismo”, como la discusión del *Aš‘arī*) como sustancial (“se sostiene por sí mismo”, ambos son para Ibn al-‘Arabī completamente dependientes del ser de Dios y Sus nombres para su presentación y existencia. La progresión temporal (que es totalmente inaccesible para la percepción de la creación) es: desde la partícula n_1 hasta la t_p llegando a ser la t_2 una partícula n_2 , que es similar o contraria a la n_1 .

64 “De Él todo en los Cielos y la Tierra procura [su ser]; cada día [hasta el período de tiempo más pequeño] Él está sobre un brillo radiante [proveyéndoles su ser]” (C. 55: 29).



Ḥayāʾ, pudor

Capítulo 138, 340.12-18

En el texto queda constancia de que habrá un *šayḥ* en el Día del Juicio, Dios le dijo: “Oh Mi criatura, tú hiciste esto y aquello”, cosas que no era apropiado hacer. La criatura respondió: “¡Oh mi Señor! Yo no lo hice”. Pero sí lo había hecho. Entonces el Verdadero dijo: “Llévadlo al [lugar que le corresponde en el] Jardín.” Los ángeles, los únicos que dan cuenta de sus actos (y asignan su correspondiente lugar), dijeron: “¡Señor nuestro! ¿Acaso no sabes que él *sí* hizo esto y aquello?” Él respondió: “Por supuesto, pero cuando él me lo negó, sentí vergüenza ajena a la hora de llamar mentira a su barba blanca [metonimia para un comportamiento digno]”. Por lo tanto, si Dios se avergüenza ante la criatura y se contiene de llamar mentira a su barba blanca, y lo honra, es entonces aún más apropiado para la criatura que tenga esta cualidad.

La disculpa debida al pudor tiene grados con los *ʿarīfūn* y con los *malāmīya*. Sus grados para los *ʿarīfūn* son 51, y para los *malāmīya* son 20. *Dios dice la verdad y guía por el camino.*

Tark al-ḥurrīya, abandono de la libertad

Capítulo 141, 350.9-17

El Mensajero de Dios –la paz y las bendiciones sean con él– dijo a Abū Bakr al-Ṣiddīq: “¿Por qué sales?”. Él respondió: “Oh Mensajero de Dios, por el hambre”. El Mensajero de Dios –la paz y las bendiciones sean con él– respondió: “Yo también, el hambre ha hecho que salga”. Entonces, se dirigió con alguien que lo acompañaba, uno de sus compañeros, a la casa de Ḥayṭam ibn Abī l-Tihān, y este hizo un sacrificio (de un animal) para ellos y les dio de comer. Así que, lo que les hizo salir [de sus casas] fue alguien que tenía poder sobre ellos cuando giró su rostro hacia la dirección donde ellos se encontraban, y era el hambre. El hambre es algo vacío. Algo concreto tiene un efecto en algo vacío: ¿Cuál es la situación con la presencia de algo concreto? Una alegoría para aquellos que tienen una visión de la libertad [por ejemplo, el liberarse del hambre], y para este punto de vista, podría ser: ellos salen [de sus casas] únicamente para buscar la manera de satisfacer el derecho que les correspondía [es decir, el ser alimentados]. De ese modo, el hambre los esclavizó, y de no haber salido, y haberse mantenido en calma, habrían sido forzados completamente por la paciencia, un estado que no se busca. Así, la máxima correlación de bondad hacia ellos es que ellos debían salir [tal y como dijimos] en una búsqueda de cómo conseguir el derecho que les correspondía, corriendo [como en el *saḥ* de Ḥaḡar corriendo en busca de agua para su hijo], ya que ellos tenían el poder para hacerlo. No existe nada por encima de esto, porque si se hubiesen quedado sentados a pesar de poseer ese poder, hubieran sido acusados de ser opresivos (con sus almas) y de ignorar la decisión divina. Así que, ¿qué opinas acerca de la libertad de alguien que tiene dicha cualidad en este mundo y en el siguiente?

⋮

***Dikr*, recuerdo**

Capítulo 142, 353.15-354-5

El Profeta –la paz y las bendiciones sean con él– dijo: *El momento no llegará hasta que no quede nadie sobre la faz de la Tierra que diga, Dios, Dios*, y no definió otra situación a parte de esta expresión [Dios, Dios], porque es un *dikr* especial para Sus criaturas, mediante las cuales Dios preserva el universo de este mundo, así como cada morada que hay en él. De este modo, cuando no quede en este mundo resto alguno de ellos, Dios no tendrá ninguna razón para seguir preservando este mundo. Entonces desaparecerá y se desintegrará. Cuántos dirán ‘Dios’ en aquel momento, pero no serán de los que recuerdan (*dākir*) que *hacen presente* lo mencionado anteriormente. Por esta razón, la expresión no se expresa independientemente, sino junto a *hacer presente*. [354] “Y cuando recordéis a vuestro Señor en el Corán, solo a Él, volverán sus espaldas y huirán”⁶⁵, porque no escuchaban ningún recuerdo de sus ídolos, por lo que sus corazones se encogieron, aun sabiendo que fueron ellos los que establecieron a los ídolos como dioses. Por este motivo, Él dijo: “Decid: ¡Nombradlos!”⁶⁶, porque si ellos sí los nombran, la palabra final irá contra ellos⁶⁷. Así, nadie es llamado Dios sino Dios. Y los grados del *dikr* con los *‘arifūn* entre las personas de Dios son 951, y 920 grados con los *malāmīya*.

CONCLUSIÓN

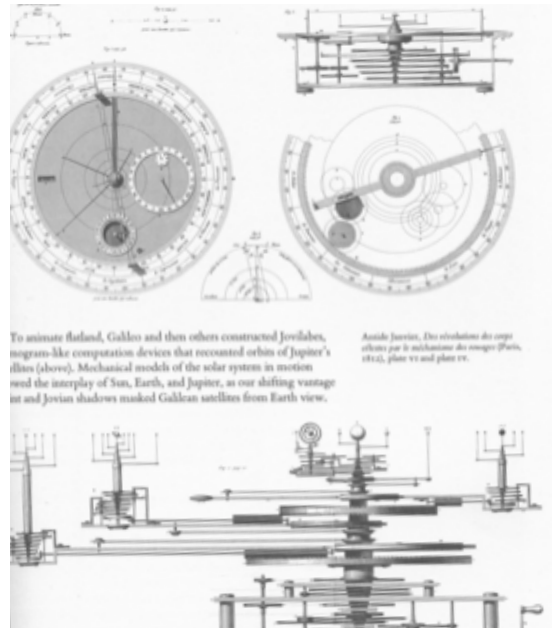
El primer público de Ibn al-‘Arabī habría estado familiarizado con los músicos callejeros que tocaban alrededor de las tumbas de los santos para el *‘urs*, el festival de los santos, dibujando diseños extravagantes en la noche con barras luminosas. Él utiliza esta imagen, en la que nunca se ven las ascuas, ya que solo se aprecia la imagen, para ilustrar el tema central de *Futūḥāt*: las ascuas nos representan a nosotros, y a cada partícula en la creación, que somos lugares de manifestación, lugares de una emergencia visible del ser (*wuḡūd*). Así, todo lo visible es *wuḡūd* –la luz que dibujan las ascuas–, es decir, sólo Dios es, y sólo Dios es visible.

Siglos más tarde, Picasso pintó estas imágenes como fotografiadas, imágenes trazadas con luz; con Man Ray, este concepto nos llevó a la fotografía moderna. En la actualidad, muchas sociedades son hipervisuales, y el folioscopio y la película (con marcos que son invisibles, donde solo son visibles las imágenes que pasan a una velocidad mayor a 15 fps) son cautivadoras ilustraciones de la visión de Ibn al-‘Arabī.

65 C. 17:46.

66 C. 13:33.

67 Es decir, ellos no dirán “Éstos son trozos de madera o piedras” que ellos están alabando, sino “Esto es Dios”. Y cuando nombren (a esas cosas) como Dios, la situación se volverá contra ellos porque Dios no autorizó –a través de un mensajero– a que se alabara de esa manera.



Antide Janvier, *Des révolutions des corps célestes par le mécanisme des rouages*, Paris, 1812, Edward R. Tufte, *Envisioning Information*, Graphics Press, Connecticut 1999, p. 99.

Recientemente hemos visto que una de las formas más efectivas de expresar las realidades de la visión de Ibn al-‘Arabī y el camino místico es a través de las películas, como en la obra de Nacer Khemir.

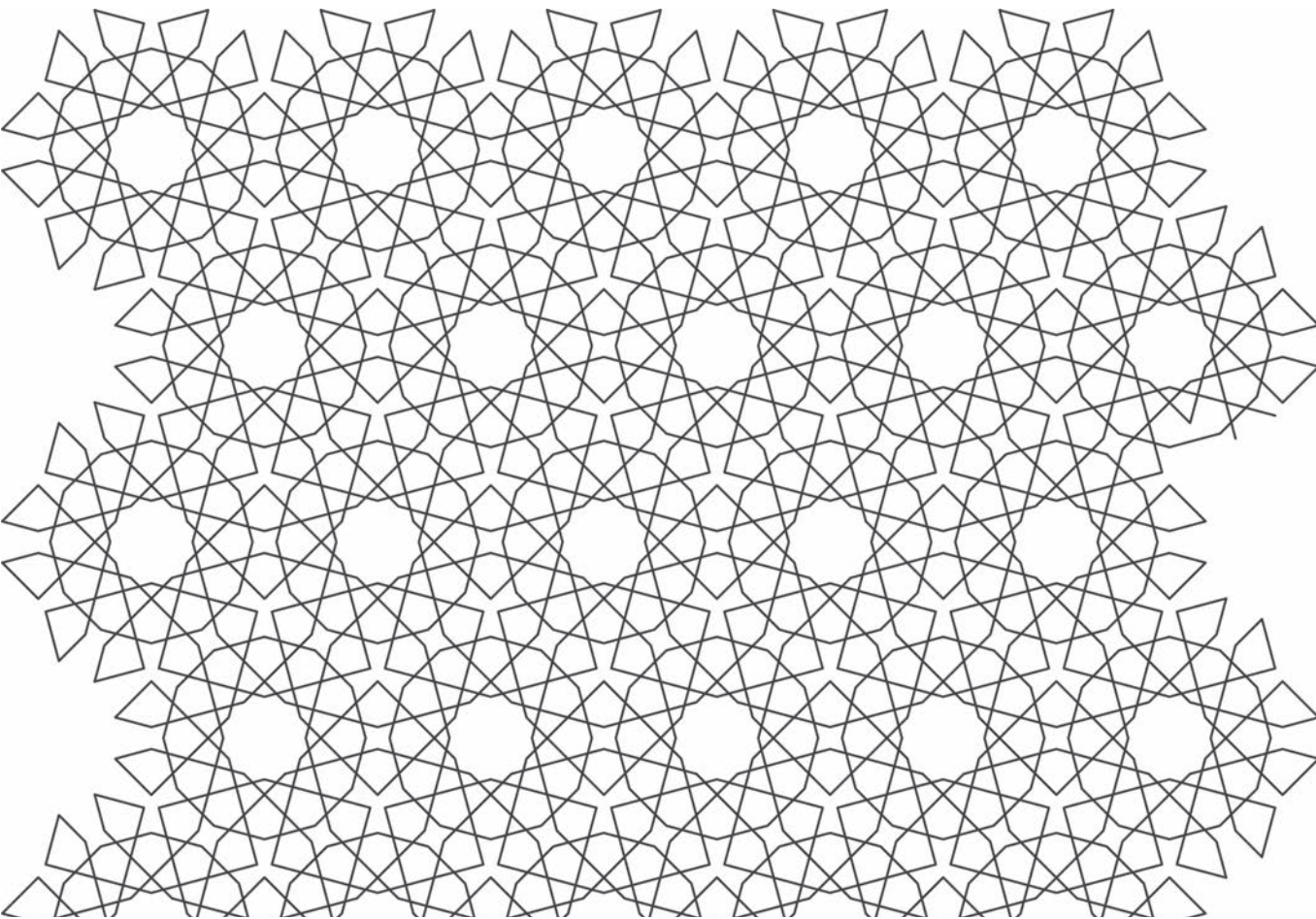
Del mismo modo, debemos considerar el impacto del *Liber Abaci* (“Libro del ábaco”) de Leonardo de Pisa (Fibonacci), ambientado en la ciudad portuaria de Bujía, cuyo santo patrón fue Abū Madyan, maestro de Ibn al-‘Arabī. La habilidad de manipular los números indo-arábigos parecía algo mágico para las personas que únicamente conocían los números romanos. Siglos después, muchas sociedades están preparadas para entender dimensiones superiores y complicadas estructuras usando números y esquemas.

El número de grados que Ibn al-‘Arabī menciona parecía estar claro en su mente, pero él era consciente de que el tamaño de *Futūḥāt*, que alcanza unas 10.000 páginas, limitaba aquello que él podía pararse a describir. Mi intento de representar las estructuras de lo que he observado es una extensión de la misión de traducir y transmitir la obra.

Traducción de María Mercedes Rubio Muñoz.

LA SABIDURÍA DEL CORAZÓN.
 “UNA ESFERA GIRÓVAGA, UNA ESTRELLA VIAJERA”¹

Cecilia Twinch



¹ Este texto fue presentado por primera vez en el Simposio MIAS titulado *If not for you: Self and Other in Ibn ‘Arabī*, en el Worcester College, Oxford, abril de 2008 y publicado con el título *The Wisdom of the Heart* en *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, Vol.46, 2009, pp. 39-55. Trata de las principales ideas expuestas en el capítulo *The Wisdom of the Heart in the Word of Shu‘ayb* en *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn ‘Arabī. Todas las citas son de una traducción inédita de Cecilia Twinch y Jane Clark preparada para el curso *Reading Essential Texts* en la Temenos Academy en Londres. Véase la edición de *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Afifi, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946, capítulo 12, pp. 119-26. El texto ha sido revisado, en su caso, comparándolo con la copia manuscrita de Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī verificada y autenticada por la propia firma de Ibn ‘Arabī. Para consultar una traducción al español de este capítulo véase Ibn ‘Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, trad. Andrés Guijarro (Madrid, 2009), pp. 119-129; y para una traducción al inglés de este capítulo véase Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom*, trad. R.W.J. Austin (Nueva York, 1980), pp. 145-155. Véase también la traducción de Ismail Hakki Bursevi y el comentario sobre *Fuṣūṣ al-ḥikam*, traducido al inglés por B. Rauf, 4 vols. (Oxford, 1986 a 1991), vol. 3, pp. 595-627.

El mundo entero es a la par incesante levante y poniente, una esfera giróvaga, una estrella viajera que se manifiesta entre la salida y la puesta por una auto-revelación divina, que es la orden dirigida a ella para que se torne manifiesta u oculta, y una revelación del ser individual (*revelation of self*), que es lo que el Real busca de ella y lo que ella busca del Real.²

Las obras de Ibn ‘Arabī están a cada línea impregnadas de recuerdos del amor de Dios y de Su compasión hacia Su creación, así como de la belleza deslumbrante y el exquisito sabor de la realidad. Si consideramos que los escritos de Ibn ‘Arabī son significativos para nosotros hoy en día, es preciso examinar lo que nos dicen acerca de nuestras preocupaciones actuales, ahora que cada vez nos hacemos más conscientes de la unidad de la humanidad, reunida en esta tierra donde continuamente está saliendo y poniéndose el sol para tantos seres humanos con quienes podemos entrar en contacto desde donde quiera que nos encontremos. Tanto es así que cada vez más lo local y particular se ve reflejado en lo global y universal.

El cambio constante nos confronta a cada paso, tal vez más frenéticamente que nunca antes. Esto lleva a muchos a preguntarse si es posible que, debido a nuestra negligencia, este frágil planeta, suspendido entre miríadas de galaxias en un espacio sin fin, pueda continuar girando durante unos cuantos billones de años más sin sustentar ya la vida y la conciencia humanas.

Personas de todo el mundo, a veces incluso en los lugares más remotos, parecen estar ahora conscientes de las corrientes que conectan a cada uno de nosotros con todos los demás y con el medio ambiente. Quizás menos personas vean este movimiento como expresión de una única conciencia que comprende tanto lo que efectivamente existe en el mundo como lo que sólo existe en potencia. Para desarrollar la habilidad de percibir lo que está sucediendo realmente es preciso que se vean las cosas con nuevos ojos, de modo que lo ordinario se perciba como extraordinario.

La expresión “Si no fuera por ti ..” –que aparece en el dicho divino dirigido al amado: “Si no fuera por tí, no hubiera creado los universos”³– inmediatamente nos recuerda que el amor por el más alto potencial humano es la causa y el propósito de la creación. Es un principio que está implícito en el puro ser incluso antes de que la propia conciencia cobre luz. Una vez que se exteriorizan y se objetivan, los contenidos de esa conciencia pueden ser analizados con el prisma de la compasión, de modo que la belleza de todos sus ocultos y rítmicos colores pueda ser vista, conocida y apreciada. Esto está en consonancia con otro dicho divino que Ibn ‘Arabī cita con frecuencia: *Yo era un tesoro oculto y quise ser conocido, así que creé el mundo....*⁴

2 *Al-Futūḥāt al-makkiyya* (Beirut, Dār Ṣādir, n.d.); *Fut.* III, 254, línea 17. Véase William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, Nueva York, SUNY Press, 1998, p. 63.

3 Aunque la expresión exacta de este hadiz generalmente no es considerada auténtica, su significado es considerado auténtico por los sufíes. Se dirige al Profeta Muhammad.

4 Según Ibn ‘Arabī, este hadiz “es correcto según muestra la delectación (*kaṣf*), pero no ha sido fidedignamente

LA SABIDURÍA DE ŠU‘AYB

En la obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* o *Los Engastes de sabiduría* de Ibn ‘Arabī, el capítulo sobre “La sabiduría del corazón en la Palabra de Šu‘ayb” sigue a continuación del capítulo sobre “La sabiduría de la apertura en la Palabra de Šāliḥ”. Al igual que sucede con la profecía de Šāliḥ, que predicó en contra de los ricos terratenientes de Ṭamūd porque impedían que las personas pobres tuvieran acceso al agua que fluye libremente como un regalo divino, la profecía de Šu‘ayb parece también muy relevante con respecto a estos tiempos en los que la justicia social y la ética en el área de los negocios constituyen grandes preocupaciones, en particular con la actual crisis de crédito y la consiguiente especulación que afecta a la distribución de alimentos.

Šu‘ayb fue un profeta árabe enviado a los madianitas para animarles a renunciar a sus negocios fraudulentos. Muchos de los comerciantes estaban dando a sus clientes medidas mermadas o amañaban los pesos, de tal forma que las personas no recibían lo que les correspondía por su trabajo. Šu‘ayb pidió a las gentes de su pueblo que sirviesen al único Dios de todos, que dieran a los otros lo que es suyo en justicia y que no degradaran la integridad del orden establecido en la tierra.⁵ Profetizó que de lo contrario serían condenados y, al ignorarlo, un terremoto sembró la muerte entre ellos.

EL CORAZÓN Y EL FLUJO

Ibn ‘Arabī no entra en este capítulo en la historia de la vida de Šu‘ayb, sus relaciones según las fuentes de la época o aspectos semejantes, temas con lo que sus lectores contemporáneos estarían sin duda familiarizados. Lo que explica aquí es que la sabiduría del corazón está conectada a Šu‘ayb por medio de su nombre propio, cuya raíz léxica hace referencia a la dispersión y restauración de la unidad que se produce a través de la *ramificación* de las venas y arterias con el constante latir del corazón, gracias al cual la sangre fresca, con cada respiración, fluye en su justa medida a cada parte del cuerpo según su receptividad, y luego vuelve. De esta manera existe un equilibrio adecuado y una distribución justa del alimento que vivifica cada una de las facultades, a través de las ramificaciones del corazón unificado. Como Qāṣānī comenta: “El reabastecimiento espiritual viene al corazón constantemente de acuerdo con una medida vigilada, y el corazón da a cada cosa lo que le corresponde”⁶.

Šadr al-Dīn al-Qūnawī afirma en su comentario a este capítulo⁷ que el corazón es la primera parte del cuerpo que empieza a formarse, tanto en animales como en humanos, un hecho corroborado

establecido por medio de la transmisión (*naql*). *Fut.* II. 399.28. Véase William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Nueva York, 1989, p. 391, n. 14.

5 C. 7:85.

6 Véase William C. Chittick, “The Chapter Headings of the *Fuṣūṣ*”, *JMIAS* 2, 1984, p. 69.

7 *Idem.*, p. 68.

por el conocimiento científico moderno. Una sola y única célula inicial, a partir de la cual el cuerpo humano se desarrolla, continúa dividiéndose hasta que, a las tres semanas después de la concepción, se ha convertido en un embrión con un corazón que se va *ramificando* en el sistema circulatorio.

Este corazón embrionario comienza ahora a latir audiblemente, haciendo circular la sangre y su alimento por todo su sistema.

Si pensamos en el flujo del dinero, el agua, la comida y otros recursos por todo el mundo en la actualidad, podemos, por supuesto, trazar muchos paralelismos con nuestra situación actual. Asimismo, no hemos de olvidar los recursos más intangibles, como el intercambio de conocimientos e ideas, el flujo de amor, la responsabilidad y la compasión. Todas estas efusiones reciben reposición sin fin mientras vivimos nuestras vidas de una manera equilibrada y sostenible, que permita a cada parte del todo obtener lo que le corresponde de acuerdo a la medida adecuada, de modo que cada parte reciba lo que necesita para mantener el equilibrio requerido.

Según el comentario de Qāšānī, el corazón es el lugar donde la cualidad de la justicia se manifiesta, como una imagen de “la unidad que combina la manifestación externa y la manifestación interna”⁸; de esta manera reúne las facultades del espíritu, del cuerpo y del alma (*self*). Por lo tanto, el corazón mantiene “el equilibrio de la constitución corporal y el justo equilibrio del alma” a través de la efusión divina que fluye y da vida a todas las partes.

Por todo ello, tanto la medida (*kayl*), que tiene una capacidad de retención o una capacidad para recibir una cantidad precisa, y la escala (*mīzān*), que equilibra, se mencionan en la historia coránica de Šu‘ayb. La equidad y la imparcialidad consistente en dar a los demás la parte que en justicia les corresponde incluye tanto la misericordia compasiva, que fluye libremente y sólo está limitada por la capacidad de recibir, como la gracia del amor que todo lo perdona, la cual permite un cambio en el corazón. Esto queda reflejado en el Corán, cuando Šu‘ayb dice a su pueblo: “Mi Señor es Misericordioso y Constante en Su amor”.⁹

El capítulo sobre “La sabiduría del corazón” en *Fuṣūṣ* comienza tratando de la vastedad del corazón. El corazón del que se habla aquí es el órgano sutil 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. Este es específicamente el corazón del conocedor de Allāh, porque Allāh es el Nombre divino comprehensivo, que integra todos los demás nombres y cualidades. Aunque este corazón procede de la Misericordia divina, es incluso más amplio que la cualidad de la Misericordia, ya que abarca la totalidad de la realidad, creada e increada. Esta concepción alude al dicho divino: “Ni Mis cielos, ni Mi tierra pueden contenerme, pero sí Me contiene el corazón de Mi siervo fiel”¹⁰.

8 Véase abajo nota 7.

9 C. 11: 90 (*rabbī rahīm wadūd*).

10 Este hadiz es citado a menudo en los textos sufíes, pero de nuevo no es considerado auténtico por muchos estudiosos exotéricos. Véase *Sufi Path*, p. 396, n. 20.



EL HÁLITO DEL COMPASIVO

Sin embargo, Ibn ‘Arabī enfatiza que Dios ha calificado a su propio Ser con el atributo del Hálito que se atribuye al Omnicompasivo (*al-Rahmān*). Este es el Hálito del Compasivo (*nafas al-Rahmān*)¹¹ que libera las cualidades latentes en la Realidad divina para expresar sus efectos en el mundo. El Hálito da vida y cuando es articulado produce el habla. En la medida en que el Hálito que otorga el ser pertenece a Dios, los seres creados no son nada más que Él mismo, mas en la medida en que se distinguen de Dios constituyen entonces la creación o el mundo, que es lo que Ibn ‘Arabī llama “todo lo que es *otro* que Dios”.¹² Según explica en *Futūḥāt*, «si consideras el mundo con respecto al Hálito del Compasivo, dirás, ‘no es nada más que Dios’, pero si lo consideras con respecto a las formas que contiene, dirás ‘son criaturas’ (*mahlūqāt*)».

Ibn ‘Arabī mantiene, en el capítulo sobre Šu‘ayb, que “el Verdadero, con respecto a Su Esencia (*dāt*), no tiene necesidad de los universos”¹³. Sin embargo, al considerar el nivel de los nombres y las cualidades divinas, la divinidad y el señorío requieren un objeto que reconozca la divinidad o el señorío con el fin de encontrar su expresión.

Nada puede ser adorado sin un adorador, de la misma manera que la compasión no puede ser conocida sin un objeto de compasión y el alimento no puede expresarse sin alguien que sea alimentado. Todas estas cualidades potenciales buscan pues un lugar de expresión y el Hálito de la Compasión libera la tensión de estas cualidades ocultas para que puedan manifestar sus efectos en el mundo. Ibn ‘Arabī escribe que “Dios, que es el Poderoso, requiere de un lugar en el que se ejerza la función de la Divinidad (*ma‘lūh*), que a su vez es el objeto donde el poder se manifiesta y este *ma‘lūh* es el *otro*. El otro debe existir dado que Dios así lo quiere. Por lo tanto, Él creó el cosmos del modo más perfecto que la existencia puede adoptar”.¹⁴

Por eso el mundo es tan instructivo para nosotros en cuanto al conocimiento de la Realidad se refiere, ya que todo lo que se manifiesta en el mundo y en nosotros 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”.¹⁵ Ibn ‘Arabī señala que “algunos pensadores dicen ... que Dios puede ser conocido sin considerar el mundo, pero ese pensamiento es incorrecto”¹⁶, porque aunque la Esencia (*dāt*) se conozca eternamente, no se

11 Esto se puede leer como Hálito del Compasivo (*nafas al-rahmān*) o Alma del Compasivo (*naḥs al-rahmān*). En este capítulo, Ibn ‘Arabī especifica que la respiración (*nafas*) viene de la palabra *tanfīs* (que significa espiración o alivio). Cf. “Yo me impuse a Mí mismo la compasión (*rahma*)” (C. 6:12).

12 *Ma siwā’ Allah*. Véase *Sufi Path*, pp. 4 y 39.

13 *Fuṣūṣ*, Afifi, p. 119; *Bezels*, p. 148.

14 *Sufi Path*, p. 296; *Fut.* II. 244.22.

15 C. 41:53.

16 *Fuṣūṣ*; v. Ibn ‘Arabī, *The Wisdom of the Prophets*, extractos de *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn ‘Arabī traducido al francés por

conoce como “Dios” hasta que el objeto que reconoce la divinidad es conocido —y esto quiere decir, hasta que nosotros mismos somos conocidos.¹⁷

La inaccesibilidad, la trascendencia y la incompatibilidad de Dios, que está por encima de cualquier necesidad con respecto al mundo, está equilibrada por la intimidad, la inmanencia y la semejanza de Dios, quien se revela en toda la creación. La oración de la mañana del domingo en los *Awrad* o *Plegarias* de Ibn ‘Arabī resume esta cuestión cuando el autor pregunta a Dios diciendo:

¿Cómo puedo conocerte cuando Tú eres el interiormente Oculto que no es conocido? ¿Cómo puedo no conocerte cuando Tú eres el exteriormente Manifiesto que se torna conocido para mí en cada cosa?¹⁸

LA AUTO-REVELACIÓN DE DIOS EN FORMAS VARIADAS

Siguiendo con los temas de esta primera sección, el capítulo de “La sabiduría del corazón” continúa centrándose en la auto-revelación de Dios en diferentes formas. Aquí Ibn ‘Arabī está aludiendo al dicho tradicional o 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 en una forma que reconozcan, lo aceptarán como su Señor.¹⁹ Aunque este hadiz se refiere a lo que sucederá después de la muerte, claramente hace referencia también a la manera en que percibimos la Realidad en cada momento. En general, condicionamos la Realidad a una forma particular que podemos aceptar y solo reconocemos la Verdad cuando ésta se muestra en esa forma. La forma depende pues de lo que creemos sobre la Realidad. Si no somos capaces de aceptar la Realidad en otras formas, entonces Dios adopta para nosotros la forma a la que lo hemos limitado, que es una forma de nuestra propia alma, pues nosotros mismos la hemos creado.

Las cualidades del corazón, que son cruciales para reconocer al Verdadero cuando aparece en diferentes formas son, como destaca Ibn ‘Arabī, su capacidad para *cambiar* y su capacidad para *aceptar* las diferentes formas. Esto está ligado a la propia palabra “corazón” que en árabe es *qalb*, cuya raíz léxica implica los significados de cambio y transformación, de giro y fluctuación. La idea de “un cambio del corazón” está implícita en la palabra misma. También lo está la idea de la inversión,

Titus Burckhardt y en inglés por Angela Culme-Seymour, Sherborne, Gloucestershire, Beshara Publications, 1975, “Capítulo de Abraham”, pp. 41-2.

17 Cf. traducciones de Charles-André Gilis, *Le Livre des Chatons des Sagesses*, Beirut, 1997, vol. I, p. 169, y *Bezels*, p. 92.

18 Ibn ‘Arabī, *The Seven Days of the Heart*, trad. Pablo Beneito y Stephen Hirtenstein, Oxford, Anqa Publishing, 2000, p. 43.

19 Véase, por ejemplo, James Winston Morris, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabī’s Meccan Illuminations*, Louis-Ville, Fons Vitae, 2005, pp. 163-78.

⋮

ya que cuando la segunda letra de la raíz *qalb* (Q-L-B) se invierte, nos quedamos con la raíz Q-B-L, que significa aceptar o recibir, como en las famosas líneas: *laqad šāra qalbī qābilan kulla šūratīn*, “Mi corazón se ha tornado capaz de aceptar todas las formas” o “Mi corazón se ha vuelto receptivo a cada imagen”²⁰.

La persona dotada de visión puede ver que sólo Dios es adorado en todas las creencias y que Dios adopta él mismo la forma de las creencias, por limitadas que sean, sin estar limitado por ellas. La razón por la que la sabiduría del corazón es específica de Šu‘ayb, cuyo nombre deriva de la raíz léxica que significa tanto ‘recoger’ como ‘dispersar’ y también ‘ramificación’, se debe a que el corazón es la fuente de todas las ramas de la creencia.²¹ “Cada creencia es una rama”²² derivada de la unidad divina, y todas ellas están reunidas y contenidas en el corazón que es capaz de reconocer la faz de Dios en todo.

Ibn ‘Arabī escribe:

Se sabe que hay una diversidad de diferentes creencias. El que limita (*qayyada*) a [Dios a una forma] Lo niega en cualquier otra, y cuando Él se revela, [sólo] Lo reconoce en esa [forma] a la que Lo ha limitado. Por otra parte, quien Lo libera (*aṭlaqa*) de la limitación no Lo niega, sino que Lo reconoce en todas las formas en las que se transforma; de modo que Le da, de sí mismo, la [exacta] “medida” (*qadr*) de la forma en la que se revela a él sin fin”.²³

Al igual que las formas de auto-revelación del Verdadero son infinitas, el conocimiento de Dios también es ilimitado para aquel que busca saber más. El corazón de quien conoce a Dios, del perfecto ser humano, no condiciona a Dios a su propia creencia, sino que Lo reconoce en todas las formas. Entonces, “el corazón se expande y se contrae de acuerdo con la forma en que la revelación divina ocurre en él”²⁴.

20 Ibn ‘Arabī, *The Tarjuman al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes*, trad. R. A. Nicholson, Londres, Theosophical Publishing House, 1978, poema XI, p. 67, línea 13; e Ibn ‘Arabī, *Tarḡumān al-ašwāq*, Beirut, Dār Šādir, 1966, poema XI, p. 43, línea 2; Ibn ‘Arabī, *El Intérprete de los Deseos (Tarḡumān al-ašwāq)*, trad. Carlos Varona Narvió, Murcia: Editora Regional de Murcia, Colección Ibn Arabi, 2002).

21 Véase *JMIAS* 2, p. 68.

22 *Fuṣūṣ*, “Capítulo sobre Shu‘ayb”, ed. Afifi, p. 123.

23 “Šu‘ayb”, ed. Afifi, p. 121; *Bezels*, p. 149.

24 “Šu‘ayb”, ed. Afifi, p. 120; *Bezels*, pp. 148-9; veáse también *Engarces*, p. 121 –donde faltan unas líneas–; y *Los engarces de la sabiduría*, trad. Abderramán Mohamed Maanán, Madrid, Hiperión, 1991, p. 68.



Dado que su naturaleza misma es expandirse y contraerse, el corazón es capaz de aceptar tanto lo universal como lo particular. El corazón de quien conoce a Dios se ajusta y conforma exactamente a la revelación que aparece en él.

“El corazón de quien conoce a Dios, es decir, del ser humano perfecto (*al-insān al-kāmil*), ocupa la misma posición que la piedra grabada ocupa al engastarse en un anillo [a modo de sello]. No excede el engaste, sino que guarda proporción con su tamaño (*qadr*) y forma, siendo redonda si la piedra es redonda o cuadrada, hexagonal, octogonal o de otras formas si la piedra es cuadrada, hexagonal, octogonal, o de cualquier otra forma según la forma de la piedra. Su posición con relación al anillo será igual a la del engaste y no distinta a él.²⁵”

Ésta es la quintaesencia de los *Fuṣūṣ* o *Piedras engastadas de la sabiduría*: los veintisiete profetas cuyas diferentes facetas de sabiduría se muestran en este libro aceptan la forma de sabiduría grabada en sus corazones, de la misma manera que el lugar (*maḥall*) [del anillo] donde se coloca una piedra grabada se ajusta exactamente a la forma y el tamaño de la piedra preciosa. Esto se debe a que no imponen ninguna medida por sí mismos, sino que responden a la *medida exacta* destinada por Dios.

EL ESPEJO DEL CORAZÓN

Ġalāl al-Dīn Rūmī relata cómo Šu‘ayb le dijo a un hombre que limpiara las capas de óxido que se habían formado en el espejo de hierro de su corazón. El hombre oyó las palabras de Šu‘ayb y “en ese mismo aliento del espíritu florecieron rosas en su corazón”.²⁶ Al ser consciente del hálito del espíritu hay una disposición inmediata a recibir. A menos que el espejo del corazón se libere del condicionamiento y el óxido de la alteridad, todo lo que podemos observar en el espejo de la realidad es una versión imaginada de nuestro propio ser, la cual dependerá de aquello con que estemos identificados.

La claridad del corazón permite que Dios sea contemplado tal como es sin distorsión, por lo que Él mismo puede ver allí las esencias de Sus bellísimos nombres. Como Ibn ‘Arabī dice al comienzo de *Fuṣūṣ*: “La visión que tiene algo de sí mismo en sí mismo no es igual que la visión que tiene en *otra* cosa cualquiera que le sirva de espejo” .

25 “Šu‘ayb”, ed. Afifi, p. 120; *Bezels*, pp. 148-9.

26 Véase R.A. Nicholson, *The Mathnawī of Jalālu‘ddīn Rūmī*, Libro II, p. 397, línea 3393. En el caso de este individuo era una advertencia de Dios de que, aunque la forma de sus devociones anteriores era buena, carecían de entusiasmo espiritual, y “La forma sin alma no es sino un fantasma”.

⋮

Ibn ‘Arabī explica en el capítulo sobre Šu‘ayb que hay dos auto-revelaciones: una oculta y otra visible. La oculta es la auto-revelación esencial en que Dios revela Su Identidad a Sí mismo como Ser auto-consciente. La segunda revelación, que es la aparición en el mundo, es la que está determinada por el lugar en que se manifiesta:

La aptitud del corazón se recibe de la revelación oculta que es una revelación esencial que está oculta (*gayb*) por su propia naturaleza. Es la Identidad divina (*huwiyya*) [término formado a partir del pronombre Él, *huwa*], que Él reclama como suya cuando hace referencia a Sí mismo en tanto que “Él”. Y “Él” pertenece a Él de toda eternidad.”²⁷

Dado que la identidad esencial es, así pues, incondicionada, hemos de considerar a quien debemos atribuir nuestras acciones, pensamientos, características y todo aquello cuya posesión podamos pretender. Ibn ‘Arabī nos informa a este respecto de lo siguiente:

La esencia de la forma que se revela es la misma esencia de la forma que recibe esa auto-revelación; Él es quien se revela a sí mismo y aquel a quien es revelado. ¡Considera, pues, qué sublime es la orden de Dios (*Allāh*) tanto con respecto a Su identidad (*huwiyya*) como con respecto a su relación con el universo que manifiesta las realidades de Sus bellos nombres!²⁸

LA RAZÓN Y EL CORAZÓN

Considerando que el corazón es capaz de aceptar este tipo de conocimiento directo, Ibn ‘Arabī sostiene que, por el contrario, el intelecto relativo o facultad racional, por su propia naturaleza, intenta confinar “el orden divino [que es la orden divina] en una sola descripción, aunque, de hecho, la realidad rehúsa ser confinada”²⁹. El corazón que está abierto, sin embargo, no limita y constantemente varía en sus estados.³⁰ La persona de corazón con conocimiento, consciente del cambio incesante en su propio corazón, entiende el modo en que las formas de la realidad cambian, mientras que el intelecto nos ata a la noción de un yo separado y abstrae la realidad tornándola una idea lejana.

Aludiendo a la aleya o versículo coránico “En esto hay un recordatorio para aquel que tiene corazón”,³¹ Ibn ‘Arabī escribe:

27 “Šu‘ayb”, ed. Afifi, p. 120; *Bezels*, p. 149.

28 “Šu‘ayb”, p. 121; *Bezels*, p. 150.

29 “Šu‘ayb”, Afifi, p. 122; *Bezels*, p. 150.

30 V. *Fut.* I. 289, *Sufi Path*, p. 111.

31 C. 50:37.

(Dios) dijo “para el que tiene corazón”, ya que esa persona conoce la mutabilidad de la Realidad divina en imágenes [o formas sucesivas], en virtud del cambio de forma [de su propio corazón]. Así que desde sí mismo [desde su alma o yo individual], conoce Su Sí mismo [divino], ya que su propio ser no es otro que la Identidad (*huwīyya*) del Verdadero.”³²

Como Ibn ‘Arabī explica en *Futūḥāt*,

“El corazón cambia (*taqallaba*) de un estado a otro, así como Dios (*Allāh*), que es el Amado, está “cada día ocupado en un cometido”.³³ Así que quien ama varía (*tanawwa‘a*) en la adecuación de su amor a la variación del Amado en Sus acciones, al igual que un vidrio puro y transparente varía dependiendo del líquido que se vierta en él. El color de quien ama es el color de su Amado. Esta [propiedad] pertenece sólo al corazón, ya que la razón pertenece sin embargo al dominio de la limitación... El amor tiene una gran variedad de propiedades contrapuestas. Nada puede recibirlas excepto aquello que es capaz de cambiar con el [amor] en [sus propiedades], y esta condición pertenece sólo al corazón. Si he atribuido algo semejante a esto al Verdadero (*al-Ḥaqq*), esto remite a Su palabra [acerca de Sí mismo cuando dice]: “Respondo a la petición del que ora cuando me llama”...³⁴”³⁵

Mientras que la facultad racional tiende a poner límites a la realidad, el corazón, en su adaptabilidad, trasciende la oposición, ya que representa una posición en la que diferentes formas y puntos de vista se reconcilian en el origen como diferentes expresiones del mismo ser. Por ello el corazón es capaz de resolver la aparente disyuntiva de los opuestos. Ibn ‘Arabī escribe:

“No hay nada que exista en el mundo de la generación (*kawn*) que sea otra cosa que la identidad (*huwīyya*) de la Realidad; por el contrario, cualquier otredad es necesariamente lo mismo que la identidad (*huwīyya*). Él [el Verdadero] es quien sabe, quien entiende y quien afirma de esta manera, y Él es el que no sabe, no entiende y quien niega de esta otra manera. Ésta es la gracia de quien conoce al Verdadero a través de la revelación y la visión directa por medio del ojo de la unificación (*‘ayn al-ḡam‘*), al que hace

³² “Šu‘ayb”, Affī, p. 122, *Bezels*, p. 151.

³³ C. 55:29.

³⁴ C. 2: 186.

³⁵ *Fut.* II. 114.33; *Sufi Path*, p. 109.

⋮

referencia la mencionada palabra de Dios “para el que tiene corazón”,³⁶ pues él varía siguiendo los giros [del corazón] (*taqlīb*).³⁷

Si bien es posible aceptar en principio que lo que es llamado el “otro”, ya sea en términos de ideas intelectuales o de formas físicas, es simplemente una expresión diferente de una única realidad, realizar esto verdaderamente en nuestro ser requiere un cambio total de percepción. Como dice Ibn ‘Arabī:

La persona realizada *ve* la multiplicidad en el Uno, al igual que *sabe* que lo significado por los Nombres divinos, aunque sus realidades sean muchas y diferentes, es una única entidad (*‘ayn wāḥida*). Se trata de una multiplicidad *inteligible* en una sola entidad que se torna, como resultado de la auto-revelación, una multiplicidad *contemplada* (por tanto, diferenciada) en una sola entidad... Quien se conoce a sí mismo de esta manera, conoce a su Señor, ya que Él lo creó a Su imagen y, de hecho, Él mismo es su identidad (*ḥuwiyya*) y su realidad.³⁸

La parte racional del ser humano, tratando de clasificar y categorizar, intenta captar la experiencia directa de la Realidad, y con frecuencia conecta acciones y cualidades a su propio marco de referencia limitado, creando así una identidad falsa. El corazón, sin embargo, equilibra el lado racional con la experiencia de la percepción directa del flujo ilimitado del ser que pasa a través de él, aparezca del modo en que aparezca según el lugar y las circunstancias. Debido a esto, Ibn ‘Arabī continúa diciendo:

... ni uno solo de los eruditos (*‘ulamā’*) ha descubierto el conocimiento del alma (*naḥs*) y su realidad; sólo los “divinos” (*al-ilāhiyyūn*) de entre los mensajeros y los sufíes [tienen este conocimiento]. Ninguno de los pensadores especulativos y racionalistas de entre los antiguos y los teólogos, en sus discusiones acerca del yo (*naḥs*) y lo que es (*māḥiyya*), ha descubierto su realidad, pues esto nunca puede ser alcanzado por el pensamiento especulativo. Cualquiera que busque este conocimiento por medio del razonamiento y el pensamiento está tratando de hacer algo imposible... El que trata de lograr algo por una vía inadecuada nunca tiene éxito.³⁹

36 C. 55: 29.

37 “Shu‘ayb”, Afifi, pp. 122-3, *Bezels*, p. 151.

38 “Shu‘ayb”, Afifi, pp. 124-5, *Bezels*, p. 153.

39 *Ibid.*



LA NUEVA CREACIÓN

La oportunidad de salir de patrones fijos surge a cada instante, ya que en cada momento y con cada respiración, el mundo se transforma y vuelve a recrearse. Ibn ‘Arabī escribe: “¡Qué hermosa es la palabra de Dios sobre el mundo y su transformación (*tabaddul*) con los hálitos “en una nueva creación” en un solo ser (*‘ayn wāhida*)!”⁴⁰ Esta renovación perpetua permite la absolución y la novedad de cada nuevo momento, un momento en el que un cambio de corazón puede aparecer instantáneamente como un momento de gracia.

El dicho según el cual no se puede entrar en el mismo río dos veces, debido al flujo del agua, es bien conocido. Pero, mientras a menudo se considera que los cambios en el mundo pertenecen al mismo mundo, Ibn ‘Arabī hace hincapié en que el mundo es totalmente renovado y recreado a cada nuevo aliento como manifestación de una única Realidad subyacente. Tal vez el ritmo del cambio y la conciencia generada por recientes descubrimientos científicos signifiquen que en nuestra época actual el mundo parece mucho menos sólido de lo que parecía en la cosmovisión de la época de Ibn ‘Arabī. Sin embargo, aún podría decirse desde esa perspectiva que en su estado ordinario la mayoría de las personas, como afirma Ibn ‘Arabī, permanecen inconscientes con respecto a esa recreación perpetua, ya que están engañados por la similitud de las formas que aparecen momento a momento. Según el maestro andalusí, incluso con respecto a sí mismos, los seres humanos no son en general conscientes de que a cada aliento desaparecen y luego vuelven a ser.⁴¹

Sin embargo, en la última frase del capítulo sobre Šu‘ayb, Ibn ‘Arabī dice de las personas que ven a través de los velos que ven que Dios se revela a sí mismo a cada aliento y que la auto-revelación nunca se repite. También ven por testimonio directo que toda revelación actualiza una nueva creación y hace desaparecer una creación. Por lo tanto, su desaparición es igual que su muerte (*fanā*) en el mismo momento de la auto-revelación, y su continuación (*baqā*) se debe a lo que la siguiente revelación actualiza.”⁴²

La simultaneidad de la exhalación que nos trae a la existencia y la inhalación que devuelve todo a su origen significa que no hay intervalo entre ellas. Así que nada en el mundo subsiste por sí mismo, sino que, por el contrario, todo depende totalmente del Hálito de la Compasión que mantiene la existencia. Podemos preguntarnos entonces si el alma o ser personal, que recibe este flujo perpetuo, conserva la conciencia de un momento a otro, o de qué modo todos estos estados transitorios se relacionan con el eterno Ser esencial que no cambia.

40 “Shu‘ayb”, Afifi, p. 125; *Bezels*, p. 153. La “nueva creación (*ḥalq ḡadīd*) se menciona en C. 50:15.

41 V. *Fuṣūṣ*, capítulo sobre “La sabiduría de la compasión en la Palabra de Salomón”, Afifi, p. 155; *Bezels*, p. 193.

42 “Shu‘ayb”, Afifi, p. 126; *Bezels* p. 155.

⋮

Ibn ‘Arabī sostiene que “eres, en el momento de la recreación, lo mismo que eras en el momento previo”⁴³, sólo cambia la forma. “Aunque las formas muestran variación», dice, «no tienen ningún efecto sobre el Ser (*ʿayn*) que se manifiesta dentro de ellas, así como la sustancia (*ḡawhar*) no deja de ser sustancia aunque diferentes estados y formas se manifiesten en ella.”⁴⁴ Una vez más, tanto con respecto a la identidad divina como a la identidad individual, hay una afirmación positiva de que “eso es eso” o *huwa huwa*⁴⁵, “Él es Él”, la identidad oculta sigue siendo la misma.

A continuación, volvemos al contexto de la cita de *Futūḥāt* que aparece en el título de este artículo:

El mundo no deja de transformarse (*istiḥāla*) a cada respiración. Si la esencia (*ʿayn*) de la sustancia de la persona que recibe esta transformación en cada respiración no fuera una e inmutable -de tal manera que su sustancia no se transforme-, la persona no sabría en el momento de la transformación en otra cosa, cuál era su estado antes de esta transformación... El mundo entero es a la par incesante levante y poniente, una esfera giróvaga, una estrella viajera que se manifiesta entre la salida y la puesta por una auto-revelación divina, que es la orden dirigida a ella para que se torne manifiesta u oculta, y una revelación del ser individual (*revelation of self, wahy nafsī*), que es lo que la divina Realidad busca de ella y lo que ella busca de la divina Realidad.”⁴⁶

Dios, que es a la par el Manifiesto y el Oculto⁴⁷ une todos los opuestos en sí mismo.⁴⁸ Pero, al igual que todo en el mundo es a la vez la identidad del Verdadero y no es la identidad del Verdadero, es Él y no es Él, cuando aparece el sol las estrellas desaparecen. Ibn ‘Arabī cita a Ḡunayd con referencia a un verso de su diván de poesía titulado *Tarḡumān al-Aṣwāq*: “¿Has visto o escuchado que dos opuestos estén siempre unidos?” “Cuando lo reciente accidental se une a lo eterno, ni rastro de él permanece. Si Él es, entonces tú no eres; si tú eres, Él no es”.⁴⁹ Cuando el Real se revela al corazón, éste no ve nada más con Él. Ibn ‘Arabī pregunta, en el capítulo sobre Šu‘ayb: “¿Cómo podría un corazón que contiene lo eterno ser consciente de lo que ha venido a la existencia recientemente?”⁵⁰

43 “Salomón”, Afifi, p. 157; *Bezels*, p. 194.

44 *Fut.* II, 473; *Illuminations*, p. 106.

45 “Salomón”, Afifi, p. 157: “Cuando Bilqīs vio su trono (en la corte de Salomón) dijo: “Es como si fuera eso” y decía la verdad, en virtud de lo que hemos dicho acerca de la renovación de la creación por medio de semejanzas. Eso era eso (*huwa huwa*) y el asunto era verdad, así como tú eres, en el momento de la recreación, el mismo que eras en el momento previo”.

46 *Fut.* III, 254; *Self-Disclosure*, p. 63.

47 C. 57:3.

48 *Sufi Path*, pp. 67 y 116.

49 *Tarḡumān al-aṣwāq* (Beirut), poema XX, la línea 20 y el comentario; véase trad. Nicholson, pp. 87 y 90; y *El Intérprete de los Deseos*, trad. Carlos Varona (Murcia).

50 “Shu‘ayb”, Afifi, p. 120; *Bezels*, p. 148.



LAS ETAPAS DE CONOCIMIENTO

Estas diferentes formas de considerar la Realidad siguen un patrón que Ibn ‘Arabī menciona en *Fuṣūṣ* en el capítulo sobre “La sabiduría del éxtasis en la Palabra de Abrahán”. En primer lugar, sabemos a partir del conocimiento de nosotros mismos y del mundo que todo lo creado está sujeto a la divinidad, y que el conjunto de la creación remite a Él: están el Creador y las criaturas, Dios y el mundo. Tomamos conciencia entonces, a través de la develación, de que el propio Real es el significante de Sí mismo y de que el mundo no es otra cosa que su auto-revelación en las formas de las esencias inmutables, lo cual nos incluye a nosotros mismos. Entonces, después de tomar conciencia de que de hecho no poseemos una existencia independiente distinta de la única existencia, sabemos que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos y acerca de los demás tiene lugar en Dios.

Aunque nuestro verdadero lugar es conocido e inmutable en el conocimiento de Dios, los seres humanos sólo llegan a ese lugar en su último aliento.⁵¹ Mientras vivimos en este mundo, el potencial de transformación y actualización es enorme y somos nosotros mismos quienes determinamos cómo somos. Ibn ‘Arabī sostiene que el conocimiento está sujeto a su objeto, lo conocido, y que Dios sólo nos conoce a partir de lo que manifestamos de nosotros mismos. Su eterno conocimiento de algo no influye en lo que pasa en el momento de su actualización en el tiempo. Ibn ‘Arabī sigue diciendo en el capítulo de Abraham en *Fuṣūṣ*: “El conocimiento es una relación que está sujeta a lo conocido. Lo conocido eres tú y tus estados. El conocimiento no tiene efecto en lo conocido. Por el contrario, lo conocido tiene un efecto sobre el conocimiento y hace que el conocimiento sea lo que realmente es en sí mismo”.⁵² De esto se deduce que tenemos una responsabilidad directa en aquello que ocupa nuestra atención mientras cuidamos del lugar en que nos encontramos.

Dios se ha atribuido a sí mismo el Hábito de la Misericordia y la respuesta a nuestra solicitud, ya sea solicitud por medio de nuestro estado o por medio de palabras. Dios responde a nuestra llamada trayendo a la existencia lo que pedimos, de acuerdo con nuestra disposición a recibir. Así, “cada día Él está ocupado con un [nuevo] cometido”,⁵³ ya que “toda criatura en el cielo y en la tierra le pide”,⁵⁴ y él se apresura a responder. Sin embargo, ya que no podemos conocer todos los parámetros involucrados, tenemos que volver nuestros corazones constantemente hacia la fuente de todo conocimiento para pedir que la mejor solución y el mejor curso de acción se operen a través de nosotros. En sintonía con esta petición, hay una intención de servicio a la situación general, más que a nuestra propia idea limitada de ella.

51 *Sufi Path*, p. 295; *Fut.* I. 259.2.

52 *Fuṣūṣ*, capítulo sobre “La sabiduría de estar perdido en el amor en la Palabra de Abrahán”, Afifi, pp. 82-3.

53 C. 55:29.

54 C. 55:29.



LA VISIÓN DE LA MULTIPLICIDAD EN EL UNO

El estado en que se ve la multiplicidad en el Uno se relaciona con el siguiente dicho divino que Ibn ‘Arabī cita en su *Miškāt al-anwār*: “Mi amor se debe a los que se aman unos a otros en Mí, a los que se sientan en intimidad recíproca conmigo, a los que mutuamente se colman generosamente de favores por Mí y a los que se visitan unos a otros por Mí.”⁵⁵ Aquí, el “otro” no se ve como otro distinto a aquel a quien se encuentra cuando se visita a los enfermos o cuando se atienden las necesidades de quien tiene hambre o está sediento. Esto remite al dicho divino según el cual en el Día de la Resurrección Dios preguntará lo siguiente:

“¡Oh hijo de Adán! He estado enfermo y no Me visitaste.” [La persona] responderá: “Mi Señor, ¿cómo iba a visitarte, si eres el Señor de los universos?” Entonces le responderá: “¿No sabías que uno de Mis siervos estaba enfermo y, sin embargo, no lo visitaste? ¿Y no sabías que si lo hubieras visitado me habrías encontrado con él?”⁵⁶

Dios es el primer recurso en nuestra necesidad, y la enfermedad que afecta a todos o a la mayoría de nosotros consiste en que no atendemos las necesidades reales –ya sean físicas o espirituales, nuestras o de los demás–, cuando cada uno de nosotros es una valiosísima manifestación del infinitamente misericordioso y amoroso.

Dios nunca crea nada inútil⁵⁷—cada cosa tiene un valor y un lugar. Si podemos descansar en el conocimiento de que estamos sustentados por la misericordia y la compasión, a pesar de todas las vicisitudes y los efectos de la relatividad que nos desafían, el mundo ya no se percibe como una colección de objetos dispares desconectados unos de otros o desconectados de Dios. En lugar de esto se puede percibir más bien como un viaje de descubrimiento de nosotros mismos, de Dios, de la Realidad. Todo lo que nos encontramos, ya sea en nuestra vida interior o en el mundo exterior, es una abertura o una oportunidad para saber más. Por el mero hecho de entrar en nuestra consciencia, todo lo que nos encontramos es parte de nuestro ser (*self*) y es capaz de reflejar lo que profundamente necesitamos saber ahora. Ibn ‘Arabī afirma repetidamente que, en realidad, no hay otro: de nuevo, el otro es uno mismo.

55 Ibn ‘Arabī, *Divine Sayings: The Miškāt al-Anwār of Ibn ‘Arabī*, texto árabe y trad. de Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt, Oxford, Anqa Publishing, 2004, p. 85 (III/8).

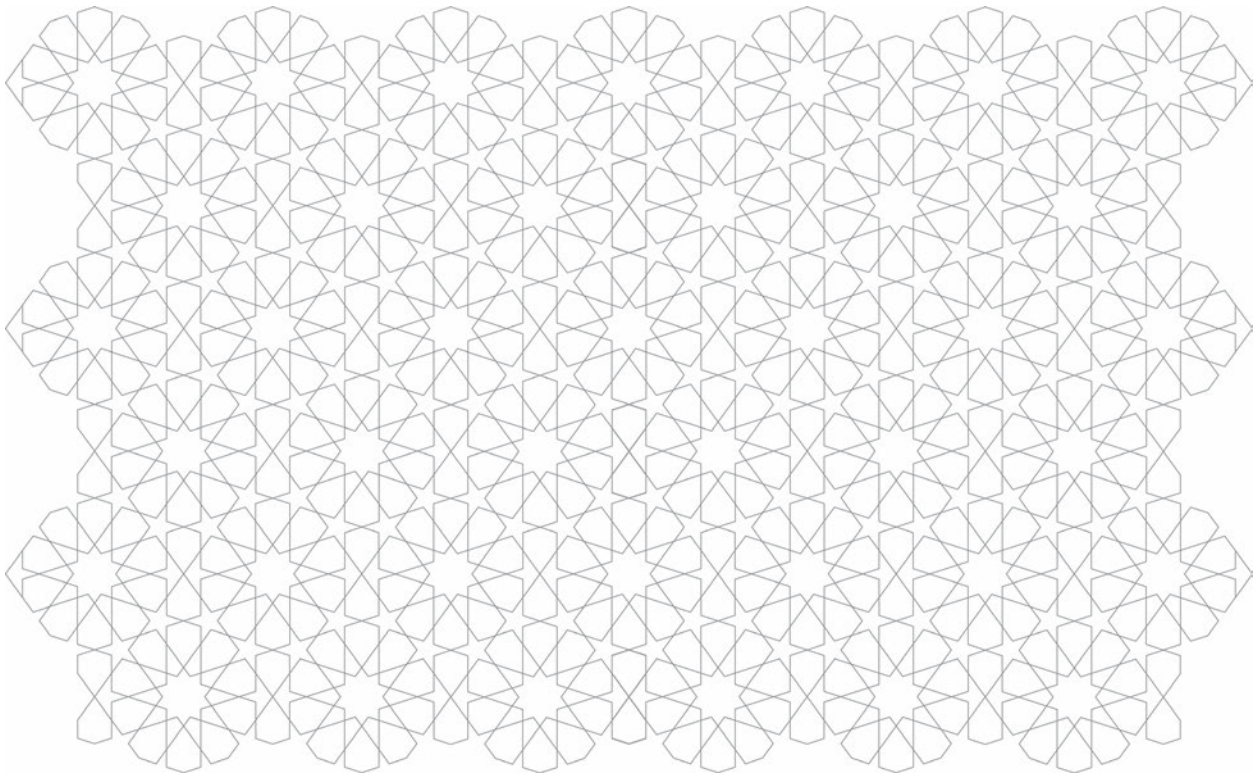
56 *Divine Sayings*, p. 93 (III/18).

57 Cf. *Fut.* II. 644.22.



Me gustaría terminar con una cita de *Las Contemplaciones de los Misterios* de Ibn ‘Arabī, extraída de una contemplación en la que se destaca el valor ilimitado del ser humano:

Si no fuera por ti ... no existirían los misterios, las luces no brillarían, ni habría tinieblas; no habría descubrimiento, ni límite, ni exterior e interior...
Si no fuera por ti, Yo no sería conocido ni adorado...⁵⁸.



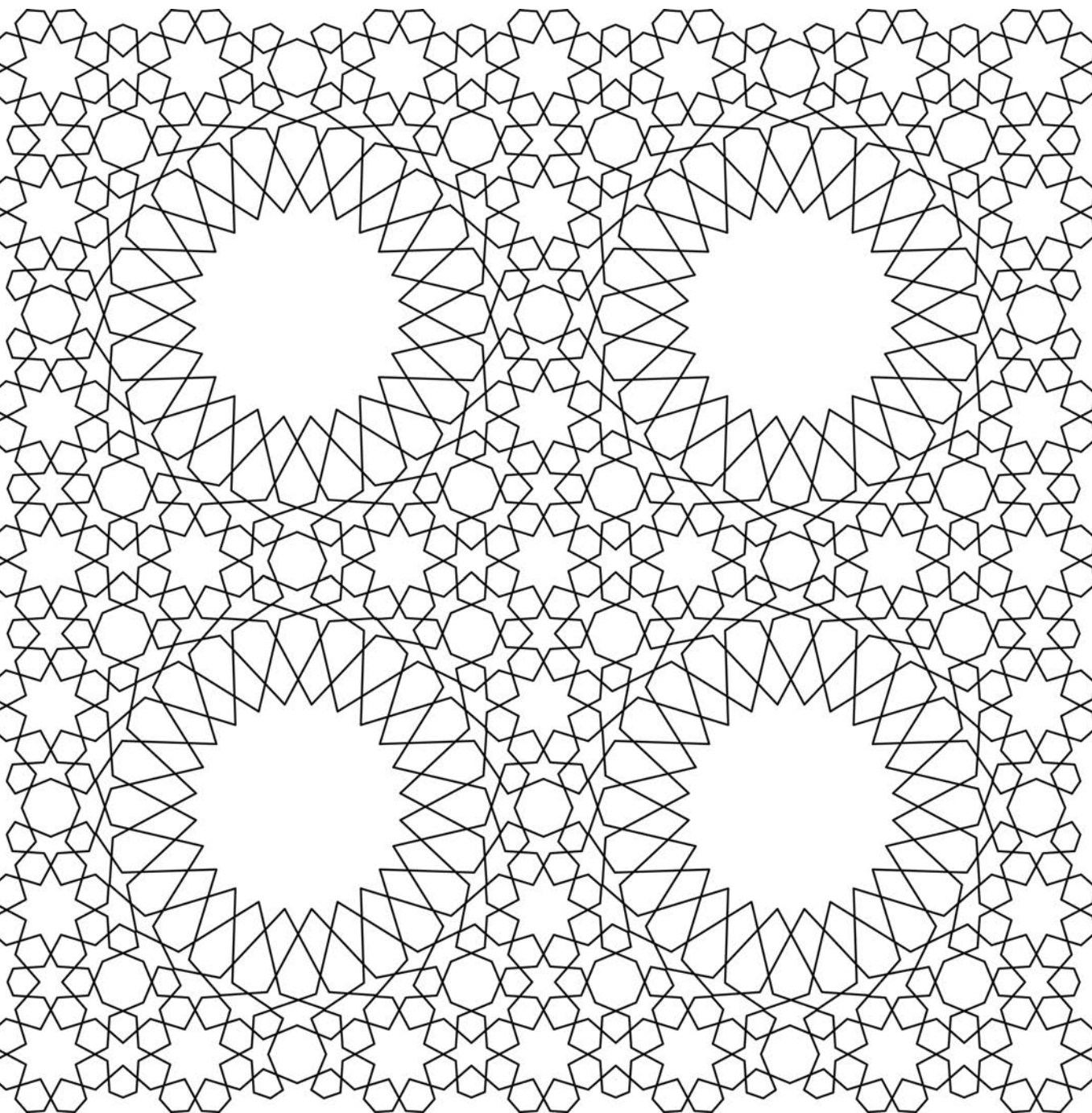
Traducción de María López Torres.

⁵⁸ Ibn ‘Arabī, *Contemplation of the Holy Mysteries*, trad. y presentado por Cecilia Twinch y Pablo Beneito, Oxford, Anqa Publishing, 2001, pp. 61-2; v. n. 1, p. 65. V. Ibn ‘Arabī, *Las contemplaciones de los misterios*, ERM, Murcia, 1994, pp. 64-65.

.....

HORIZONTES DE LA IMAGINACIÓN CREADORA

Carmen María Callizo Romero



Instigados por el insaciable afán de conocer a Dios y dar sentido a la existencia vamos deambulando entre experiencias de búsqueda de conocimiento. En este cometido, mientras la razón se debate entre la imposición y la abdicación, Ibn ‘Arabī muestra cómo tal conocimiento puede realizarse en el corazón, al cual se puede ser guiado a través de los horizontes que la Imaginación creadora ha iluminado y descubierto. Este texto trata de adentrarse en la posibilidad imaginal -y real- de tales horizontes.

DESBORDAR LOS LÍMITES CONFRONTADOS

La imaginación da forma a Aquel que, de acuerdo con los argumentos del intelecto, no puede de ninguna manera ser concebido ni recibir forma alguna. Es por ello que (la imaginación) lo abarca todo.¹

El interés que me ha incentivado a investigar un ámbito como el de la Imaginación creadora ha sido la tensión metafísica hallada en la contraposición de las dos principales corrientes que a lo largo de la historia han pugnado por llegar al conocimiento de la divinidad, a saber, la teología afirmativa y la teología negativa. Es decir, el intento, por un lado, de llegar al conocimiento de Dios mediante su manifestación y conceptualización positivas; y por otro el de conocerlo en la negación de cualquiera de sus atributos o formas posibles.

El ser humano ha querido controlar y modificar las causas de los fenómenos naturales que se producen en el mundo que habita y en su propio interior. Para ello ha recurrido a la ciencia y sus instrumentos de medida racionales, pero con ellos sólo ha podido medir la cara externa de los acontecimientos, escapándosele así la intencionalidad o sentido del mundo. Cuando la racionalidad trata de explicar, “cae en un reduccionismo ontológico consistente en querer explicar casualmente las propiedades de un orden superior a partir de las de un orden inferior”². Y es que sin dignarse a asumir la validez del símbolo, la razón pretende representar el mundo para someterlo, imponiéndole sus propios conceptos y categorías.³ Sin embargo, este movimiento de la razón sólo puede resultar fracasado cuando lo que

1 *Al-Futūḥāt al-makkiyya* III, cit. en Morris, J. “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el ‘Barzalj’”, *POSTDATA*, 1995, n° 15, pp. 42-49.

2 J. Delclòs, *Platonismo y sufismo. Una lectura sufi del Mito de la Caverna*, Mandala: Madrid, p. 61.

3 Se podría establecer una contraposición entre la imagen resultado de la Imaginación creadora, que es forma de conocimiento divino, y la imagen en tanto que concepto fruto del afán de representación de la razón. Es a esta última a la que se refiere Heidegger en su texto “Época de la imagen del mundo” (en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010) expresando que se trata de un conocimiento que le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. Es decir una imagen que lejos de ser manifestación teofánica, es resultado de la imposición de la razón por dominar el mundo representándolo con sus propias categorías. Así, Corbin en *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* (Madrid: Siruela, 1996), manifiesta que “El *mundus imaginalis* no tiene nada que ver con lo que la moda actual denomina la “civilización de la imagen””, p.

trata de conocer mediante la linealidad de su pensamiento es a la Divinidad, la cual no puede ser conocida sino en la integración o asimilación de sus aparentes paradojas.

No es extraño que la razón al no hallar respuesta en el abismo espiritual que anhela desentrañar renuncie a su proceder, ya sea recurriendo al agnosticismo y al nihilismo, ya sea contentándose con las formulaciones de la teología negativa. Ahora bien, si aceptamos que agnosticismo y nihilismo son formas de negación espiritual, ¿sólo nos queda la teología negativa para sumergirnos en el ámbito de la mística? Esta tesis es avalada por pensadores como Blumenberg, que manifiestan que “la mística sólo ha podido representarse a sí misma mediante la negación”⁴ propia de la teología negativa que mantiene que la divinidad sólo puede hallarse en el ámbito de la invisibilidad e inconceptualidad, donde ni el concepto ni la imagen tienen cabida. Así, pareciera haberse establecido que la creencia verdadera sólo puede darse en el contacto directo, en lo inefable, siguiendo el ideal de la *docta ignorantia*, y respaldando “la prohibición del nombre y de la imagen”⁵.

La llegada a la vivencia de Dios en la teología negativa produce -como mantiene Mircea Eliade en su obras *La búsqueda y Lo sagrado y lo profano*- una “mutación ontológica de la condición existencial”⁶. En sentido husserliano, se fundamenta una nueva *fenomenología trascendental*, pues la relación con el mundo cambia al hacernos conocedores de que “lo sagrado es lo real por excelencia”⁷. Se trata de una genuina experiencia mística de conocimiento divino. Ahora bien, esta experiencia ¿sólo puede expresarse en términos de la teología negativa como vivencia directa e inefable de la divinidad? ¿Sólo podemos acceder a ella cuando renunciamos al nombre y a la imagen? Y si esto es así, ¿por qué comienza Ibn ‘Arabī *Los engarces de las sabidurías* manifestando lo siguiente?

31. A lo largo de este texto voy tratar el concepto de Imagen en el sentido de fruto de la Imaginación creadora, donde el conocimiento positivo de Dios se torna posible.

4 H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 203.

Hans Blumenberg (1920-1996) fue un filósofo alemán que investigó sobre los horizontes de la representación y fenomenología humana. Considero que tiene una especial relevancia en la problemática con la que abro este texto: ¿puede ser concebida la divinidad? Blumenberg reflexionó sobre lo inconcebible y desarrolló su *metaforología*. Para referirse a la teología negativa utiliza el concepto de metáfora explosiva: *Sprengmetapher*, la cual rechaza toda forma de representación. Así explica que el conocimiento de la divinidad -en el sentido de la teología negativa- implica la imposibilidad de la representación. Esto se produce porque el objeto al que se refiere (Dios) está fuera tanto del entendimiento como de la imaginación.

Destaco la posición blumenbergiana como paradigma del pensamiento filosófico que mira a la teología y la comparo con la posibilidad de la Imaginación en el sentido de “Imaginación creadora”. Al igual -como explicaba en la nota anterior- que hemos de remitir a otra dimensión del concepto “imagen”, también hemos de hacerlo con el concepto “imaginación” al acercarnos al sufismo de Ibn ‘Arabī.

5 H. Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona: Herder, 2004, p. 27.

6 M. Eliade, *La búsqueda*, Buenos Aires: Megápolis, 1969, pp. 69-70.

7 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor, 1985, p. 85.

Dios quiso ver en Sus Más Bellos Nombres (cuyo número es incontable), sus esencias (o, si quieres, puedes decir “quiso ver Su Esencia”), en un ser que encerrara la realidad total, por estar cualificada por la existencia total, a fin de manifestar por él Su propio secreto a Sí mismo.⁸

Dios quiso darse a conocer y es mediante sus Nombres como los seres humanos podemos llegar a hacerlo. Como explica Pablo Beneito en su estudio y traducción de *El Secreto de los nombres de Dios*:

Dios era un Tesoro Oculto y quiso darse a conocer. Creó al hombre para que Le conociera y esa es pues la finalidad principal del ser humano: conocer al Omnisciente. Esta función cognitiva es inseparable de la realización del divino amor. Mas no puede en modo alguno el hombre amar o conocer positivamente a su Creador como inconcebible Esencia trascendente. A través de la revelación, Dios ha enseñado al hombre Sus más bellos Nombres para que con ellos Le invoque y rememore.⁹

Dios se da a conocer epifanizándose en el cosmos en tanto que “Manifiesto”. Nos otorga Sus Nombres y con ellos transcendemos la tensión metafísica respecto a su conocer; vamos más allá de los aparentes opuestos reconciliándolos en un espacio intermedio de conocimiento divino. Este modo de conocer no es otorgado por la racionalidad. Tampoco lo es en la negación del nombre y la imagen, sino en ellos mismos: en las imágenes y nombres que Dios ha revelado. Así manifiesta Ibn ‘Arabī que

El intelecto no puede comprender todo esto por la vía de la especulación racional. Una comprensión de este tipo no se produce más que por medio de una intuición divina que permita conocer el origen de las formas del universo, que son los receptáculos de los espíritus que le rigen.¹⁰

Entonces, ¿hemos de renunciar verdaderamente al nombre y a la imagen o, por el contrario, hay cabida a un ámbito mediador en el conocimiento de Dios? Es decir, ¿hemos de renunciar a nuestra capacidad de creación que no es otra que la capacidad de creación teofánica? ¿Y si en vez de huir del dogma racional y cobijarnos, exclusivamente, en la negación de todo nombre o imagen, transmutamos, mediante la Imaginación Creadora? ¿Y si de esta manera nos convertimos en discípulos de la *ciencia del corazón* y damos cabida a la mística, ya no solo en la vía de la negación, sino también en la vía de la creación impulsada por el poder de nuestro corazón o *himma*? Es así como mantiene Corbin en su obra *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī* que “la ciencia del corazón

8 Ibn ‘Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, Madrid: EDAF, 2009, pp. 20

9 P. Beneito (ed.), *Ibn ‘Arabī: El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Tres Fronteras, 2012, p. 12.

10 Ibn ‘Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, p. 21.

.....

(*galb* como ciencia del *taqlīb*) transmuta el dogma revelando sus límites”¹¹. En la medida en la que nos convertimos en discípulos de la ciencia del corazón desbordamos, con la Imaginación creadora, las fronteras que habíamos tomado como límite. Comenzamos a rebasar los límites trazados por los dogmáticos de la exclusividad de la negación abriéndonos a la visión, a la Imagen, a las Formas, a los Nombres Divinos.

AVISTAR LOS HORIZONTES PERDIDOS

Con la llegada de la Imaginación creadora hemos de asimilar una nueva concepción de “límite”. Ya no es el límite de la razón que se siente frustrado en su incapacidad para conocer, sino que por el contrario es el límite que permite esta tarea. Un límite por el cual podemos unir contrarios y solventar la tensión entre incomparabilidad y semejanza con la Divinidad; límite donde podamos conocer las Formas teofánicas; un límite plástico, nacido de la creación para conocer la creación, la cual va cambiando, se renueva y admite diferentes manifestaciones, todas completas en sí mismas; un límite, en definitiva, que no bloquee el conocimiento verdadero, sino que sea la condición de posibilidad del mismo.

¿Y dónde tiene cabida este límite que tanto dista del considerado racional en la razón binaria de las oposiciones? La aceptación ontológica y epistemológica de la Imaginación creadora y el límite o frontera que ésta trae consigo nos sumerge un inmenso espacio en el que poder conocer a Dios. Como dejó escrito Ibn ‘Arabī en *Las iluminaciones de La Meca*: “Así que ¡despierta, tú que estás dormido y haces caso omiso de todo esto, y presta atención! Te he abierto una puerta a las formas de la conciencia y del conocimiento interno que los pensamientos jamás alcanzan”.¹²

Los límites del pensamiento dan paso a las perspectivas de la Imaginación. Y a este nuevo conjunto de límites lo denomino aquí horizonte. El horizonte que puede ser visto desde todos los puntos de la Tierra y del cosmos, siempre en su sentido circular y que depende de la perspectiva del ojo con la que sea observado. Se trata de un límite que cambia y avanza. Unas perspectivas sucediéndose a otras. Un límite que nosotros creamos al conocer la creación, constituyendo así la cartografía de los horizontes de la Imaginación creadora.

Horizonte es espacio de manifestación teofánica, condición de posibilidad de la creación. Es el confín alterable. Si se me permite continuar con una metáfora: al renunciar a la racionalidad restringida como guía nos hallamos perdidos en lo sublime del océano. Como un viajero que en una pequeña balsa viaja a solas, en soledad, sin tener de dónde agarrarse. Todo lo que ve son mareas de agua en movimiento, mareas ante las cuales sabe que la lucha u oposición resultará inútil ¿Cómo luchar

11 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Barcelona: Destino, 1993, p. 268.

12 *Fut. II*, cit. en J. Morris, “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el ‘Barzakh’ “

contra las aguas cristalinas? Si precisamente es en el cúmulo de su transparencia, es decir, en su opacidad, donde se halla el resorte de su conocer. Las aguas son el *velo transparente* donde la Luz del conocimiento teofánico queda impregnada, donde la revelación de lo oculto es posible.

No es un río y no hay “otra orilla” a la que cruzar. El viajero está perdido, desorientado. Pero sabe, parafraseando al pirata de Espronceda, que Asia está a un lado y al otro Europa. Sabe de dónde viene: del Occidente donde la Imaginación Creadora está olvidada, aquel del que Ibn ‘Arabī tuvo que marcharse rumbo a Oriente¹³, aquel donde el averroísmo y la teología racional eclipsó a Avicena y donde el nihilismo amenaza con imponerse de forma recurrente.

Sabe el viajero de dónde viene y qué ha dejado atrás, pero no adónde va. Sabe que está despertando de un sueño y ha atravesado una puerta hacia las formas de la conciencia que ya casi puede vislumbrar en el océano. Se halla en un profundo asombro y desconcierto al perder las formas y límites en los que se sentía seguro. Lejos quedan estos cuando ni un atisbo de costa puede apreciar. No conoce la profundidad de las aguas sobre las que flota y navega, ni el auténtico sentido que este *adentrarse* tendrá. Pero algo le hace mantener la esperanza, y eso no es otra cosa que la percepción del nuevo límite-horizonte. Todo a su alrededor son aguas limitadas ahora de forma circular, siguiendo la morfología de la Tierra. Se halla perdido en el océano, en el centro mismo de un horizonte que es círculo y que le acompañará allá donde vaya o dirija la mirada. La perspectiva es la que puede cambiar en la medida en la que su corazón avanza, pero siempre en el confín del horizonte que le cerca.

Su travesía no será sino en círculo, del cual es centro¹⁴. Es el centro que ve el horizonte a su alrededor, pero al mismo tiempo es el horizonte circular que le rodea, pues su peregrinación consiste en dar vueltas a la esencia, al corazón que es. Llegará un momento en el que –como se manifiesta en la “Teofanía de la perfección” que escribe Ibn ‘Arabī- el viajero sea conocedor de que esa misma circunferencia y centro es Dios, es su mostrarse en su Forma. Pero por el momento este marinero está perdido, sabiendo -eso sí- que ha salido a encontrar.

13 Stephen Hirtenstein, en su artículo “La tierra del olivo: polaridades Oriente-Occidente según Ibn ‘Arabī” muestra cómo se da la tensión entre Oriente y Occidente en Ibn ‘Arabī. En la línea del presente texto cabe destacar la forma en la que manifiesta la tensión entre visibilidad e invisibilidad de la siguiente forma: “Oriente simboliza la manifestación de Dios en forma visible, por ejemplo a través de los Nombres y Cualidades Divinas; mientras que ese resplandor en Occidente sería la manifestación más pura de la Esencia Divina para el corazón del místico”. Hirtenstein muestra la asimilación de la teología positiva y negativa con las dos direcciones (Occidente y Oriente respectivamente). También destaco cómo expresa que incluso en el Occidente estigmatizado por su racionalidad, llega el momento de interiorización y contacto divino: “Si Oriente se abre al día cuando la luz del Sol de cierne sobre todos, Occidente entra en la noche cuando hay privacidad, intimidad y recogimiento del Amado”.

14 Cecilia Twinch, en su artículo “El círculo inclusivo” ha expresado bellamente la idea de la situación de toda persona en un “lugar cardinal en el curso de los acontecimientos” al hallarse siempre en el centro del horizonte-círculo por el que es rodeado. V. Twinch, “El círculo inclusivo”, *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn ‘Arabī*, 2014, n.º. 1, p. 96.

En este viaje no le falta valor, y siguiendo con el coraje del pirata de Espronceda, guarda en su interior el acicate que le anima a seguir la travesía:

Navega, velero mío,
sin temor,
que ni enemigo navío
ni tormenta, ni bonanza
tu rumbo a torcer alcanza,
ni a sujetar tu valor.¹⁵

Recurro al océano como metáfora del *mundo intermedio* al que nos podemos lanzar mediante la Imaginación creadora. De esta forma, como el viajero marino, abandonamos un mundo y encontramos otro. Dándose así la “mutación ontológica de la condición existencial”¹⁶ a la que aludía Eliade refiriéndose a la hallada en la teología negativa. El nuevo mundo hallado tiene una consistencia ontológica propia y en su percepción no es posible dudar de su realidad ni veracidad. Ahora, “lo que era imposible racionalmente se hace posible existencialmente”¹⁷. Con la Imaginación creadora podemos también desarrollar esta fenomenología de contacto con la divinidad, y es que penetramos en un mundo donde todo es imaginación y manifestación simbólica que hemos de interpretar. Es el mundo de los símbolos que no se comunican con nuestra razón, sino con nuestro corazón. Es “el mundo como imaginación y la imaginación como mundo”¹⁸. Y allá donde miremos, siempre encontraremos un horizonte, encontraremos la Forma de la Teofanía, el rostro de Dios. Y es que – según advierte Corbin- hasta el gnóstico, que se libera de las creencias particulares, permanece en la visión teofánica de su Señor. Pues es gracias a la Imaginación activa que pueden darse las teofanías¹⁹, por medio de las cuales se conoce a Dios. Es la función mediadora que permite nuestro conocimiento y comprensión.

En su travesía, el valiente marinero que se echó al mar, a lo extraordinario del océano, observa a través del cuerno de la Imaginación. Ese cuerno por una parte ensanchado, por otra estrecho, que en forma de símil es el catalejo del que dispone y por el cual acerca su ojo al horizonte que le limita y percibe las formas en él manifestadas. Cambia de perspectiva. Mediante su catalejo, que es cuerno luminoso de la imaginación, se produce la unión de los contrarios: el centro desde el que observa se une al horizonte observado. La visión se halla ahora dentro del cuerno o catalejo, asumiendo cualquier forma posible, sin restricción. El marinero ya no está perdido en el océano, sino que puede observar desde el mismo horizonte. Y desde ahí, desde el límite de su visión, puede observarse a sí

15 Espronceda, “La canción del pirata”, en *Obras completas, Madrid: Cátedra, 2006*.

16 M. Eliade, *La búsqueda*, pp. 69-70.

17 S. Hakim, “Los recursos del espíritu humano”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn ‘Arabī*, 2014, n.º. 1, p. 8.

18 F. Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Barcelona: Kairós, 2011, p. 213.

19 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, p. 225.

mismo en el centro. Ve su pequeña balsa que le transporta todavía en el eje del círculo que es su mundo. Sin embargo, viéndose ahí, está en el horizonte, pues ha sido transportado por el cuerno de la imaginación, por el catalejo que ha transmutado su visión. Y desde el horizonte observa su balsa en el centro y comienza a girar, movido por la marea, en torno a ella, dando vueltas como un peregrino en la Kaaba. Y en ese observar se percata de que nunca ha dejado de estar en el centro. Su visión ha crecido, se ha desdoblado. Ve desde las dos partes de su catalejo porque está en el interior del mismo. En el interior del Cuerno que une centro y diámetro. Su catalejo es el radio no rectilíneo de la circunferencia por el que cambiar la perspectiva. Aquello que buscaba el marinero, siempre mirando al horizonte, estaba en el centro mismo de la Imagen: en su propio corazón. Y ahora, desde el contorno puede rodearlo. Rodearse a sí mismo.

Esto es posible porque se encuentra en el *mundus imaginalis*, estudiado por Corbin y descrito en *Cuerpo espiritual y Tierra celeste* como un “universo espiritual de sustancia luminosa que no es ni un cuerpo material compuesto ni una sustancia inteligible separada, sino es un *Barzah*, un límite”²⁰. Un horizonte donde se materializan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos -explica Fernando Mora-, donde se da el encuentro de “las realidades complementarias, donde asciende el místico en su adoración y donde desciende el Dios inaccesible para convertirse en objeto “visible” de amor y conocimiento”²¹. Es el mundo intermedio representado ahora por el Océano que supera la contraposición entre las teologías afirmativas y negativas que indicaba al inicio, pues es espacio donde la inmanencia y transcendencia, semejanza e incomparabilidad, pueden ser conciliadas. Espacio de manifestación de todas las Formas del ser. Es -mantiene Corbin- el mundo donde la teofanía es manifestada, percibida mediante el órgano de la Imaginación creadora, que es también el órgano de la hermenéutica profética²², pues puede transmutar los datos sensibles en símbolos, los acontecimientos exteriores en historias simbólicas.

Transmutar del mundo, transmutar de la percepción que hace posible lo que nuestro marinero sentía insólito. La niebla de la perplejidad va resplandeciendo, tomando la forma del conocimiento en este mundo imaginal que apunta hacia una única dirección.

Si alcanzas indecible comprensión,
perplejidad será tu certidumbre.
Toda tu leña se transforma en lumbre
para alumbrar con ella el corazón.²³

20 H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid: Siruela, 1996, p. 169.

21 F. Mora, *Ibn 'Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, p. 19.

22 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, p. 101.

23 Omar Ben Yúsuf, *El Diván de las gacelas*, Madrid: Mandala, 2009, p. 120, “Gacela de la perplejidad”.



ARRIBAR AL CORAZÓN ENCONTRADO

El corazón del ser humano dotado de fe es capaz de contener el conocimiento de Dios. Esto te demuestra que la configuración humana es la “tierra todoabarcante” y es tierra de tu adoración.²⁴

En *Iluminaciones de La Meca* muestra Ibn ‘Arabī cómo le fue revelado que la *Kaaba* mística es el corazón del ser y que el templo en el que está contenido, es su propio corazón. Así, toda peregrinación, todo dar vueltas en la búsqueda espiritual, es alrededor del corazón, del misterio de la Esencia divina. En la historia de esta travesía por el mundo imaginal -esa historia circular que puede ser narrada más allá de las determinaciones racionales- el peregrino se ha hecho en acto el gnóstico que siempre ha sido en potencia y, como tal, alberga un corazón que se torna, ahora, centro de la historia. El corazón es el órgano por el que se conoce verdaderamente. Así explica Corbin que “cuando el velo se alza el corazón del gnóstico es como un espejo en el que se refleja la forma microcósmica del Ser divino”²⁵. Es el corazón cargado de todo su poder creador, de su *himma*.

Ahora el peregrino marino de nuestra historia, convertido en gnóstico, comprende que el lugar en que Dios se ha hallado no ha sido ni cielo ni océano, sino su corazón mismo, en el cual siempre ha estado reflejada la forma de Dios. Corazón del gnóstico como el ojo por el que Dios se ha revelado. La Imaginación activa se adecúa aquí a la Imaginación teofánica: el mostrarse de Dios para salir de su soledad es la capacidad del místico de conocerle.

Es la historia de una inmersión en el océano. Es a la vez la historia de un retiro. De un penetrar en el mundo y un ahuyentarse del mismo. Narración de movimientos contrapuestos, pero no en conflicto, sino complementarios. Sin inicio ni destino, el marinero ha avanzado en sístole y diástole, pero también en círculos tanto hacia fuera, contemplando el reflejo recíproco del cielo y el océano, como hacia dentro, descubriendo los reflejos divinos de su propio corazón. Y en ese avance circular no ha llegado a la costa, pues todo cuando ha vivido pertenece al mundo imaginal, de las Formas, de los infinitos horizontes de la creación recurrente. Es por ser este mundo *imaginal* que tienen cabida, de forma conjunta, todas las formas de la narración.

Los círculos concentra un mismo centro,
desde el que sube y baja la marea
del agua del espíritu que ondea
de adentro afuera y desde afuera adentro²⁶.

24 *Fut.* III, cit. en Morris, “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el ‘Barzah’ “

25 Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, p. 258.

26 Omar Ben Yúsuf, *El Diván de las gacelas*, p. 71, “Gacela del giróvago”.

Es la crónica de un peregrinación alrededor del corazón místico, de la Presencia divina en la Kaaba. Vuelta tras vuelta, redondeando el propio horizonte, se van deshaciendo los nudos de la razón dogmática. Un largo viaje donde lo invisible se ha hecho Imagen y Forma y del cual podemos dar testimonio. Podemos narrar la travesía más allá de identificar este relato con el mito o la historia²⁷, pues lo acontecido es una historia no lineal, sino teofánica. Es el tiempo del interior del alma²⁸ donde nace la palabra creadora. Y podemos narrarla porque podemos conversar, porque podemos establecer el diálogo profundo, la conversación íntima, *munāḡa*, con Dios. Aquella por la que descubrimos que la travesía, el viaje, la vida, la fenomenología, es la historia entre el Amante y el Amado que solo el corazón puede narrar.

La soledad divina que quiso ser conocida se une ahora a la soledad humana, liberando la una a la otra²⁹. El peregrino es visionario que ya no es solitario. Se conoce a sí mismo como secreto de la divinidad. El Tesoro escondido es manifestado y el peregrino se hace consciente de que en la medida en la que oraba creaba, y conforme ha creado ha permanecido con la Forma de Dios. El ritual es la oración de Dios que en sí misma es una teofanía. Y es que -refiere Corbin en *La Imaginación creadora*- “la oración no es la petición de nada: es la expresión de un modo de ser, un modo de existir y de hacer existir, es decir, de hacer aparecer, de “ver” al Dios que se revela; verle, no en su Esencia, desde luego, sino en la forma que él precisamente revela al revelarse mediante esa forma y en ella”³⁰.

Al viajero se le abrió la puerta del conocer y por ella ha sido conocido. El peregrino se ha conocido y ha conocido a su Señor. El océano y el mar reflejados en su transparencia dan paso al reflejo del Amante para con el Amado. Dos espejos que se muestran en su Forma. Se ha logrado la visión, no de la Imagen acabada, sino de la luz de la imagen que “aparece en el espejo del corazón”³¹. Es el viaje al corazón (*safar al-qalb*). Esta ha sido la peregrinación en el mundo imaginal de nuestro navegante en los Horizontes de la Imaginación creadora. Una travesía, como sugiere Corbin³², cuya función ha sido la hermenéutica de los símbolos mediante la *himma*, la creatividad del corazón³³ que es la Imaginación teofánica del Creador actuando en el corazón del gnóstico.

27 H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, p. 25.

28 H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, pp.101-106.

29 *Ibidem*, p. 293.

30 *Ibidem*, p. 287.

31 *Ibidem*, p. 312.

32 *Ibidem*, p. 222.

33 *Ibidem*, p. 230.

.....

Asumo desde luego, como nos recuerda Fernando Mora³⁴, que si Imaginación es Luz no hemos de olvidar que también hay luz más allá de las imágenes, más allá de lo imaginal donde se desarrolla la teofanía formal. Y no olvido en esta historia del mundo imaginal la importancia y necesidad de la mística propia de la teología negativa con la que comenzaba el texto. La mística profunda, de la luz que va más allá de la imagen y forma, permanece en su estabilidad inalterable como horizonte profundo del amor. Pero de ella no se puede narrar, no cabe historia ni lineal ni circular. Es aquello de lo que -Wittgenstein nos advertía- “no se puede hablar y es mejor callar”, aquello que hemos de mantener en el profundo silencio del alma que contempla la Divinidad. Sin embargo, este peregrino, arribado a su corazón, encarna la función de la herencia profética, pues no sólo ha vivido la experiencia mística, sino que además siente “la responsabilidad de transmitir el mensaje recibido”³⁵. Como aquel mensajero -explica Jordi Delclòs- que retornó a la caverna platónica de la que había logrado despertar para narrar el viaje y así, arriesgándose, inspirar la marcha de los otros.

En lo aquí expuesto he intentado remontarme a aquel ámbito de horizontes místicos donde la expresión es posible por la Imaginación creadora. Y, cual cuaderno de bitácora, he tratado de recoger las experiencias de una peregrinación marina en el océano imaginal, una historia en forma de texto que trata de enfocarse hacia el corazón. El peregrino en su soledad ha orado y dialogado interiormente con su Señor, tal y *como si le pudiera ver* desde un principio. Inmerso en la perplejidad inicial ha guiado su barca con el timón de su corazón. Y en su corazón se ha encontrado.

34 Fernando Mora, en el capítulo de su obra *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, “«Luz sobre luz»: más allá de las imágenes” manifiesta que la insistencia en el plano de la imaginación y las teofanías formales por parte de Corbin en su estudio sobre Ibn ‘Arabī -especialmente en su obra *La imaginación creadora*- le hace desatender otros ámbitos importantes como son las teofanías más allá de la forma. Y es que -reclama- aunque el dominio imaginal es sumamente importante, existen otros múltiples lugares en los que se da el encuentro entre la divinidad y el ser humano.

35 J. Delclòs, *Platonismo y sufismo. Una lectura sufi del Mito de la Caverna*, p. 37.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros

- Beneito, P. (ed. y trad.), *Ibn 'Arabī: El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Tres Fronteras, 2012.
- Blumenberg, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, H., *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona: Herder, 2004.
- Corbin, H., *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid: Siruela, 1996.
- Corbin, H., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Barcelona: Destino, 1993.
- Delclòs, J., *Platonismo y sufismo. Una lectura sufi del Mito de la Caverna*, Madrid: Mandala, 2015.
- Eliade, M., *La búsqueda*, Buenos Aires: Megápolis, 1969.
- Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor, 1985.
- Eliade, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Madrid: Paidós Orientalia, 2011.
- Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- Ibn 'Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, Madrid: EDAF, 2009.
- Mora, F., *Ibn 'Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona: Kairós, 2011.
- Omar Ben Yúsuf, *El Diván de las gacelas*, Madrid: Mandala, 2009.

Artículos

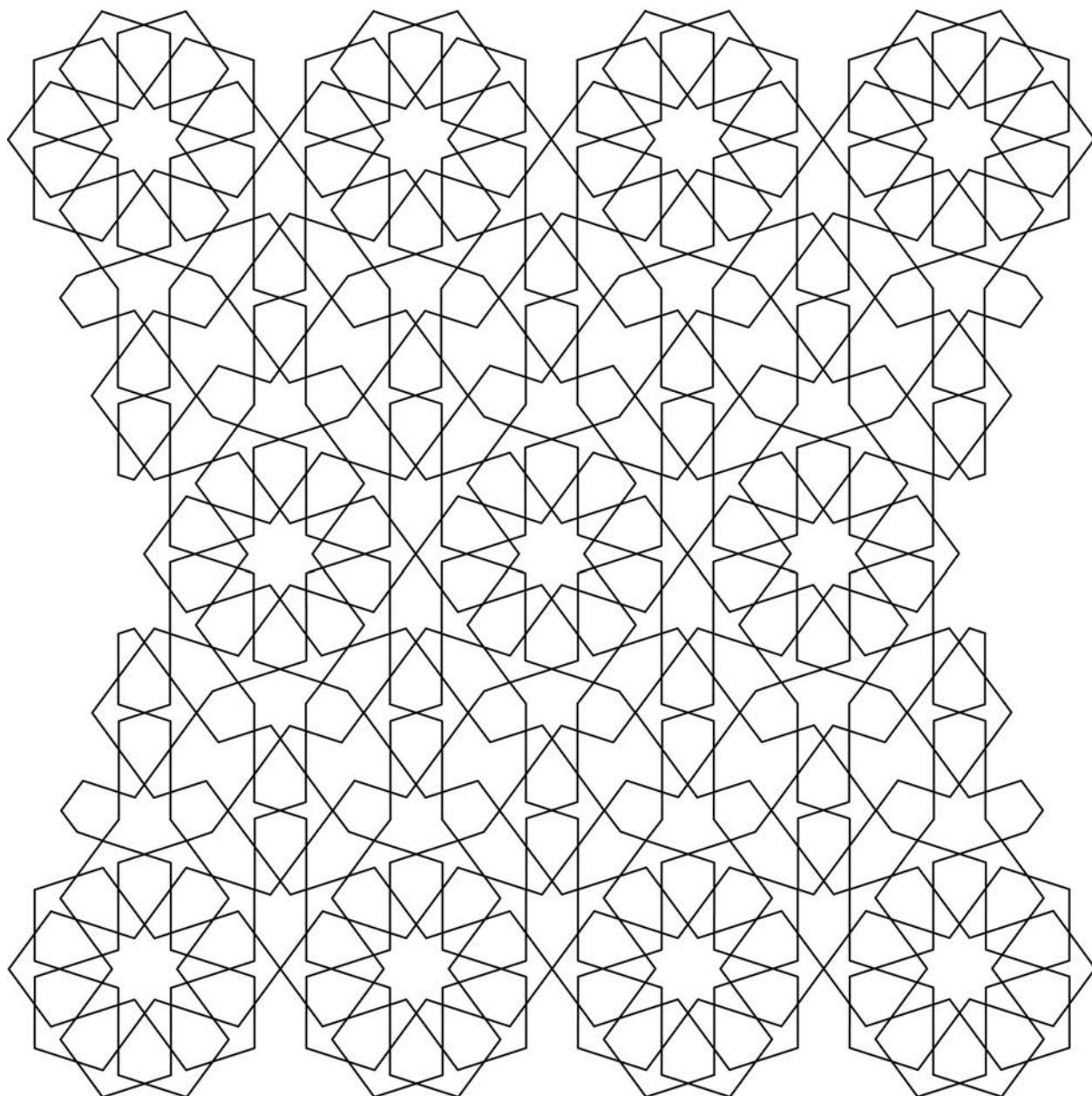
- Hakim, S., “Los recursos del espíritu humano”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*, 2014, número 1, pp. 69-86.
- Hirtenstein, S., “La tierra del olivo: polaridades Oriente-Occidente según Ibn 'Arabī”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*. 2014, número 1, pp. 52-67.
- Morris, J., “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn 'Arabī y el *Barzah*”, *Postdata*, 1995, n.º. 15, pp. 42-49.
- Twinch, C., “El círculo inclusivo”, *El Azufre Rojo. Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*, 2014, número 1, pp. 93-104.

.....

EL LENGUAJE POÉTICO Y SU RAZÓN DE SER SEGÚN IBN 'ARABĪ¹

Claude Addas

Traducción del francés por Gustavo Bize



.....

¹ Conferencia pronunciada por la autora en el Seminario *En busca del Azufre Rojo*, Buenos Aires-Santiago de Chile, agosto de 2000.



La poesía no contradice en absoluto a la teología. Llegaría a decir que la poesía es una teología que viene de Dios.

Petrarca, *Cartas familiares*, X, 4, trad. de A. Michel

Ciertos prejuicios son persistentes. Y esto es lo que ocurre con la idea, por cierto ampliamente difundida entre los islamólogos, según la cual Ibn ‘Arabī estaría en las antípodas de Rūmī: mientras que este último es considerado como el paradigma de la “Vía del amor” de la tradición mística en tierras del Islam, se admite unánimemente que Ibn ‘Arabī personifica la corriente simétricamente inversa en el seno de la misma tradición, la “Vía del conocimiento”, en su aspecto más imponente, y también el más austero. Y asimismo, uno es un poeta, un hombre de corazón, y el otro un metafísico, un doctrinario despojado de toda sensibilidad...

Massignon por ejemplo, describe al autor de las *Futūḥāt* como un erudito altanero, de carácter “impasible” y “frío”¹, y se congratula al pasar del anatema que pronunciaron en su contra Ibn Taymiyya y sus émulo, deplorando completamente que estos últimos hayan mezclado en su acusación a un santo auténtico como Ḥallāğ con un “teósofo” justamente bajo sospecha². Ḥallāğ, es cierto, murió atormentado. Su virtud como santo reviste en consecuencia una forma identificable y claramente reconocible en occidente: la de la Pasión. Ibn ‘Arabī por su lado, como el Profeta del Islam, falleció apaciblemente en su lecho; los pocos compañeros que contemplaron sus restos mortales lloraron la desaparición de aquél que consideraban como el *Ṣayḥ al-Akbar*, el “más grande maestro”, lo que para ellos significaba el mayor de los santos. No obstante, en el espíritu de la mayoría de los que asistieron a sus funerales, aquél que conducían a la tumba no era más que un sabio ilustre, lo que por otra parte ya es gloria suficiente. Sus discípulos lo sabían y no se indignaban en absoluto. La santidad más elevada, y su maestro se los había repetido una y otra vez, es aquella que no se puede señalar con el dedo, pues escapa a la mirada.

Carece de utilidad extenderse sobre el carácter eminentemente parcial de los juicios expresados por Massignon; en resumidas cuentas, en la época en que fueron emitidos, los estudios akbaríes³ estaban todavía en sus inicios. Después progresaron considerablemente, y por eso no se explica la persistencia, entre cierto número de especialistas del sufismo, de ciertos estereotipos que los trabajos de Corbin -entre otros- se han encargado de mostrar como caducos desde hace ya varias décadas. Es por ejemplo harto frecuente -y numerosas publicaciones, incluso las más recientes, así lo testimonian- la costumbre de oponer el rigor casi matemático de la dialéctica de Ibn ‘Arabī al vibrante lirismo de un Rūmī o de un Ruzbihān Baqlī⁴.

1 Cfr. *La Passion de Hallāğ...*, París, 1975, II, p. 214.

2 Cfr., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane...*, París, 1968, p. 80.

3 Se ha generalizado este término entre los especialistas para designar a los estudios o doctrina de y sobre Ibn ‘Arabī. Proviene de la palabra árabe *akbar*, adjetivo superlativo que significa “el más grande” con que se califica desde siempre al ilustre santo (*al-Ṣayḥ al-Akbar*: el más grande maestro). (N. del T.)

4 William Chittick, por ejemplo, eminente especialista del sufismo, ha publicado dos obras, una consagrada a Ibn ‘Arabī y la otra a Rūmī, y las ha intitulado, de manera harto significativa: *The Sufi Path of Knowledge* (El

Resulta ésta una apreciación un poco desconcertante si se piensa que Ibn ‘Arabī hizo su entrada en occidente a través de una obra que no puede ser más lírica, y en la cual proclama solemnemente: “El Amor es mi Religión y mi Fe”. Fue en efecto a través de una colección de poemas -el *Tarǧumān al-ašwāq*, “El intérprete de los deseos ardientes”-, cuya traducción y versión original Nicholson publicó en 1911, que los lectores occidentales u otros de habla inglesa descubrieron al gran espiritual andalusí⁵. En el curso de las décadas siguientes se emprendieron múltiples investigaciones sobre Ibn ‘Arabī y su “escuela”. Sus obras mayores, especialmente los *Fuṣūṣ al-ḥikam*, fueron editadas y traducidas. En los Estados Unidos y Europa como en Japón, los investigadores emprendieron el análisis de la doctrina del Šayḥ al-Akbar, estudiando su proyección en el tiempo y el espacio. Pese a que Ibn ‘Arabī continúa siendo en los países musulmanes un autor controvertido, muchos universitarios árabes han aportado a este esfuerzo una contribución significativa. Es inevitable constatar, sin embargo, que estas numerosas investigaciones han explorado esencialmente sólo la otra vertiente del corpus akbarí, la que, de una magnitud colosal, se encuentra reunida en sus numerosos escritos en prosa. Su obra en verso, por el contrario, es todavía un terreno inexplorado.

Como otros autores árabes Ibn ‘Arabī ha sido blanco del viejo prejuicio -al cual se adhiere fervientemente Nicholson en su estudio introductorio sobre el *Tarǧumān al-ašwāq*- según el cual la poesía persa no tendría parangón: los árabes, si bien excelentes en el arte de la retórica, serían de una torpeza alarmante cuando se animan a versificar. En el prefacio que escribió para la segunda edición de la traducción inglesa del *Tarǧumān al-ašwāq*, Martin Lings se rebela -aunque muy cortésmente- contra esta concepción recibida. Es en efecto un poco absurdo pretender comparar con criterios idénticos dos tradiciones poéticas básicamente diferentes.

Esta porfía a priori, todavía hoy frecuentemente formulada por eminentes especialistas del sufismo -los cuales, muy a menudo, conocen mucho mejor la poesía persa que la árabe, que para ser apreciada exige de una vasta formación en lingüística y métrica-, ha contribuido ciertamente a descartar todo deseo de explorar el campo poético akbarí más allá de los límites trazados por Nicholson y que se circunscriben a los poemas del *Tarǧumān al-ašwāq*. Me parece sin embargo que el factor más decisivo ha sido el descubrimiento de las tesis centrales de la doctrina de Ibn ‘Arabī, tal como se encuentran expuestas principalmente en los *Fuṣūṣ al-ḥikam*. La publicación del *Tarǧumān* fue seguida al poco tiempo, no lo olvidemos, por los trabajos de Nyberg y de Asín Palacios que revelaron en la persona de Ibn ‘Arabī a un “doctor místico” -un Santo Tomás de Aquino y un Maestro Eckhart reunidos en una sola persona-, ampliando de manera considerable el campo de las investigaciones. Se abrieron nuevas perspectivas a los investigadores y la brillante metafísica de los *Fuṣūṣ* eclipsó rápidamente el canto de amor del *Tarǧumān*.

Camino Sufi del Conocimiento), a la primera, y *The Sufi Path of Love* (El Camino Sufí del Amor), a la segunda.

5 *The Tarǧumān al-ašwāq. A Collection of mystical odes*, editor R. Nicholson, R.A.S., Londres, 1911. La publicación del *Kitāb ištīlāḥāt al-šūfiyya*, un breve opúsculo que Flügel editara y anexara a las *Ta’rīfāt* de Ġurǧānī en 1845 -bastante antes que el *Tarǧumān*-, no había llamado la atención. [Nótese, no obstante, que con anterioridad a Nicholson, M. Asín Palacios había ya dado a conocer a Ibn ‘Arabī en España en 1899. N. E.].

En otras palabras, el Ibn ‘Arabī poeta ha sido víctima de la fascinación que ejerció y todavía ejerce la otra vertiente de su obra en prosa que comprende innumerables tratados.

Es cierto que el *Tarğumān al-ašwāq* ha suscitado interesantes reflexiones y ha sido objeto de muchas traducciones en estos últimos años. Pero en comparación con el *Gran Dīwān* -la *summa* donde Ibn ‘Arabī quiso reunir, como luego veremos, la totalidad de su producción en verso-, esta compilación no es más que una mínima muestra de su poesía. Por destacable que sea, no da cuenta ni de la riqueza de motivos ni de la diversidad de estilos que abarca el corpus poético akbarí, el cual no se reduce ni de lejos a “un pequeño número de poemas” como alguna vez se ha afirmado⁶. Cualquiera que tenga entre sus manos un ejemplar del *Dīwān Ibn ‘Arabī* editado por Būlāq⁷ podrá constatar la incongruencia de esta expresión, poco feliz por cierto. Pues esta recopilación, que reúne muchos miles de versos, no representa más que una parte de la producción poética de Ibn ‘Arabī, quien fue poeta a todo lo largo de su existencia.

Son raros por lo demás sus escritos en prosa que no están salpicados de versos; las *Futūhāt makkīyya* están literalmente plagadas: más de siete mil versos según la estimación del profesor Deladrière, quien ha tenido la paciencia de contarlos⁸. Y esto es también así en sus escritos de juventud: *Masāhid al-asrār* o *Tadbīrāt ilāhiyya*, que compuso alrededor de los treinta años y que se inscriben entre sus primeras obras, contienen muchos poemas. La misma observación se impone a propósito del *Kitāb al-Isrā’*, *Mawāqī’ al-nuğūm* y *Anqā’ mugrib*, tratados todos que datan del “período occidental” de la vida del Šayḥ al-Akbar. Es decir que su vocación poética es muy anterior a su encuentro, en el 1202 en La Meca, con Nizām, la joven persa que le inspiró los poemas del *Tarğumān*.

A los millares de versos dispersos en sus obras en prosa vienen a sumarse muchos pequeños divanes, tales como el *Tarğumān* o el *Inzāl al-guyūb ‘alā sarā’ir al-qulūb*, “El descenso de los misterios sobre lo más profundo de los corazones”, compuesto presumiblemente en occidente y que parece perdido⁹. Aunque en la mayoría de los casos los poemas que ellos contienen responden al esquema clásico de la *qaṣīda* tradicional, algunos pertenecen a un género mucho más popular, el de las *muwaššahāt*, poemas estróficos que contienen refranes y están destinados a ser cantados. Cabe señalar también la presencia de una recopilación titulada *Ġuz’ al-zaynabiyyāt*, que por su contenido se parece al *Tarğumān*, ya que nuevamente la mujer y el amor son los principales motivos.

Minimizar la importancia de la obra en verso de Ibn ‘Arabī es, con toda evidencia, un error. Ibn ‘Arabī ha dado a luz un vasto corpus poético que espera pacientemente que algunos osados investigadores tengan a bien exhumarlo. Fraccionado en múltiples recopilaciones, esparcido en innumerables

6 Cfr., Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam*, París, 1996, p. 340.

7 Este *Dīwān* ha sido objeto de dos reediciones, en todo punto idénticas a la de Būlāq, una en Beirut en 1996, y la otra en El Cairo en 1994.

8 Cfr. “The Dīwān of Ibn ‘Arabī”, in *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, n° 15, 1994, p. 52.

9 En efecto, cuando compuso el *Rūḥ al-quds* en La Meca en 1204, ya no poseía, por lo que parece, una copia del *Inzāl al-guyūb*, del cual cita, de memoria y manera parcial, algunos versos. Cfr. *Rūḥ*, ed. Damasco, 1970, ps. 82, 91, 92.

manuscritos de bibliotecas privadas y públicas, una gran parte de su patrimonio poético permanece, en efecto, hasta la fecha, inexplorado. Esta dispersión material explica en parte, por otro lado, que se haya descuidado, tanto en occidente como en oriente, esta vertiente de su obra. Ibn ‘Arabī por su parte trató de remediarlo. En efecto, hacia el final de su vida emprendió la recopilación de la totalidad de sus versos en una *summa* intitulada “Colección de los conocimientos divinos” (*Dīwān al-ma‘ārif al-ilāhiyya*), que también designó a veces bajo el nombre de “Gran *Dīwān*”¹⁰. No obstante, la implementación de este proyecto de largo aliento se mostró ardua: ciertos escritos ya no estaban en su poder -perdidos sin dudas en el curso de sus incesantes viajes-, y la memoria a veces le fallaba. Y además tenía poco tiempo para dedicar a esta tarea, mucho menos urgente que la redacción de otros escritos, en particular las *Futūḥāt makkiyya*, cuya segunda versión no estuvo lista sino dos años antes de su muerte. Claramente, la transcripción de las decenas de miles de versos que había compuesto en el curso de su larga existencia le habría exigido muchos años de trabajo.

¿Existe o existió alguna vez una versión integral de esta suma poética? Nada es menos seguro. Se observa en todos los casos que los numerosos manuscritos consultados por Osman Yahia en Turquía son siempre incompletos¹¹. Es probable, en suma, que el *Dīwān* de Būlāq sea una de las recensiones parciales de esa suma poética. Empero, se encuentra en la Biblioteca Nacional de París una copia -tardía, es cierto-, que reproduce otra parte, más voluminosa todavía (239 folios), y donde figura, además, el largo prefacio destinado a inaugurar el “Gran *Dīwān*” y a “preparar” para su lectura¹².

Al escribirlo Ibn ‘Arabī tuvo manifiestamente en mente las críticas que habían suscitado, algunos años antes, los poemas del *Tarǧumān al-ašwāq*: se lo había acusado entonces de celebrar en sus versos, bajo la apariencia de significados pretendidamente espirituales, un amor bien humanamente carnal. De cualquier forma, él juzgó necesario explicar en detalle la naturaleza de su obra poética, y más todavía, avocarse a una reflexión profunda sobre la categoría de la poesía en la economía del lenguaje, una cuestión que, en el contexto de la tradición islámica, no deja de provocar controversias. En efecto, el Corán afirma con fuerza que el Profeta “no es un poeta” (69:41) y que a “él no le cabe” hacer uso del modo poético del lenguaje (36:69), el cual gozaba de un prestigio considerable entre los árabes en la época preislámica. Además, en la sura veintiséis, que se llama precisamente “Los poetas” (*al-šū‘arā*), una serie corta de versículos estigmatiza a aquellos poetas “a quienes siguen los descarriados” y que “dicen lo que no hacen”. A pesar de la condición restrictiva que contiene el versículo inmediatamente siguiente -el cual afirma “Excepto aquellos que [entre los poetas] crean, obren el bien y recuerden a Dios frecuentemente...”¹³, enunciando así claramente que no se trata de una condena de la poesía *per se*-, algunos, entre los *fuqahā*¹⁴, le han dado a esta incriminación un carácter general, sospechando que toda forma de expresión poética, y especialmente aquella que se vincula a

10 Sobre este tema cfr. C. Addas, “A propos du *Dīwān al-ma‘ārif* d’Ibn ‘Arabī”, en *Studia Islamica*, n° 81, 1995.

11 *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, I.F.D., Damasco, 1964, R.G. 102.

12 Manuscrito de la B.N. París n° 2348.

13 Véanse los versículos 224 a 227 de la sura Los Poetas (n° 26) (N. del T.)

14 Los “alfaquíes” o doctores de la ley, jurisperitos especializados en la normativa islámica (N. del T.).

la tradición mística, es portadora de ideas subversivas. Es así que algunos de entre ellos llegan a decir: “La poesía es el corán del Maldito (Satanás)”¹⁵. Señalemos que esta condena es considerada abusiva por eminentes *mufassirūn* (exégetas del Corán), tal el caso de Qurtubī¹⁶ quien, a propósito del versículo 36:69 observa que, según la misma lógica, el hecho de que el Profeta fuera *ummī* (iletrado, analfabeto) implicaría la prohibición de la escritura¹⁷.

Como quiera que sea, a una interpretación manifiestamente tendenciosa de los versículos coránicos, el Šayḥ al-Akbar opone, como veremos, su propia experiencia de la eclosión del decir poético, revelando en esta ocasión en qué circunstancia vio la luz su vocación de poeta. El objeto de esta introducción, sin embargo, no fue hacer un alegato en favor de su poesía -Ibn ‘Arabī sabía muy bien, por lo demás, que no lograría convencer a los doctores de la ley de la ortodoxia de su discurso poético, y menos aún de su carácter inspirado-, sino más bien delinear una teología del lenguaje poético para definir mejor su naturaleza y su razón de ser. Tal es la problemática debatida, puesta en juego, en la *ḥuṭba*, la doxología que en el Islam debe obligatoriamente iniciar todo escrito. Y aquí se constata una vez más, dicho esto al pasar, la importancia que cabe atribuirle, en los escritos del Šayḥ al-Akbar, a ese “sermón” inaugural que, en la mayoría de los autores, se limita a una serie de fórmulas piadosas bastante convencionales. En este caso, Ibn ‘Arabī recuerda que es Dios quien le ha dado al hombre la “elocuencia” (*al-bayān*), los “metros” (*awzān*, plural de *wazn*, término que, en la prosodia árabe, designa el metro de un verso) y las “cantidades” (*maqādir*), según lo que enuncia en diversos lugares la Revelación, que él toma pues como testimonio para sugerir que los principios mayores que fundamentan la poética árabe -el ritmo y la simetría- son de institución divina. Observa a continuación que la creación es sumisa al *naẓm*, el ordenamiento estricto que caracteriza al lenguaje poético y que lo diferencia de la prosa. De acuerdo con el esquema de la métrica árabe, ella reposa sobre dos “cuerdas” (*sabab*, término que designa a uno de los principales elementos de la métrica árabe): una “sutil”, que es el mundo espiritual, y la otra “grosera”, que es el mundo corporal.

Además dos “pilares” (*watad*, que es el segundo elemento mayor de la métrica árabe) la sostienen igualmente: uno es la constitución y la generación de las cosas, el otro su descomposición y su disolución. Además todas las criaturas, destaca Ibn ‘Arabī, son gobernadas por estas mismas reglas, de donde él concluye que “el universo todo está acompasado y rimado”.

Contemplado bajo este aspecto, el arte poético participa innegablemente de la sabiduría divina que asigna a cada cosa un lugar determinado. Queda por circunscribir su función en cuanto modo específico del lenguaje. Aquí también la *ḥuṭba* da las líneas directrices de la doctrina de Ibn ‘Arabī en este tema. Dios -señala- ha colocado las joyas del conocimiento en el lenguaje en verso y en prosa. Luego Él ha confiado este tesoro a los gnósticos (*al-‘arifīn*), quienes han disimulado estos misterios bajo el velo de términos alusivos y simbólicos a fin de preservarlos de miradas impías. En suma, el lenguaje

15 Cfr. Ismā‘īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-bayān*, Estambul, 1330 H., VII, 430.

16 *Al-Ġam’ li-ahkām al-Qur’ān*, El Cairo, 1950.

17 Véase también el comentario de Qurtubī sobre Corán 26:224-227 y el de Faḥr al-Dīn Rāzī sobre los mismos versículos.

tiene por función asegurar la salvaguarda y la transmisión de los conocimientos sapienciales. Es éste el tema que desarrolla más ampliamente Ibn ʿArabī en el prefacio propiamente dicho, para determinar aquello que, a este respecto, distingue a la poesía de la prosa, y que hace legítimo por ende su empleo por parte de los “hombres de Dios”.

Para hacerlo, el Šayḥ se apoya en primer lugar en su experiencia espiritual de la poética, relatando con este propósito la visión en el curso de la cual, en Bugía, en el mes de Ramadán del 1201, se unió a los astros y a las letras del alfabeto. En el curso de estas nupcias, refiere Ibn ʿArabī «Dios me hizo escuchar en mi pecho el roce de los Cálamos (*ṣarīf al-aqlām*) [escribiendo los destinos de las criaturas]¹⁸; era una melodía a dos o tres tiempos, según el ritmo debiera decrecer o aumentar. “¿Qué es ese coro?”, pregunté. “Es la audición poética (*al-samāʿ*)”, se me respondió. “¿Y qué tengo yo que ver con la poesía?” [dije]. “¡Ella es el origen (*asl*) de todo; el lenguaje poético es la esencia inmutable (*al-ḡawhar al-tābit*), mientras que la prosa es la consecuencia inmutable (*al-farʿ al-tābit*)!”».

En el comienzo pues estaba el lenguaje poético, suprema armonía cuya omnipresencia -señala enseguida el Šayḥ- la Naturaleza también testimonia: no hay en ella sonido que no esté regularmente acompañado, ni arquitectura que no esté rigurosamente compuesta. Lo testimonian el canto de los pájaros, la tela de la araña, la colmena de la abeja..., etc. Bien. Pero ¿cómo explicar entonces que el lenguaje poético le fuera prohibido al Profeta? Se toca aquí el centro del debate relativo a la interpretación que él habrá de darle a los versículos coránicos que parecen arrojar el oprobio sobre la poesía. Cuestión decisiva a la cual el Šayḥ al-Akbar, una vez más, aporta una respuesta a dos puntas: una de orden argumentativo y la otra de orden puramente místico. Es en efecto en este pasaje del prefacio donde Ibn ʿArabī evoca el “nacimiento” de su obra poética:

«La razón -explica- por la cual fui conducido a hacer poesía es que vi en sueños un ángel que me traía un bocado de luz blanca. Se diría que era un bocado de la luz del sol. “¿Qué es esto?”, pregunté. “Es la sura *al-šūʿarāʾ* (Los poetas)”, se me contestó. Yo lo tragué y sentí un cabello (*šāʿra*) que subía de mi pecho a mi garganta, y luego a mi boca. Era un animal con una cabeza, una lengua, ojos y labios. Se extendió hasta que su cabeza alcanzó los dos horizontes, el de oriente y el de occidente; luego se contrajo y volvió a mi pecho. Yo supe entonces que mi palabra alcanzaría el oriente y el occidente. Desde que esto vino a mí, declamo versos que no proceden de ninguna reflexión o intelección. Desde entonces esta inspiración jamás ha cesado. Es a causa de esta inspiración sublime que he recopilado todos los versos que recuerdo. ¡Pero son tan numerosos aquellos que he olvidado! Todo aquello que contiene esta recopilación no es pues, gracias a Dios, más

18 La expresión *ṣarīf al-aqlām* figura en muchas narraciones que relatan la “ascensión a los cielos” del Profeta (*al-miʿrāj*). Cfr. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-īmān, 263. (Kitāb al-īmān, 263. (V. “Traducción al idioma español del *Ṣaḥīḥ Muslim*”, Tomo I, Ed. al-Hikmah, Buenos Aires, 1998, pág. 105, hadiz 313, y pág. 106, nota 241 -N. del T.-).

que [el fruto] de una proyección divina, de una inspiración santa y espiritual, de una herencia celeste y espléndida».

En otras palabras, Ibn ‘Arabī afirma que su obra poética en su totalidad extrae su substancia de la Revelación, y más precisamente de la sura veintiséis del Libro -la misma que esgrimen los *fuqahā’* desafiando a los poetas místicos- que él precisamente ha integrado a su persona en el curso de este episodio visionario.

Pero de lo que se trata aquí es de una experiencia espiritual suya propia -en consecuencia inverificable-, y que sólo demuestra -suponiendo que se preste fe a su testimonio- que entre la inspiración divina y el decir poético no hay necesariamente incompatibilidad. Persiste el hecho de que el Corán, “Palabra de Dios” y, por lo tanto, inigualable bajo cualquier aspecto, es un Libro en prosa¹⁹, a menudo asonante, y que el Enviado de Dios, modelo de toda perfección, no usaba el lenguaje poético, cuya superioridad desde el punto de vista ontológico (sobre la prosa) Ibn ‘Arabī ha demostrado, empero, a todo lo largo de este prefacio. La paradoja no pasó desapercibida al autor del *Dīwān al-ma‘ārif*, quien lo explica en las líneas que preceden al relato sobre la visión de la sura *al-Šu‘arā’*: «No se le prohibió usar la poesía al Profeta porque ella fuera de naturaleza reprobable o de un rango inferior, sino porque está fundada sobre alusiones (*išārāt*) y símbolos (*rumūz*), dado que la poesía surge de la percepción sutil (*šū‘ūr*), y lo que incumbe al Enviado es ser claro para todo el mundo y emplear las expresiones más límpidas posibles». Por su misma naturaleza, y por noble que sea, el lenguaje poético es incompatible, según Ibn ‘Arabī, con el carácter universal de la *risāla* (mensaje) muhammadí que implica que el Profeta predique a los hombres de todos los horizontes, en un lenguaje *mubīn*, “explícito” y accesible al entendimiento de todos. El discurso en prosa satisface esta exigencia, pues permite formulaciones detalladas y desprovistas de ambigüedad; constituye así el vector adecuado para un conocimiento *distintivo* de los misterios divinos y permite, además, una lectura en dos niveles, uno “exotérico”, accesible a todos y cada uno, y el otro “esotérico”, que no se ofrece más que a los “hombres de la realización espiritual”. El lenguaje poético, por el contrario, tejido con alusiones (*išārāt*) y símbolos (*rumūz*) es en esencia un lenguaje equívoco cuya comprensión, consecuentemente, requiere de una sutil hermenéutica. Por otro lado, a diferencia de la prosa, sugiere antes que decir y esto, indica el Šayḥ al-Akbar, porque la poesía no participa del *‘ilm*, el conocimiento, sino del *šū‘ūr*, que es una percepción global e inmediata “que se presenta cuando la puerta está cerrada mientras que el conocimiento llega cuando ella está abierta”²⁰. De esta forma la poesía constituye el soporte privilegiado de un conocimiento *sinético* de las “realidades sutiles” (*al-ḥaqā’iq*) de las cuales ella da cuenta a través de expresiones simbólicas; de allí la imposibilidad de que el Profeta pudiera recurrir a este modo de expresión que permite presentir la verdad, pero de ningún modo exponerla claramente. Tal es, al menos, la interpretación que da Ibn ‘Arabī del versículo: “No le hemos enseñado la poesía, que no le cabe” (36:69). “Es así -declara- porque él [el Profeta] ha sido enviado *mubīnan*, ‘para

19 Cabe hacer notar a este respecto que en un poema del *Dīwān* (ed. Beirut, 1996, p. 322) Ibn ‘Arabī afirma que la sura *Āl Imrān* (Nº 3) y la sura *Tāwba* (Nº 9) contienen cada una un verso, mientras que la sura *al-Ḥiġr* (Nº 15) contendría dos.

20 *Fut.*, III, 458; v. también II, 143.

clarificar’, y *mufaṣṣilan*, ‘para detallar’. En cambio la poesía procede de la percepción sutil (*šū‘ūr*); ella tiene pues por objeto aquello que es de orden sintético (*iğmāl*), y no aquello que es de orden distintivo (*mufaṣṣal*)²¹. Más aún, afirma asimismo a propósito de este versículo: “Ello resulta de que la poesía es el lugar de la síntesis (*iğmāl*), de los símbolos (*rumūz*) y los enigmas (*algāz*)²²”.

La distinción que establece Ibn ‘Arabī entre la poesía y la prosa no deja de guardar cierta analogía con la que menciona en diversos escritos entre la Revelación como *qur’ān* (recibida en modo sintético) y como *furqān* (recibida en modo distintivo o detallado), siendo la primera inmediata e instantánea, y la segunda mediata y expandida en el tiempo. Pero, por otro lado, en diversos pasajes de las *Futūḥāt* relativos al “sello de la santidad muhammadiana” -función que reivindica el autor para sí mismo- se hace una correlación entre el modo poético del lenguaje y la categoría de este “sello”, el cual, afirma en muchas ocasiones Ibn ‘Arabī, es con respecto al Profeta como un “cabello”, *ša‘ra*²³. La elección de este vocablo es significativa: deriva de la raíz *š[a][a]r[a]* de la cual igualmente provienen los términos *šū‘ūr*, “intuición”, y *šī‘r*, “poesía”, y que figura, además, en el centro de la visión en el curso de la cual el Šayḥ absorbe la sura *al-Šu‘arā*, “Los Poetas”. Un texto de las *Futūḥāt* aporta precisiones sobre el paralelo que traza Ibn ‘Arabī entre la función del “sello muhammadiano” y el *šū‘ūr* que caracteriza al lenguaje poético:

«La categoría del sello muhammadiano es con respecto al Enviado de Dios como el de un “cabello” en relación al resto de su cuerpo; esto porque no se lo percibe (*yus‘aru*) más que de forma global sin conocerlo (esta vez: *yu‘lamu*) de manera distintiva, a excepción de aquellos a los cuales Dios se los hace conocer o de aquellos a los cuales él mismo se lo revela y le creen. También ha sido designado como un “cabello” (*ša‘ra*) en relación con el *šū‘ūr*, la percepción sutil. Esta percepción es análoga a aquella que nos permite, delante de una puerta cerrada [...] detectar un movimiento que señala la presencia en esa casa de un animal sin que se pueda saber exactamente a qué especie pertenece o percibir (nuevamente: *yus‘aru*) que se trata de un individuo sin que estemos en posición de determinar su identidad [...]. Es en virtud de este carácter sutil que se lo designa como *šū‘ūr*, percepción sutil (y no como *‘ilm*)²⁴».

Dicho de otra forma, a diferencia del Profeta cuyo mandato fue proclamado a la luz del día, el “sello de la santidad muhammadiana” está dedicado a permanecer en las sombras; así como sus intervenciones en la esfera de la santidad requieren necesariamente de modalidades sutiles, de la misma forma, es con un lenguaje *ambivalente*, nutrido de símbolos y de misterios que él instruye a los espirituales de los “dos horizontes” en los conocimientos esotéricos que están bajo su custodia.

21 *Fut.*, II, 274.

22 *Fut.*, I, 56. A este respecto v. también *Masāhid al-asrār*, Editora Regional de Murcia, España, 1994, p. 41 del texto árabe.

23 *Fut.*, I, 3, 106, 230 (donde figuran interesantes indicaciones sobre la concesión a Ibn ‘Arabī de este “cabello”), III, 514.

24 *Fut.*, III, 514.

Varios de los tratados de Ibn ‘Arabī, tales como el *Anqā’ mugrib*, el *Kitāb al-‘Abādila* o el *Tāğ al-rasā’il*, cuya comprensión escapa a una lectura superficial, son un testimonio flagrante del carácter sibilino que asume a menudo su enseñanza propiamente iniciática. Pero esto también es cierto en escritos cuyo sentido obvio es perfectamente coherente. En muchos casos, sin embargo, un examen atento del vocabulario empleado por el Šayḥ permite poner al desnudo significados de un tipo muy diferente a los que impone la lógica de la exposición. Eso es lo que ocurre en un texto que figura en el capítulo 8 de las *Futūḥāt* consagrado a la “Tierra de la Realidad”, ese mundo intermedio donde los puros inteligibles se revisten de una forma, mientras que a la inversa, los cuerpos son allí de una consistencia sutil. El pasaje en cuestión se inscribe dentro de una serie de breves y coloridos relatos donde el autor da cuenta de las particularidades propias de este “octavo clima”:

«Vi en este mundo -relata el Šayḥ- un mar hecho de una tierra tan fluida como el agua; vi piedras, pequeñas y grandes, mutuamente atraídas unas hacia las otras, tal como el hierro hacia el imán. Juntadas unas con las otras, ellas no se pueden separar (*lā yanfasilu*) a menos que se intervenga directamente, de la misma forma que se separa (*yufsalu*) el hierro del imán sin que él pueda oponerse. Pero, si se abstiene uno de hacerlo, estas piedras continúan adhiriéndose unas a otras durante una distancia determinada. Cuando ellas están todas unidas, toman la forma de un navío. Yo mismo vi [formarse] de esta forma una pequeña embarcación y dos barcos. Cuando un vehículo es constituido de esta forma, [los habitantes] lo meten en el agua, y luego embarcan para viajar a donde les parezca. La cubierta del navío está hecha de partículas de arena o de polvo unidas unas a otras de una manera específica. ¡Jamás he visto nada más maravilloso que estos navíos de piedra bogando sobre un océano de arena! Todas las embarcaciones tienen la misma silueta; el navío posee dos flancos detrás de los cuales se yerguen dos enormes columnas más altas que la talla de un hombre. El piso del navío por detrás está a la altura del mar sobre el cual se desliza sin que un solo grano de arena penetre al interior»²⁵.

A primera vista, la interpretación de este relato tan extraño como fascinante parece pertenecer al dominio de la oniromancia; en vano sin embargo se buscará allí la “clave de la lectura” la cual, aquí como siempre, reside simplemente en la *elección de las palabras* que, como se sabe, en el caso del Šayḥ al-Akbar, no es jamás arbitraria. Se observa así que los términos clave que dan orden a este relato pertenecen a un vocabulario específico de la prosodia árabe. Si bien *baḥr* es el término corrientemente empleado para designar el mar, es también la palabra que, en el léxico de la poética, sirve para designar el *metro* de un poema. De la misma forma, *ramal*, que en el uso corriente significa “arena”, es también la denominación de uno de los dieciséis metros que registra la prosodia clásica, mientras que el verbo *fašala*, que aparece muchas veces en el texto, remite al “intervalo”, *fāšila*, que es igualmente

.....
 25 *Fut.*, I, p. 129.

uno de los elementos de la métrica. El empleo de una terminología emparentada con el léxico de la poética árabe no tiene evidentemente nada de fortuito. Situada en este contexto, la historia de navíos de piedra que bogan sobre un mar de arena no es más un delirio onírico: el navío (*safīna*) representa a la *qaṣīda*, el poema árabe clásico; las piedras inseparables, son las *kalimāt*, las palabras que, unidas unas a otras, forman versos cuyo totalidad constituyen el poema; los dos flancos del navío representan a los dos hemistiquios del verso y las dos columnas se refieren a los dos “pilares”, *watad*, de la métrica árabe. De esta forma, en un lenguaje críptico en extremo, el autor de las *Futūḥāt* nos quiere decir que la poesía es el medio privilegiado para viajar por ese Mundo Imaginal de donde ella misma se origina. Esto no significa que sea legítimo para él recurrir a la audición poética con motivo de los “conciertos espirituales” a fin de suscitar el éxtasis de los participantes. En muchos escritos, y particularmente en el prólogo del *Rūḥ al-quds* donde él se extiende particularmente sobre la cuestión, Ibn ‘Arabī se manifiesta contra esta práctica muy difundida en su época. Todo estado espiritual provocado por la audición de versos es, a priori, sospechoso, pues nada garantiza su verdadero “origen” en la medida en que el alma, cómplice del Maligno, encuentre allí un cierto goce. En suma, aunque el lenguaje poético puede asumir, llegado el caso, una función iniciadora en aquel que es apto para trascender los límites del mundo empírico y para asir las fulgurantes *ḥaqā’iq* (realidades) que, por su naturaleza, escapan a toda representación intelectual, registrándolas en el lapso de un instante, de una forma gráfica y sonora, en ningún caso debe ser utilizado con fines teúrgicos.

Todo esto testimonia también la importancia de la obra poética de Ibn ‘Arabī en la economía de su enseñanza y la atención que se le debe prestar. No es seguramente sin razón que él utiliza alternativamente, en la mayoría de sus escritos, el modo poético y el modo discursivo del lenguaje, ya que cada uno tiene su razón de ser. A este respecto es notable que cada uno de los 560 capítulos de las *Futūḥāt* se inicia con un verso del cual el autor indica expresamente que asume una función noética:

«Sabed -declara Ibn ‘Arabī a propósito de la *qaṣīda* que abre el capítulo 239 de las *Futūḥāt*- que este poema -y esto es cierto para cada uno de los poemas que inauguran los capítulos de este libro- no procura más que resumir o comentar aquello que la exposición del capítulo detallará. La poesía [que figura en el prelude de cada capítulo] forma parte integral de la explicación del tema debatido en el capítulo. En consecuencia, aquello que se encuentre enunciado allí *no está repetido* en el curso de la exposición. Conviene examinar los poemas en tanto que aportan una explicación sobre el tema del capítulo, al igual que es preciso examinar la exposición en prosa. Estos poemas contienen datos relativos al tema estudiado *que no se encuentran formulados* en el desarrollo del capítulo...»²⁶.

Esta exhortación a escrutar su obra poética no ha sido sino escasamente escuchada por los investigadores y esta vertiente del patrimonio akbarí permanece en occidente, en gran medida, como

26 *Fut.*, II, p. 665.

terra incognita. En realidad se observa un fenómeno análogo en el seno mismo de la “escuela” akbarí, incluyendo su rama que podría designarse como “iraní” en sentido lato. Un simple golpe de vista al Repertorio General de Osman Yahia es suficiente para constatar que si bien los escritos en prosa de Ibn ‘Arabī, en particular los *Fuṣūṣ*, han generado multitud de comentarios en todas las lenguas vernáculas del Islam, no ocurre lo mismo con sus escritos en verso. Cinco solamente de las treinta obras poéticas que le son atribuidas se conoce que han sido objeto de comentarios. Incluso suponiendo que esta lista no es en absoluto exhaustiva -lo cual sin duda es cierto-, de todas formas manifiesta que la obra poética del Šayḥ al-Akbar ha hecho correr mucho menos tinta que su obra en prosa. No es que no haya poetas entre sus discípulos cercanos o lejanos; ‘Irāqī (m. 1289), Ġāmī (m. 1492), para citar sólo algunos, son ilustres representantes de una tradición poética de inspiración akbarí en lengua persa; ‘Afīf al-Dīn Tilimsānī es igualmente el autor de un *Dīwān* de gran renombre. Y lo que es más, el primer comentario de la famosa *Tā’īyya* de Ibn al-Fāriḍ es la obra de un akbarí, Sa’d al-Dīn Fargānī (m. 1300) quien se inspiró para componerla en las observaciones verbales de Šadr al-Dīn Qūnawī, discípulo mayor de Ibn ‘Arabī. Qāšānī, Tilimsānī, Qayṣarī y, mucho más tarde, Nābulusī, siguen sus pasos. No fue entonces por incapacidad para apreciar la poesía que los representantes de la escuela akbarí han privilegiado la obra en prosa de Ibn ‘Arabī respecto de su obra en verso, cuya existencia no ignoraban. Que ellos han sido enceguecidos, al igual que los occidentales, por la riqueza vertiginosa de la metafísica akbarí tal como se despliega en los *Fuṣūṣ al-ḥikam*, de ello no cabe duda. Es significativo por otro lado que, en su gran mayoría, los intérpretes de Ibn ‘Arabī -especialmente aquellos que pertenecen a la corriente “iraní”- han centrado su reflexión sobre los *Fuṣūṣ* que, una y otra vez, no han dejado de comentar hasta nuestros días. Por otro lado, puede que el comentario del *Tarġumān al-ašwāq* que Ibn ‘Arabī mismo escribió, haya disuadido a sus discípulos inmediatos y posteriores a emprender una tarea análoga. La interpretación extremadamente compleja, incluso sofisticada, en el sentido noble del término, que el Šayḥ da a sus propios versos no dejan de desconcertar a cualquiera que emprenda su lectura y demuestran hasta qué punto el lenguaje poético asume en él un carácter hermético. Ibn ‘Arabī lo afirma por lo demás expresamente en el prefacio del “Gran *Dīwān*”, declarando que él usa en sus versos un lenguaje codificado y que no conviene, en consecuencia, atenerse a su sentido obvio: cualquiera sea el símbolo que emplee, él no tiene en vista otra cosa que “las ciencias divinas y señoriales”. Es precisamente esto, en suma, lo que diferencia, según él, a la poesía profana -la de los poetas a “quienes inspiran los demonios” y que denuncia la sura 26- de la poesía mística, la de los hombres “a quienes asiste el espíritu santo” para reproducir la expresión de Ibn ‘Arabī. Estos últimos, como los primeros, cantan al amor que les consume y en términos a menudo idénticos. Pero, más allá de los rostros múltiples que le presten y de los nombres que le asignen, es el Eterno -sólo Él- quien celebra su himno. Ocurre con la poesía, destaca a este respecto Ibn ‘Arabī²⁷, lo mismo que con los animales que se ofrecen en sacrificio: desde el momento en que se cumple en nombre de Dios, la inmolación es santificada; en caso contrario, su carne es ilícita. Entre la “poesía censurable” (*šī’ madmūm*) y la “poesía loable” (*šī’ maḥmūd*), la diferencia de rango solo está relacionada con la intención que la origina.

.....
 27 *Fut.*, III, p. 562.

De esta forma, a la cuestión dogmática que subyace en todo el prólogo del “Gran *Dīwān*” -si Dios ha prohibido al Profeta el uso del lenguaje poético, ¿no es preciso deducir que este modo de expresión es *por naturaleza vil?*-, el Šayḥ al-Akbar responde por la negativa. La poesía puede ser fuente de luz en tanto el espíritu que le insufla vida sea un espíritu de verdad. Tal es el caso, indica el Šayḥ en las *Futūḥāt*, de Ḥassān ibn Tābit, que compuso poemas para defender el honor del Profeta, quien le habría dicho: “Habla, ¡oh Ḥassān!, pues el espíritu santo (*al-rūḥ al-qudsī*) te asistirá mientras tú defiendas el honor del Enviado de Dios”. “Pensad pues -comenta el Šayḥ- que él es como aquel que habla de Dios *por* Dios (*yantiqū ‘ani-Llāh bi-Llāh*), ¡pues en ese caso aquel que se expresa cuando él habla es su Señor!”²⁸.

“Todo aquello que contiene este *Dīwān* -puede leerse en el prólogo de la “Colección de los conocimientos divinos”- es dictado divino, santa inspiración del Espíritu, herencia sublime y buena...”²⁹. Ibn ‘Arabī, lo da a entender, no se considera como el autor *stricto sensu* de sus versos; no lo es, dice que “es un escriba (*kātib*) que transmite (*muqayyid*) aquello que le dicta la inspiración divina”³⁰. Muchas afirmaciones similares están presentes en el prólogo del *Dīwān al-ma‘ārif*: “Mencionaré en este libro, que he titulado *Colección de los conocimientos divinos y las sutilezas señoriales*, una parte de aquello que Dios ha colocado en mi lengua (...) y en lo cual yo no he hecho ningún uso de la reflexión, pues todo procede de inspiraciones señoriales, de lo que insufla el Espíritu...”³¹. De forma muy solemne declara al término de la introducción: “En todo aquello que yo enuncio, sea en prosa o en verso, no hay ni una *wāw*, ni una *fā*, ni una partícula demás, ni jamás la menor redundancia”³². Pero, ¿no es esto, en definitiva, algo característico de la inimitable Revelación divina? Recordemos que según el autor de las *Futūḥāt*, el discurso divino, estando necesariamente exento de toda imperfección, hace que la aparición de una palabra en el Corán, incluso de una simple partícula -como también de su repetición o su omisión- responda a una necesidad que no es jamás *insignificante*. Pero esto no impide que entre “las revelaciones” y “la Revelación” exista una distinción que Ibn ‘Arabī no pretende ocultar, afirmando *también* a propósito de su poesía:

“Y éste no es un Corán ni un Libro revelado,
sino un secreto que traspasa mi corazón”³³.

28 *Fut.*, IV, p. 51.

29 *Ibid.*, f. 37.

30 *Dīwān al-ma‘ārif*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, f. 37.

31 *Ibid.*, f. 35b.

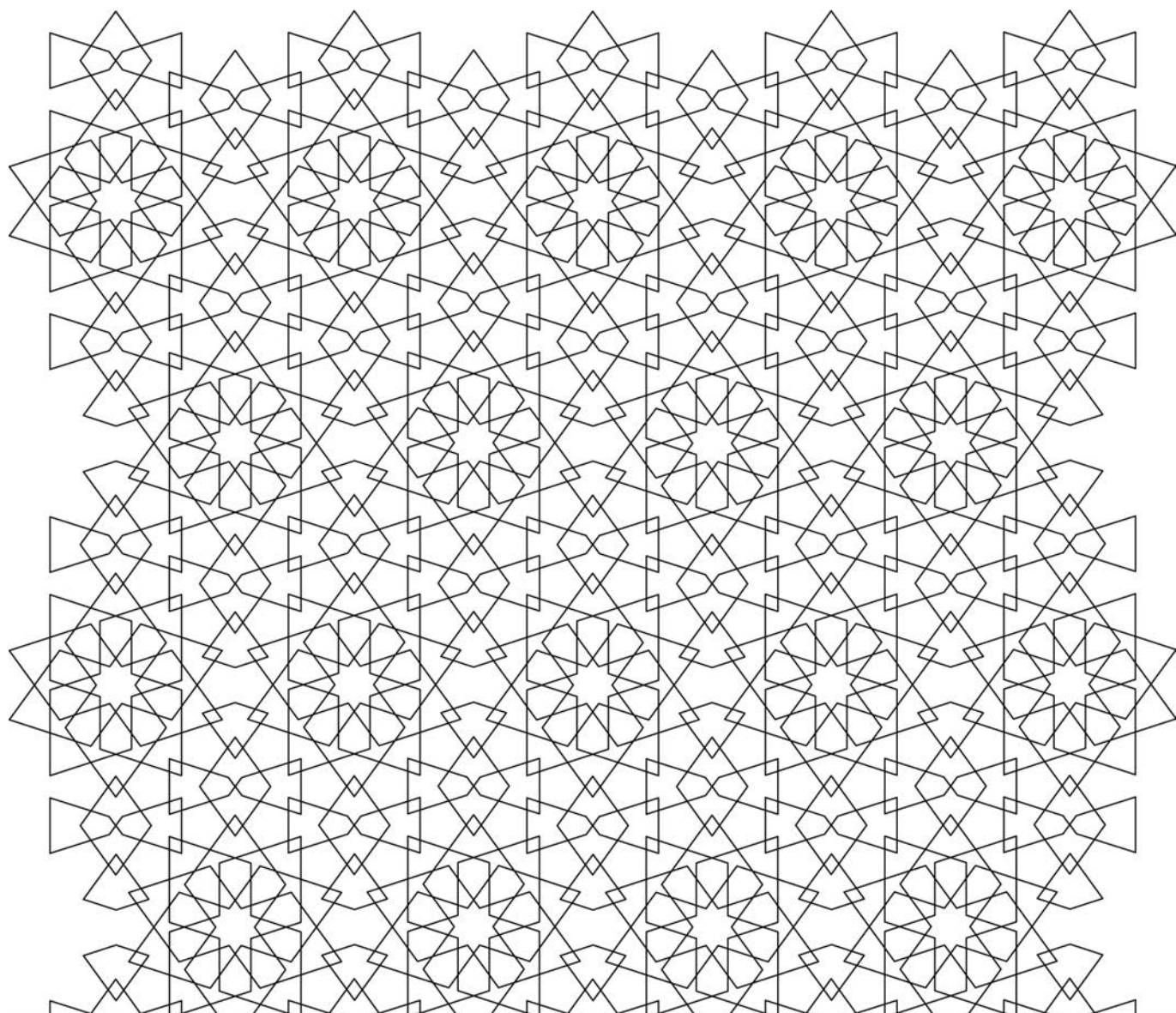
32 *Ibid.*, f. 37b. (La *wāw* y la *fā* son letras del alifato árabe -“u” y “f”-, pero también son gramaticalmente conjunciones muy comunes en el idioma, cuya presencia u omisión generalmente no altera el sentido del escrito. N. del T.)

33 *Dīwān al-ma‘ārif*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, f. 161b.

IBN ‘ARABĪ EN LA CALIGRAFÍA ÁRABE ACTUAL¹.
TODOS ARTE QUE NO OFREZCA SABER ES PRESCINDIBLE

José Miguel Puerta Vílchez

Universidad de Granada



.....
¹ La referencia de las figuras aquí citadas remite también a un archivo de imágenes que puede consultarse en el siguiente enlace: http://ibnarabisociety.es/Scripts/Documentos/josemiguelpuerta/Ibn_Arabi_caligrafia_rabe_9mar13_ilustrac_texto_1.pdf

Resulta en verdad significativo el importante lugar que ocupan los contenidos y la visión del mundo propios del sufismo en la renovación de las artes plásticas árabes contemporáneas, especialmente de la caligrafía, y cómo la figura y la obra de Ibn 'Arabī poseen una poderosa presencia inspiradora en dichas artes. Es evidente que la dimensión existencial y el valor universal de los escritos del gran místico murciano, así como la belleza formal y semántica de su lenguaje paradójico, más la potencia transmutadora que concede al amor, la imaginación, la libertad creadora y la visión interior y espiritual del ser humano, ha impulsado a muchos artistas y calígrafos árabes actuales a nutrirse de su legado, que en numerosas circunstancias ha sido, y es, perseguido y censurado, con el fin de revitalizar un arte, y un individuo árabe, que aspira a liberarse tanto de la ortodoxia teológica, moral y política imperante, como de los rígidos cánones estéticos y sociales heredados. Contemplar a Ibn 'Arabī en el espejo de la caligrafía contemporánea nos lleva a recrear los conceptos fundamentales del mayor gnóstico del islam, de un lado, y, de otro, nos invita a compartir los sentimientos, anhelos y perplejidades del ser árabe y musulmán cercano a nosotros. Es cierto que veremos su pensamiento y las sutilezas de su ingente universo filosófico y simbólico condensados por las artes caligráficas en el molde de algunas frases, poemas y cuadros caligráficos, que a veces llenan las páginas de libros de artista (siempre más sinópticos que panorámicos), pero no por ello dejan de ser esas aproximaciones *akbaríes* suficientemente evocadoras de parte esencial de su inconfundible imaginario y representan una excelente revitalización de su credo. No estamos, obviamente, ante obras de erudición y análisis, sino frente a creaciones plásticas previstas para la inmediatez de cierta contemplación sensorial, que no renuncian tampoco a transmitir saberes y/o a provocar un impacto transformador en el alma del espectador².

Puede decirse que fue a mediados del siglo XX, o poco antes, cuando muchos artistas árabes y musulmanes intentaron renovar las artes plásticas de sus respectivos lugares de origen, recuperando componentes genuinos de su tradición artística e incorporando los procedimientos, técnicas y puntos de vista de las vanguardias occidentales, con las que habían entrado en contacto por diversos conductos. La caligrafía o, más aún, los signos de la escritura árabe, se erigieron desde el principio en elemento fundamental de identidad, que pronto demostró, además, una sorprendente capacidad para asumir

² He comentado estos temas en *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*, Granada, Edilux, 2007 (capítulos 6 y 7), en *Libertad e innovación. Caligrafía árabe contemporánea* (catálogo de la exposición del mismo nombre exhibida en Casa Árabe de Madrid y Córdoba), ed. de J. M. Puerta Vilchez, Madrid, Casa Árabe-Turner, 2010, y más específicamente en “El corazón percibe lo que no capta la vista. Caligrafía árabe contemporánea e inspiración sufi”, en AA.VV., *Conciencia: imagen y concepto. Cuadernos del Círculo de Estudios Espirituales Comparados*, Sevilla, Alegoría, 2012, pp. 155-186, del que el presente texto es una revisión focalizada en Ibn 'Arabī, sobre quien añado otras caligrafías. Agradezco aquí, una vez más, la amabilidad con que varios de los artistas cuya obra se comenta a continuación me han suministrado escritos, catálogos, imágenes y reflexiones sobre su arte, principalmente Munir Al-Shaarani, Jalid Al-Saai, Nja Mahdaoui y Hassan Massoudy.

las más variadas exploraciones gráficas y plásticas de la contemporaneidad. Las vanguardias artísticas árabes y musulmanas consideraron enseguida agotado el neoclasicismo caligráfico otomano, basado en el cuadro de contenido piadoso, con frases casi exclusivamente coránicas, del Hadiz o hagiográficas, que se aferra a normas inamovibles y al uso casi exclusivo de la tinta negra sobre el fondo blanco, reduciendo la creatividad del artista a la distribución, encabalgamiento y entrelazamiento de letras y palabras, y que suele enmarcar las obras, además, con ampulosos y vacuos ornatos vegetales, florales o geométricos. Se produce así una temprana escisión entre quienes prosiguen la tradición otomana y quienes la descartan, lo cual va en paralelo con dos visiones del mundo diametralmente opuestas (sin entrar aquí, claro está, en los matices): la que opta por la norma y el orden social y teológico establecidos, y la que se adentra en la búsqueda personal y en la ruptura con cualquier estructura estética, política y religiosa limitadora. La primera opción tuvo en los países árabes una importante referencia en La Escuela de Perfeccionamiento Caligráfico, abierta en 1922 en El Cairo, así como en el trabajo de importantes calígrafos de Iraq, Siria, Palestina, Jordania, Sudán, el Magreb y otros países, que forjaron el renacimiento caligráfico árabe contemporáneo sobre los principios de la escuela otomana. Y, aunque las magníficas realizaciones de esta escuela, en la que muchos ven la imagen de la “verdadera caligrafía árabe”, como las de Ḥāmid al-Āmidī, el célebre calígrafo turco que, tras la eliminación de la grafía árabe de la nueva Turquía de Atatürk, hubo de emigrar al área arabófona, o las de Sayyid Ibrāhīm, Muḥammad ‘Abd al-Qāhir y otros muchos maestros de la citada Escuela de Perfeccionamiento Caligráfico de El Cairo, o de las de Muḥammad Hāšim de Bagdad (1921-1973), y los sirios Ḥilmī Ḥabbāb (n. 1909), Badawī al-Dirānī (m. 1967), el libanés Nasīb Makārim, y tantos más, que gozaron, y gozan, de amplia difusión y admiración; otros artistas árabes y musulmanes, con mucha, poca o ninguna formación caligráfica clásica dieron el paso, revolucionario en el momento y contexto social en que lo dieron, de elegir la grafía árabe como elemento cardinal de su obra, pero liberada de los cánones del neoclasicismo caligráfico “a la turca”. Para ello, buscaron nuevas técnicas, formas y contenidos, entre los que aflora con vigor, precisamente, el discurso sufi, lo que se producirá, además, tanto en las variadas propuestas de la llamada *ḥurūfīya* (caligrafismo árabe contemporáneo) como en las más estrictamente caligráficas, que abrieron una tercera vía distante por igual del neoclasicismo de la escuela otomana y de la citada *ḥurūfīya*. Aquí conviene señalar que, al día de hoy, la escuela caligráfica turca experimenta una renovada fortaleza, impulsada desde el IRCICA (Research Center For Islamic History, Art and Culture), con sede en Estambul, así como por otras instituciones de diversos estados árabes e islámicos, en la que la temática y visiones sufíes no tienen apenas cabida, sin embargo, puesto que expresan un universo existencial y estético en esencia divergente.

⋮

LA DIMENSIÓN EXISTENCIAL Y SIMBÓLICA DE LAS LETRAS EN LA ḤURŪFĪYA ÁRABE

Los inicios de la *ḥurūfīya* (caligrafismo árabe moderno) están marcados por la valoración teórica y el empleo de las letras del alifato (*ḥurūf*), y a veces de palabras o breves frases, para crear una abstracción pictórica específicamente árabe. Esta estética conecta, incluso de manera explícita, con principios genéricos del sufismo, aunque en sus comienzos no trasladó expresamente a su producción los textos sufíes, pero sí su dimensión poética, existencial y liberadora. Parte de ello se constata ya en la experiencia de Madīḥa 'Umar (1909-2005), a quien se considera fundadora de la *ḥurūfīya*, con su exposición “Imágenes abstractas de las letras árabes” en el Museo Corcoran de Washington, en 1949, y con el manifiesto en inglés que publicó titulado “La caligrafía árabe, elemento de inspiración en el arte abstracto”³, en el que la pintora de origen sirio ensalza la potencia visual del “arabesco”, por su potencia abstracta, su dimensión matemática y por la libertad y “el puro espíritu místico” que lo anima; partiendo de que el diseño armónico está en el origen de toda creación, en concordancia con el principio coránico de la perfección y armonía universal de la Creación, y de que “la escritura árabe es –a decir suyo- el más perfecto, rico y antiguo de los diseños”, por la versatilidad, energía y simbolismo de sus letras, que trascienden con mucho el simple decorativismo, la pintora se propone superar la esclerosis que sufría el arte árabe incorporando el grafismo a la pintura: “cada letra del alifato, en tanto forma abstracta, cumple un significado específico, y dichas letras, con sus diferencias, son en la expresión una fuente de inspiración. La letra *yā'* tiene una relevante y poderosa personalidad con muchos significados; la letra *'ayn*, sin equivalente en inglés, es una letra potente y activa con diversos sentidos también, pues el nombre de la letra significa fuente de agua o, asimismo, el ojo con el que percibimos; la letra *lām* ofrece movimientos sutiles y musicales”, de lo que trata de extraer “formas dinámicas y expresivas de pensamiento”, comprobando, además, que las letras árabes influían con fuerza en otros artistas, precisamente por su dimensión simbólica⁴.

El exilio, o el extrañamiento, y el viaje, condición esencial también del sufismo, y en especial de Ibn 'Arabī, sea motivado por razones económicas, políticas o de otra índole, incluyendo el exilio interior, incidió directamente en la nueva estética y la abrió a otros mundos. Así sucedió con la propia Madīḥa 'Umar y con bastantes de estos artistas, como el sudanés Waqī' Allāh (n. 1926-2007), cuya estética de “La cuarta dimensión”, con que denominó a su nueva pintura caligráfica, sólo llegó a concebir, según explica, tras residir en Londres a partir de 1967, y tras el cansancio que le produjo la escuela otomana en la que se inició; ahora rompe con los códigos tradicionales de copiar el Corán (enmarcamientos,

³ Cito por la traducción al árabe de este manifiesto realizada por Šarbal Dāgīr en *al-Ḥurūfīya al-'arabīya. Fann wa-ḥuwīya (El caligrafismo árabe. Arte e identidad)*, Beirut, 1990, pp. 139-141.

⁴ *Ibid.*, pp. 140-141.

títulos, vocalización, tintes, etc.) para centrarse en los caracteres aislados y enigmáticos del inicio de algunas azoras coránicas (también llamados “*al-ḥurūf al-nūrānīya*”: letras o caracteres luminosos), explorando las posibilidades plásticas de unas figuras que se distinguen de las de otros alfabetos por “la continuidad, ritmo y abundancia de formas”⁵, y haciendo aflorar, con renovada óptica, el misterio y la potencialidad simbólica, indefinible, de dichos caracteres. De manera semejante, el Ğamīl Ḥamūdī (n. Bagdad, 1924), que se instaló pronto en París, donde estudió en la Escuela de Bellas Artes y con Picabia, confiesa que en los duros momentos de soledad y extrañamiento vividos en Francia repasaba los manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de París con la esperanza de hallar una nueva estética árabe, libre del academicismo y de los cánones de la caligrafía tradicional, y sentirse así al mismo tiempo árabe y moderno, animado, por otro lado, al ver que artistas como Paul Klee integraban la grafía latina en sus obras⁶. Como Madiḥa ‘Umar, se interesó por el surrealismo (liberación del inconsciente, onirismo, eterno femenino, metafísica...)⁷, hasta se le llegó a considerar “el único surrealista iraquí”, y perteneció al célebre Grupo de Bagdad, del que hay que destacar a Šākir Ḥasan Āl Sa‘īd (1925-2004), figura cardinal de la plástica iraquí y árabe de la segunda mitad del siglo XX, y cuya relación con el sufismo fue no sólo intelectual y artística, sino profundamente reflexiva y vital, de lo que dejó testimonio en muchos de sus escritos y pinturas. El manifiesto de “La unidimensionalidad” (*al-Bu‘d al-wāḥid*), por él redactado, comienza otorgando a la letra-escritura el valor de “dimensión” constituida de “movimiento (*ḥaraka*) y orientación (*ittiḡāḥ*)”, no de “tema” (*mawḏū‘*), como en la caligrafía tradicional, por lo que invita a retornar al grafismo, cuyo “puro valor formal” lo convierte en el vehículo ideal para recuperar “los verdaderos valores del arte”, representados por “la abstracción” (*taḡrīd*), última etapa evolutiva del arte contemporáneo, en su opinión, a través de la cual el artista expresa por entero su libertad. Con Šākir, el Grupo de Bagdad del 71 imprime, además, un claro sello sufi a su estética: la finalidad del arte es “elevar el yo humano a su más elevado nivel de humanidad, es decir, expresar la existencia de su yo humano a lo largo de todas las etapas, desde el instante de su creación hasta el de su extinción (...)”, objetivo que sólo se alcanza por medio de la unidimensionalidad, es decir, con la práctica del caligrafismo, en tanto que “movimiento contemplativo del ser humano en su nivel cósmico existencial”. Así se logrará, por otro lado, una comunicación entre el artista y el espectador, al que se transmite la experiencia contemplativa del artista, no como mera sensación visual, sino en tanto experiencia existencial de perfección humana. En este contexto, Šākir cita en el manifiesto la idea de Marcos el Gnóstico (s. II d. C.) de que “el cuerpo de la verdad está compuesto por las letras del abecedario”, y al filósofo y

5 Entrevista en el periódico sirio *al-Ṭawra*, n.º 2993, 19-1-1986, cit. por Dāḡir, *al-Ḥurūfīya*, p. 72.

6 Cf. Šarbal Dāḡir, *al-Ḥurūfīya*, pp. 20-21. Testimonios sobre la experiencia de Ğamīl Ḥamūdī recogidos por Šākir Ḥasan Āl Sa‘īd en *al-Bu‘d al-wāḥid* (*La unidimensionalidad*), Bagdad, 1971, p. 109.

7 Sobre las concomitancias conceptuales y vitales del sufismo con la poética surrealista, cf. Adonis, *Sufismo y surrealismo*, trad. de J. M. Puerta Vilchez, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2008.

alquimista Ğābir b. Ḥayyān (ca. 721-810), quien, al tratar sobre el canon de las letras (*Mīzān al-ḥurūf*), otorgaba, en línea con el sufismo, un valor simbólico trascendente a los caracteres gráficos, que se manifiesta en su trazo⁸. La asunción del sufismo por parte de Šākīr se conjugó con la recuperación de elementos de las artes populares de su tierra, de su pasado sumerio y babilónico, y de las aportaciones de Kandinsky, pero sin desprenderse nunca de la grafía árabe. No en vano, Šākīr ha publicado textos imprescindibles sobre historia de la caligrafía y del arte islámicos, en los que concibe la caligrafía árabe como una etapa decisiva en la evolución hacia la abstracción iniciada en las antiguas artes mesopotámicas: considera el cúfico, por ejemplo, como evolución de la escritura *mismārī*, en la que se abstraen elementos de la vida natural (para Šākīr, el cúfico, sobre todo el florido, conserva las ideas de fertilidad y confrontación de la realidad propias del antiguo arte mesopotámico) y se perfeccionan, gracias a los principios aportados por el islam de la unicidad (*tawḥīd*), la abstracción (*tağrīd*), la ascensión (*ʿurūğ*) y el movimiento (*ḥaraka*)⁹, conceptos todos ellos sumamente activos en el acervo sufi. Desde la perspectiva y práctica de Šākīr Āl Saʿīd, el artista actual se sitúa, por consiguiente, en un largo proceso que nace en sus ancestros de las primeras civilizaciones mesopotámicas, conformadas precisamente sobre el desarrollo de los alfabetos, se espiritualiza con el islam, ante todo en su versión existencialista y cósmica sufi, no ritualista y ortodoxa, y continúa con la experiencia artística moderna en pos del perfeccionamiento del yo dentro de un universo absoluto, físico a la vez que trascendente.

GESTO CREADOR E INSPIRACIÓN AKBARÍ

El interés por el espíritu y la visión del mundo sufíes manifestado por muchos estudiosos, pensadores y artistas árabes del siglo XX, estuvo acompañado también por la incorporación a la nueva plástica caligrafística de textos sufíes, fuese a través de la confección de libros artísticos completos o, más habitualmente, seleccionando breves máximas, versos o poemas expresivos del nuevo modo de entender la vida. Nja Mahdaoui (n. Túnez, 1937) [Fig. 1], por ejemplo, el artista plástico tunecino con más proyección desde hace décadas, y uno de los artistas árabes contemporáneos de mayor presencia internacional, se acercó en diversas ocasiones al sufismo con la arrolladora energía y la pasión que le caracterizan. Su natural y confesada insumisión a todo lo establecido le llevó a crear una singular estética de la gestualidad, o plástica del signo, como él mismo la llama, dando vida a los caracteres y grafemas árabes pero sin formar nunca palabras, evitando en todo momento la “atadura” de la

8 Šākīr Ḥasan Āl Saʿīd, “al-Buʿd al-wāḥid” (“La unidimensionalidad”), en *al-Buʿd al-wāḥid*, Bagdad, 1971; reed. por Š. Dāğir en *al-Ḥurūfīya al-ʿarabīya*, pp. 142-148.

9 Šākīr Ḥasan Āl Saʿīd, *al-Uṣūl al-ḥadārīya wa-l-ğamālīya li-l-ḥaṭṭ al-ʿarabī* (*Fundamentos culturales y estéticos de la caligrafía árabe*), Bagdad, 1988, y “al-Ḥaṭṭ al-ʿarabī ḥadārīyan wa-ğamālīyan (La caligrafía árabe: civilización y estética)”, revista *al-Mawrid*, n.º 4, Bagdad, 1986, pp. 51-68.

comunicación verbal, lo que causó, y sigue causando, perplejidad en un público acostumbrado a la lectura del cuadro caligráfico clásico. El propio artista lo explica como una pugna sin tregua contra el mimetismo y la fosilización que él, como otros, observan en la cultura árabe contemporánea. “Escribo sin escribir”, suele repetir Mahdaoui, y “vuelvo al legado naturalmente, pero para salir de él o, de lo contrario, moriré en él”. Al liberar el signo del código lingüístico le confiere una absoluta universalidad, eso sí, “anterior a todo significado” y a cualquier mensaje explícito. Con este procedimiento intenta superar la tradicional compartimentación de las artes “y fundar una poética propia, especial, que unifique las artes e integre lo visual y lo auditivo, el ojo y el oído, sin distancias entre el pasado y el presente”, lo que le ha llevado a participar también, junto con otros artistas, en performances como “Langue et Langage dans les échanges en art plastique” o “Corp-Écriture”, en la que su gestualidad gráfica se combina con el teatro, la danza y la música, y a operar continuamente con las más diversas técnicas y soportes, desde el libro y el portafolio, campos privilegiados de la caligrafía, hasta la pintura, la piel, el tapiz, el cristal o la escultura. De sus magníficas obras impresas destacaré aquí sus diseños y caligramas en dorado para el libro *Le Maître d'Amour* (París, 2004)¹⁰ [Fig. 2, 3 y 4], en colaboración con el historiador, escritor y musicólogo Rodrigo de Zayas (Madrid, 1935) en homenaje a Ibn ‘Arabī, en el que se incluyen textos del *Tratado del Amor* y *El intérprete de los deseos* de al-Šayḥ al-Akbar, y para el que Mahdaoui trabajó movido por su afán de anular las barreras entre los pueblos y las culturas, ansia de fusión con el otro que comparte, obviamente, con quienes se inspiran en el sufismo. De Mahdaoui son, asimismo, las espléndidas serigrafías que ilustran el libro artístico *Marātib al-‘išq* (*Los grados del amor*, 1998), realizado junto a la novelista saudí Raġā’ ‘Ālim, y que dividió en tres partes, para las que creó tres estilos gráficos: estrellas, noches y *Hiġāz*, nombre este último de la conocida región noroeste de la Península Arábiga, donde nació el islam y se encuentran, como es sabido, La Meca y Medina. Y a una reciente y selecta retrospectiva de su obra, expuesta en Mascate (Omán) en 2010, Mahdaoui daba el significativo título de *Waġd* (éxtasis), de tan clara evocación sufi, y que asimismo define su absoluta entrega al arte como forma de construir un yo sin ligaduras, siempre renovado y renovador.

Una relación directa con los textos y el universo sufíes es la mantenida, con otras perspectiva, Jalid Al-Saai (Siria, 1970) [Fig. 5], quien, a pesar de su juventud, cuenta con un importante reconocimiento internacional desde hace más de veinte años; tras recibir una sólida formación caligráfica en Estambul según los principios de la escuela otomana, bajo los que realizó parte de su obra, demostrando maestría en el estilo *dīwānī ġalī*, con el que obtuvo varios premios en las principales reuniones internacionales, así como en los cálamos *tulut* y *nash*, se decantó desde muy temprano, no

10 Existe una versión española: Rodrigo de Zayas, *Ibn ‘Arabī de Murcia. Maestro del amor, santo humanista y hereje*, ilustraciones de Nja Mahdaoui, Córdoba, Almuzara, 2008.

obstante, por una estimulante simbiosis entre caligrafía y pintura, de la que nació su conocida pintura caligráfica o calipintura, en la que las letras, los signos auxiliares, y a veces la palabra, e incluso la frase o el verso, cobran alma propia en poéticas atmósferas, modulándose, girando en espiral, elevándose o descendiendo, envueltas en tenues y sutiles luminosidades, que parecen provenir más del hondo yo del artista que del mundo exterior. Interioriza y transmuta las sensaciones que le producen las ciudades, los edificios, las gentes, los paisajes, como cuando contempló en Barcelona la arquitectura de Gaudí o experimentó el vacío del desierto arábigo por primera vez, lo que se materializó más tarde en uno de sus grandes murales (de 15 x 5 m.), pintado en el Museo de Bonn, titulado “Transitando por el desierto” (2005), con colores propios de ese ambiente y con caracteres como pintados en la arena, y una sola palabra legible, *Ḥubb* (Amor), la palabra predilecta de algunos de los “calígrafos akbaríes” en los que enseguida nos vamos a fijar. Jalid Al-Saai manifiesta que concibió este mural como un viaje espiritual en torno al origen y sentido de lo humano y su destino. Su paisajismo caligráfico espiritual, o anímico, crea atmósferas cuasi oníricas, siempre nuevas y fugaces, agrupando masas cromáticas y caligráficas como la intuición o el subconsciente le dictan a su mano, haciéndolas jugar o ser atravesadas por una enigmática luz creadora y posibilitadora de la visión, dicho sea, en términos físicos a la vez que sufíes, tan queridos y cuidados estos últimos por el artista. Jalid extrae asimismo la materia pictórico-gráfica de sus múltiples lecturas, Omar Jayyam, Baudelaire, Borges, Octavio Paz, Clayton Eshleman, Maḥmūd Darwīš, Omay, muy especialmente, los mayores sufíes, Ibn 'Arabī, Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār, Ŷalāl al-Dīn al-Rūmī, al-Biṣṭāmī, al-Niffarī..., de quienes, no sólo toma conceptos, títulos y expresiones para su obra, sino que sus pensamientos sugerentes, heterodoxos y visionarios nutren su mundo interior y su arte como praxis liberadora tendente a la disolución del yo en el otro y en el ancho mundo de las realidades material e intangible. En esta dinámica, Jalid Al-Saai viene elaborando una personal simbología de las letras árabes inspirada en el sentido oculto y existencial que le dio la gnosis árabe, como explica a propósito del gran mural que realizó en diciembre de 2010 para Casa Árabe en Madrid, con el motivo principal de la letra *'ayn*, letra representativa de la lengua árabe y de la arabidad, y que para Jalid atesora 27 significados, en paralelo al número de letras del alifato (28, sumándole la *'ayn*): es signo del agua (*'ayn*: fuente), de la percepción visual (*'ayn*: ojo), y sus formas, abiertas o enlazadas, simbolizan desde el más afable de los pájaros, a la generosidad, la sed o la perplejidad; y otro tanto, dice del resto de los caracteres árabes. Este mural, lo mismo que otras muchas obras suyas, entre ellas el mural que pintó en la ciudad marroquí de Asila en el verano de 2010 en homenaje a las revueltas de “la primavera árabe” (*al-rabī' al-'arabī*) [Fig. 6], está generado y gobernado por dos grandes *kāf*-s, que Jalid considera símbolos de la orden creadora, en referencia a la expresión coránica *Kun fa-yakūn* (Sé y fue) (Corán 16, 40), de central interés en el pensamiento sufi, sobre todo en Ibn 'Arabī ¹¹. Los estilos caligráficos poseen,

11 Cf. *Kūtāb al-yā'* (Libro de la letra *yā'*), en *Rasā'il Ibn 'Arabī*, ed. de Šihāb al-Dīn al-'Arabī, Beirut, 1997, pp.

además, para él, una evidente dimensión expresiva: el *tuluṭ* aporta la potencia que anida en su forma y estructura, en tanto que el *dīwānī ḡalī*, el más dulce y musical para él, le hace de contrapunto gracias a su flexibilidad y musicalidad. La sensibilidad musical de este artista es, asimismo, muy elevada: “La bella forma –dice– nos mueve a hablar, las palabras escritas activan nuestra mente y nos llevan a mundos imaginarios. La voz y las cuerdas del *qānūn* influyen en los sentidos, como las superficies cromáticas de un hermoso mosaico o como el sonido de una gota de agua al caer en la fuente de una casa damascena, que se parece a su vez a la voz de quien habla o al sonido del cálamo deslizándose sobre el papel. El arte de la caligrafía es para mí el arte que me permite anular las diferencias entre las bellas artes y las impresiones sensoriales” (Centro Cultural Francés de Damasco, 2009). Por ello, caligrafía en muchas ocasiones ante el público inspirado por los acordes de un laudista o por melodías orientales u occidentales, “caliconciertos” emparentados con el *samāʿ*; en los que reproduce versos de los sufíes clásicos y de poetas árabes actuales. En sus calipinturas, las letras cobran ritmo y hasta vida independiente dentro de imaginarias atmósferas, a veces con suavidad, como en *Téjer con luz* (2005) y *Nubes* de Octavio Paz (2006), otras veces con movimientos enérgicos en cambiantes direcciones, como en *Impresión de la Barca de Noé* (2008), también cayendo en cascada desde el cielo, caso de su hermosa tela en tonos ocre titulada *La ciudad de los santos sufíes* (2008) [Fig. 7], o discurriendo entre la tierra y el espacio, como en su *Viaje espiritual* de 2005. Especial significado simbólico tiene su improvisación con varias tintas sobre papel con la frase *Todo lugar no feminizado es prescindible* (2011) de Ibn ‘Arabī [Fig. 8], una de las muchas manifestaciones del Eterno Femenino que afloran en la escritura del místico murciano, sobre la que luego volveremos, y su obra inspirada en *El libro de arena* de Borges (2005), con ocre de fondo, gruesos trazos oscuros y líneas de seudoescritura en diversos tonos garabateadas en *tuluṭ* unas sobre otras, invertidas, siempre distintas e incompletas, recordándonos aquella metáfora del universo tan sufi como borgiana del mundo cual libro siempre cambiante, cuyas páginas, infinitas y abiertas al mover la arena, sólo permanecen un instante ante nosotros para no repetirse jamás.

Jalid Al-Saai participó con obras inspiradas en *Mantiq al-tayr* (El lenguaje de los pájaros) de Farīd al-Dīn al-‘Aṭṭār, como “El valle de la Unicidad” y otras, en la exposición “Arte y sufismo” organizada, en 2001, por Carlos Varona, entonces director del Instituto Cervantes en Damasco, y estudioso a su vez del sufismo y traductor de *al-Tāʿīya al-kubrā* de Ibn al-Fāriḍ, *El intérprete de los deseos* y de *El esplendor de los frutos del viaje*, ambas de Ibn ‘Arabī. De esta muestra, en la que también expuso calipinturas en homenaje a Rābī‘a al-‘Adawīya y al-Andalus el célebre escultor y pintor sirio afincado en Italia, Sāmī Burhān (n. Alepo, 1949), subrayaré aquí la contribución de Sāmī Makārim (n. ‘Aitat ‘Alie, Líbano, 1931) [Fig. 9], hijo del calígrafo Nasīb Makārim, que une a su condición de calígrafo la de poeta, investigador y profesor en Beirut y Estados Unidos de la literatura y pensamiento sufíes, materias

.....

sobre las que ha publicado diversos ensayos. Por su condición de poeta moderno de aliento sufi, Sāmī Makārim caligrafía a veces sus propios versos y pensamientos, enriqueciéndose entre sí, por tanto, sus tres facetas de calígrafo, poeta y ensayista. En uno de los cuadros exhibidos en “Arte y sufismo”, fechado en 1996, Sāmī Makārim caligrafía la expresión coránica cara al pensamiento sufi *Wā-Kāna Allāh bi-kulli šay’in muḥītan* (Dios todo lo abarca) (Corán, 4, 126), con lectura de arriba abajo, trazando las letras sólo con curvaturas que, en diferentes tamaños, se van entrelazando y dan la sensación de que la caligrafía flota y se eleva, al tiempo que brilla e ilumina con una tenue luz verdosa un informe y proceloso universo. En la exposición dedicó, asimismo, una caligrafía al más célebre poema de Ibn ‘Arabī (1165-1240), y seguramente su texto más caligrafiado, himno ya de la idea del Amor Universal y de la apertura cordial [Fig. 10]: “Capaz de acoger cualquiera de entre las diversas formas mi corazón se ha tornado:/ Es prado para gacelas y convento para el monje,/ para los ídolos templo, Ka‘ba para el peregrino;/ es las tablas de la Torá y es el libro del Corán/. La religión del amor/ sigo adonde se encamine su caravana,/ que amor es mi doctrina y mi fe” (de *Tarǧumān al-ašwāq*: El Intérprete de los deseos); Makārim caligrafía en su cuadro la palabra “al-Ḥubb” (El amor) en cúfico de gran formato, centrando la composición, y sobre ella se elevan -en grueso cálamo cursivo- los dos vocablos que la preceden (“Udīnu bi-dīn...” = profeso la religión del...); el resto de los versos sobrevuelan, en vertical, horizontal o diagonal, en torno a la expresión central. En otra de sus obras, contemplamos-leemos, en fin, uno de los poemas sufíes del propio Sāmī Makārim caligrafiados por el autor [Fig. 11]: “El amor me conduce, en su espejo, ascendiendo/ hacia espejos en los que, tras ellos, aparecen otros espejos/. Así llegué a un universo en el que vagué / y en el que sin vista ni huella me quedé” (obra de 1999); el poeta-calígrafo hace gala aquí de su característica cursiva curvilínea y ondulante, en una sola tinta, aunque intensificando las partes de algunas letras, que fluyen o vuelan hacia el cielo entrelazándose y meciéndose unas sobre otras. El fondo, monocromo, forma efluvios y luces blancas que sugieren la imagen del fuego¹². Recordemos la rica simbología del espejo en la literatura *akbarī*: cada Presencia (o Descenso) es espejo de la Presencia superior hasta aproximarse a la Esencia divina, inaprehensible, como también el corazón y alma del iniciado han de pulirse cual espejo en el que se refleje la forma microcósmica de lo divino.

LO OCULTO ESTÁ EN LO MANIFIESTO

No menos interesante resulta la relación con Ibn ‘Arabī y el sufismo que mantiene Munir Al-Shaarani (Siria, 1954) [Fig. 12], a quien puede considerarse el calígrafo árabe modernizador de este arte por excelencia, contrario tanto a la escuela otomana como a la *ḥurūfīya*, contra las que propugna una nueva

.....

12 Catálogo de la exposición “Arte y Sufismo”, Instituto Cervantes de Damasco, 2001.

vía que renueve “desde dentro” este gran arte. Adscrito sin ambages al laicismo y a su formación marxista, y aunque deslinda la caligrafía árabe de la religión y reivindica su autonomía y la apertura de la misma a otros textos e ideas, siendo considerado uno de los adalides de la “desacralización” de la caligrafía árabe actual, en su nutrida obra abundan, no obstante, los pasajes del Corán, de los Evangelios y, de forma muy relevante, de Ibn ‘Arabī y los grandes sufíes. Así, cuando se le pregunta, con ironía, que si él es un “marxista sufi”, Al-Shaarani responde: “No soy sufi, si se entiende por sufismo lo metafísico, o los derviches, o no afrontar los problemas cotidianos, pero tal vez sí sea yo sufi en el sentido de la unión con el amado, me refiero a mi amada caligrafía árabe, y tal vez lo sea también en el sentido de que la expresión puede tener múltiples lecturas y contener en su oculto interior cosas más profundas que las aparentes” (Damasco, 2005). Con esta actitud, extrae de la tradición sagrada del Libro conceptos de espíritu humanista, ecuménico y liberador, como en un reciente cuadro, de 2010, a modo de gran hoja de manuscrito, en el que caligrafía en su impactante cúfico geométrico la frase evangélica *De la abundancia del corazón habla la boca* (Mateo, 12: 3), con recias líneas en azul y un enmarcamiento rojo con forma de ventana arqueada de medio punto; la obra se completa, por encima, con un campo de texto formado por sentencias extraídas del propio evangelio de San Mateo, comenzando con “La lámpara del cuerpo es el ojo”, caligrafiadas con una hermosa evolución propia del cálamo *dīwānī*. Y en otro cuadro del mismo año 2010, *Los Más Bellos Nombres de Dios*, compuesto en una cuadrícula base de 10 x 10 cuadrados, dentro de los que se caligrafían los 99 nombres con que la tradición islámica enumera los atributos o diversas manifestaciones de la divinidad; el ajedrezado de la obra, con gruesas líneas negras formando las palabras y los característicos puntos rojos de Al-Shaarani, le dan una impactante presencia a la obra, que traslada este clásico tema piadoso, objeto de exégesis gnóstica por parte de los sufíes, a la percepción y gusto contemporáneos. E, igualmente, caligrafía pasajes coránicos de aprecio al otro, como *Lā ikrah fī l-dīn* (En religión no cabe coacción) (Corán 2, 256), “¿Qué os pasa? ¿Qué manera tenéis de juzgar?” (Corán 10, 35), y otros. En su obra aflora a menudo el afán de hermandad universal, al que son tan sensibles muchos artistas árabes de hoy, lo que se aprecia en cuadros con textos del famoso escritor cristiano libanés, Ğubrān Ḥalīl Ğubrān, escritor y pintor imbuido de misticismo a su vez, como *La tierra toda es mi patria y la humanidad mi familia* (1993, y 2009) (la misma frase ha sido caligrafiada también por otros artistas, como Massoudy), que Al-Shaarani reproduce en un elegantísimo estilo magrebí, por él modernizado.

Mas, donde mejor se materializa su estética y su intención de hablarle al individuo de hoy con la sabiduría sufi y el lenguaje visual del presente es, sin duda, en sus obras de contenido sufi, unas de tradición popular, otras de importantes místicos musulmanes. Entre las primeras tenemos, por ejemplo, una hermosa composición en estilo *fārisī* (persa) modernizado por él, de *Nada te es tan desconocido como tú mismo* (2006), así como *Todo es sólo parte* (1993), *El sabio simplifica* (1993), ambas en un renovado estilo magrebí, o *al-Ḥafī fī l-ġalī* (Lo oculto está en lo manifiesto) (1995 en estilo *sunbulī* o

“de espiga”, y 2005 en cúfico cuadrado) [Fig. 13 y 14], expresión muy usual en árabe y reproducida por otros calígrafos y pintores contemporáneos, al que se une otra obra suya, recreada con diferentes formatos desde 2002, en su peculiar cálamo *sunbulī*: *El corazón percibe lo que no capta la vista*, alusiva a la vez a los mundos del conocimiento, el sentimiento y la percepción estética, que él vincula con el sufismo y otros atribuyen al poeta al-Ḥasan b. 'Alī al-Qāḍī (s. X). Repárese en la importancia de la noción de *qalb* (corazón) en la *gnosis akbarī*, como órgano del Amor, de la fusión de los contrarios, de la perpetua transmutación (*taqallaba*) y de la creación imaginal. Al-Shaarani cerca al terreno del arte, asimismo, sentencias de grandes sufíes, como en su obra *Todo arte que no ofrezca saber es prescindible* [Fig. 15], extraída de los asertos *De lo que es prescindible*, de Ibn 'Arabī, que el calígrafo acompaña, en la parte superior del cuadro, con otras sentencias relativas al “saber”, como la célebre de al-Niffarī (Iraq, s. X) *al-ʿilm al-mustaḡirr huwa al-ḡahl al-mustaḡirr* (El saber fijo es la ignorancia fija), con lo que Al-Shaarani ofrece una magnífica síntesis de la perpetua búsqueda y transmutación cognoscitiva característica del sufismo. De este originalísimo opúsculo *akbarī*, Al-Shaarani recrea otros sugerentes asertos, como *al-Samā' idā lam yūḡad fī l-īqā' wa-fī ḡayr al-īqā' lā yu'awwal 'alay-hi* (La audición, si no está en el ritmo, y en lo que no es el ritmo, es prescindible) [Fig. 16 y 17], a la que dedica dos bellas composiciones caligráficas en cúfico oriental modernizado (1986 y 1993), y *al-Makān idā lam yakun makāna lā yu'awwal 'alay-hi* (El lugar, si no es categoría, es prescindible) [Fig. 18] (combinando los cúficos oriental y el cuadrado, 2005), en que Ibn 'Arabī recurre a la semejanza de los términos *makān* (lugar) y *makāna* (categoría, rango) para subrayar el valor y la trascendencia que hay buscar en la realidad material, y que más tarde completa, en este mismo texto sobre lo prescindible, con el aserto antes aludido relativo a la feminización del lugar. Naturalmente, los conceptos de “arte” (*fann*), *samā'* (audición), *īqā'* (ritmo), *makān* (lugar), y la generalidad del vocabulario y la cosmovisión akbaríes cobran nuevo sentido al ser leídos por el individuo de hoy y contemplados con la visión estética de nuestro siglo, pero es evidente que conservan, por otro lado, su profundo referente original. Así sucede con la terminología del citado místico iraquí al-Niffarī, uno de los referentes conceptuales del propio Ibn 'Arabī y a quien Al-Shaarani ha dedicado bellas y significativas obras, como *Conforme más rica es la visión más pobre resulta la expresión* (de 1983, recreada en 2005) [Fig. 19], frase que el mismo calígrafo acostumbra a citar para subrayar la infabilidad de todo buen arte, pero con la que al-Niffarī se refería, sin duda, a las limitaciones que tienen el lenguaje común y la razón para explicar la visión interior de las cosas, la armonía última de todo, a la que sólo puede aludirse aproximativamente a través de la forma poética, que Ibn 'Arabī incluía entre “los saberes del sentimiento”, es decir, entre los saberes “del símbolo y de la ocultación (*ʿulūm al-ramz wa-l-ihfā'*)”, también “del enigma” (*al-lugz*)¹³,

13 Cf. Ibn 'Arabī, *Dajā'ir al-a'lāq fī Turḡumān al-ašwāq*, ed. de M. I. al-Šaqarī, El Cairo, 1995, p. 441, y “Contemplación de la luz de la intuición a la salida de la estrella de la trascendencia”, *Mašāhid al-asrār*, trad. y ed. de Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcia, 1994, p. 43. Comenté con más detenimiento estas ideas sobre la inspiración y la imaginación artística en “Yūsuf en el universo imaginario de Ibn 'Arabī”, *Revista Española de*

no dependiente, por tanto, de las facultades racionales, que son analíticas y explicativas, sino de las del corazón, el gusto y la Imaginación (*al-hayāl*).

CALIGRAFÍAS DEL AMOR Y LA LIBERTAD

La obra de Ibn ‘Arabī mana permanentemente, como se sabe, espíritu de comunión y armonía universales, y de superación de las diferencias entre los credos generadas por las teologías convencionales. Así lo han entendido muchos pensadores, literatos y artistas de más variadas procedencias, como Kamal Bullāṭa [Fig. 20], nacido en Jerusalén, en 1949, en el seno de una familia árabe cristiana, y cuya personalísima plástica viene acompañada de una sugestiva labor de ensayista sobre arte islámico y de antólogo de voces marginadas de la literatura árabe moderna. Abocado a la diáspora tras la ocupación israelí de su ciudad natal en 1967, desarrolló su obra plástica e intelectual desde el exilio en Washington, donde se instaló en 1968, después de haber estudiado arte en Roma, con vocación, ante todo, de recuperar, desde la estética contemporánea, las artes de la geometría, el color y la palabra, intensamente imbricadas entre sí en la cultura árabe clásica. El exilio agudizó en él también la conciencia de sus raíces árabes y palestinas y, como a otros, le empujó a pintar con la palabra, sin ser ni considerarse a sí mismo calígrafo; al mismo tiempo, opta por una radical modernidad, huyendo de la nostalgia por el pasado, y que, en conexión con su primera formación de minucioso decorador de iconos en la Jerusalén de su niñez, crea una *sui generis* abstracción constructivista en la línea de Mondrian. Con las serigrafías de mediados de los setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, esta trayectoria alcanza su madurez y le procura prestigio artístico internacional. En ellas, escoge precisamente textos de los tres monoteísmos y de algunos grandes místicos musulmanes, que cualquier seguidor de la tradición abrahámica de corazón abierto podría asumir como parte de su credo, con la ilusión de superar los antagonismos que la gestión oficial de las religiones del Libro impone a sus fieles. En 1983 compone varias obras a partir del nombre *Allāh* (Dios), en que dicho vocablo, inspirado en el cúfico clásico, se reproduce cuatro veces en tono amarillo girando alrededor de un pequeño cuadrado, que hace de punto central, del que se expanden otros cuadrados mayores en tonos fríos y homogéneos sobre los que se transparentan las letras del nombre divino. De gran belleza y complejidad geométrica es *Fī l-bid’ kān al-kalima* (Al principio fue la palabra) (1983), del Evangelio de San Juan, de contenido semejante al de algunas expresiones coránicas que afirman la primordialidad del verbo divino; en cúfico geométrico, y recurriendo de nuevo a su figura predilecta, el cuadrado, Bullāṭa, superpone la frase evangélica en diferentes niveles y la contrapone en espejo a derecha e izquierda, vertical, horizontal y transversalmente; la composición matriz de la frase, en

.....

violeta y azul, forma un primer cuadrado, cuyo giro y reflejos constituyen otros tres cuadrados hasta completar el cuadrado mayor del cuadro. La frase elegida para el cuadro *Allāh maḥabba* (Dios es amor) (1983), igualmente del Evangelio de San Juan, y perteneciente a su vez al acervo sufi, se articula sobre un pequeño cuadrado central, que es la letra *mīm* de la palabra *maḥabba* (amor) repetida, como toda la frase, cuatro veces en sentido radial y en las cuatro direcciones. Dos de los conceptos que más interesan a Bullāṭa, y sobre los que volverá a lo largo de su trayectoria artística, son el de lo manifiesto, visible y patente, contrapuesto a la vez que unido al de su contrario, lo oculto, invisible y trascendente. En su cuadro *al-Ẓāhir al-Bāṭin* (El/lo Manifiesto, El/lo Oculto) (1983) [Fig. 21], dos de los nombres divinos en el islam, aunque también se puede entender como lo manifiesto y lo oculto, en general, somete el cúfico geométrico a perspectivas que sugieren la tercera dimensión, disponiendo ambas palabras/conceptos invertidas una respecto a la otra y prolongando las letras, a modo de sombras rectilíneas; sólo emplea dos tonos de azul, con lo que la imagen adopta una enigmática forma, de difícil lectura en consonancia con la ambivalencia del contenido, es decir, de la apariencia y ocultamiento simultáneos del objeto (de lo visible e invisible, de lo tangible y trascendente). De entre sus obras de esta serie con conocidas (y polémicas) frases sufíes recordaré aquí dos de al-Ḥallāḡ (m. 922), otra de las fuentes de Ibn 'Arabī: *La anā illā Anā* (No hay yo sino Yo) (1983), en la que el sufi iraquí recrea el comienzo de la profesión de fe islámica (No hay dios sino Dios), sustituyendo la palabra Dios por “Yo”, lo que le confiere una transgresora ambigüedad semántica, toda vez que puede entenderse la primera persona por Dios o por el hablante, y *Ana l-Ḥaqq* (Yo soy la Verdad) (1983), que como la anterior fue tomada por herética por los sectores más ortodoxos del islam, y que Bullāṭa compone en ocre y naranja en disposición cruciforme (al-Ḥallāḡ fue crucificado), a partir de un cuadrado central con transparencia y rotación.

El pintor palestino dedicó asimismo bellos cuadros a Ibn 'Arabī, como *al-'Arṣ 'ill Allāh wa-l-insān al-'Arṣ* (El Trono es la sombra de Dios y el ser humano es el Trono) [Fig. 22], interpretable, desde una perspectiva ortodoxa y literalista, como deificación del ser humano, y *al-Alif wa-l-Yā'* (1983) [Fig. 23], es decir, “el Alfa y la Omega”, el principio y el fin de todas las cosas, donde pinta la primera y última letras del alifato en una delicada gradación de tres tonalidades de amarillo. La prohibición que sufrió su citado cuadro *Ana l-Ḥaqq* (Yo soy la Verdad) en una exposición que iba a ser inaugurada en Arabia Saudí, le hizo abandonar por un prolongado período el caligrafismo, a lo que contribuyó también el abuso que del mismo hacían muchos artistas árabes, en cuanto fácil y recurrente signo de identidad. Contra la espiral de violencia que vive su patria natal, Kamal Bullāṭa no ha dejado de recordar, sin embargo, la llamada del sufismo a la mirada interna, el amor universal y a la libertad creadora, como en su libro artístico *Voiles* (Velos) (2002), dedicado al siempre asombroso al-Niffarī, donde Bullāṭa toma textos suyos de *Kitāb al-mawāqif* (El libro de las actitudes), seleccionados por su valor espiritual y por su contenido alusivo a la percepción visual, y los distribuye en las páginas recortadas a mano, de manera

que generen diferentes y opcionales miradas-lecturas, donde cada hoja se transmuta en un velo que, al correrlo, reproduce la idea sufí del “desvelamiento” (*kašf*) y nos conduce a un nuevo significado antes oculto. Y en su exposición en *Homenaje a Alhacén* (Dubai, 2009), preparada en su actual residencia del sur de Francia, vuelve a indagar en las interacciones de la luz, los colores, la geometría y la palabra, pintando palabras y frases patentes y ocultas a la vez a la mirada, procedentes de nuevo de los textos sagrados, el sufismo y la tradición óptica árabe, manejando fórmulas e imágenes que serán medulares más tarde en Ibn ‘Arabī: 1) *Al-Wāhid, al-Wāḡid* (El Uno, El Hallador), dos de los Más Bellos Nombres de Dios en el islam, en los que se condensa en esencia el mensaje de la Revelación: el Uno generador de la multiplicidad de la existencia; son, además, los atributos de la unidad y la creación-amor por excelencia (*wāḡid* significa también “quien más arriba mencionada, cuyas palabras, al igual que en los otros cuadros de este *Homenaje a Alhacén*, el ojo puede ver en el cuadro pero difícilmente leer; 3) *Nūr min nūr* (Luz de Luz), según la expresión de fe cristiana, que, aplicada al Mesías, alude a su encarnación (el Verbo divino hecho carne), lo que aconteció en Belén (*Bayt laḥm*) (Palestina), junto con 4) *Nūr ‘alā nūr* (Luz sobre Luz), la célebre expresión coránica de la Azora de la Luz (Corán 24: 35), omnipresente en la historia de la caligrafía árabe, nos hablan, desde dos tradiciones, del signo creador e inspirador por excelencia, la luz, que, en el terreno de lo humano, es la que posibilita, por otro lado, la percepción y el goce de la realidad visual; 5) *al-Ẓāhir wa-l-Bāṭin* (El Manifiesto y el Oculto) [fig. 24], en una nueva versión y al lado, ahora, del cuadro 6) *al-Ḥafī fī l-ġalī* (Lo oculto está en lo manifiesto), la expresión popularmente atribuida al sufismo, que hemos mismo caligrafiada también por Al-Shaarani, que nos remite a esa doble dimensión de lo visible y lo invisible, de lo perceptible y lo trascendente, en la que oscila el ser humano; y anterior a todo lenguaje, retornando al poder místico de la letra cual signo de la escritura gratuita e indescifrable con que Dios ordena el mundo, compone el tríptico 7) *Alif, lām, mīm* (Corán 2, 1), con estos tres caracteres luminosos y enigmáticos del Corán. A este maridaje entre lo metafísico y lo físico al que nos invita Bullāṭa, pertenece su soberbio tríptico 8) *al-Mā’ min lawn al-inā’* (El agua es del color de su recipiente), en el que explora la relación entre forma (visible) y contenido (oculto) a partir de la frase que el místico y artesano del vidrio al-Ġunayd de Bagdad (m. 910), empleara para llamar la atención sobre la polimorfa manifestación divina en todas las creencias, y el respeto y amor que se debe tener a todas ellas, que otros leen también como metáfora de la unidad del Creador (luz) manifestada en la diversidad de la Creación (colores). Y en el no menos bello tríptico que le sigue, 9) *Yārā mā-lā yurā* (Ve lo invisible), el pintor trae al terreno de la ambivalencia visual y semántica el citado credo cristiano aplicado a Dios, cuyo vicario en la Tierra, el ser humano, es llamado a ver lo invisible, y, en el caso del espectador, a una placentera experiencia cromático-verbal situada en el istmo (*barzah*) que separa y une los mundos del acá y el allá, de la luz hecha color y la palabra perceptible y significante, trazada con ficticias líneas fronterizas equiparables a los silencios de una melodía árabe improvisada al laúd, el violín o el *qānūn*, según lo siente el propio artista.

Esas misma carga de fusión con el otro y hermandad de que es portadora el sufismo, ha llevado al calígrafo y pintor iraquí Hassan Massoudy (Iraq, 1944) [Fig. 25], con quien finalizamos este recorrido, a incorporar en su dilatada obra las máximas de los grandes místicos musulmanes, muchos de ellos iraquíes, ya que Mesopotamia es, como se sabe, una de las grandes cunas del gnosticismo árabe, si no la mayor, cuyo otro polo esencial estuvo, justamente, en al-Andalus, lo que tal vez ha propiciado, también, que Massoudy sea el artista árabe que más ha frecuentado en su trabajo los textos de Ibn ‘Arabī. Tras su primera formación y trabajos de juventud realizados en Bagdad, Hassan Massoudy emigró a París, donde estudió bellas artes y desarrolló un inconfundible estilo caligráfico-pictórico, que ha difundido en libros, tarjetas, exposiciones, y a través de espectáculos caligráfico-teatrales, musicales y operísticos, u organizando talleres y cursos en muchos lugares. La dictadura en su país, que motivó su exilio, más las subsecuentes guerras, persecuciones y masacres allí perpetradas, así como los atentados del 11 de septiembre en Nueva York y la nueva y destructiva invasión de Iraq en 2003, así como cualquiera de los tipos de injusticia, opresión y violencia que proliferan en el mundo, también las zozobras e inquietudes personales, están detrás de sus mensajes filantrópicos, muchos de ellos tomados del sufismo, lo que contradice la acusación que hacen algunos intelectuales árabes a los sufíes, y a quienes se interesan por sus mensajes, de falta de compromiso social y escapismo de la realidad. En sus cuadros podemos leer textos de Ibn al-Fāriḍ, al-Ḥallāḡ, Ibn ‘Arabī, Ġalāl al-Dīn al-Rūmī, junto con otros de poetas árabes clásicos y actuales, y de un amplio espectro universal, como Séneca, San Agustín, Omar Ḥayyam, Tolstoi, Voltaire, Goethe, Shakespeare, o pensadores de China, la India, Francia, España y otras latitudes. De su amplia producción señalamos aquí algunas de sus obras con textos de Ibn ‘Arabī, de cuyo *Turğumān al-ašwāq* (El intérprete de los deseos) surgió el libro *L’Harmonie parfaite d’Ibn ‘Arabī*¹⁴ [Fig. 26], con selección, traducción y presentación de los textos realizada por Maurice Gloton, en el que Massoudy pinta vocablos de este gran diván de poesía *akbarī*, como *al-Ḥusn* (La Belleza) [Fig. 27], *al-Wağd* (El éxtasis) [Fig. 28], destacándose cual enhiestas esculturas o arquitecturas en medio de oníricos paisajes caligráficos; también dedica una bella lámina a *Nizām* (Armonía) [Fig. 29], nombre de la bella que, cual Beatriz de la Divina Comedia, posa su mano sobre el hombro de Ibn ‘Arabī mientras éste cumple el rito de circunvalación de Ka’ba, y luego la hermosa Nizām le sirve de inspiración, enseñanza y guía; es, asimismo, el Eterno Femenino, la matriz y causa de todo, que el Máximo Maestro encuentra en la propia divinidad, manando por toda la Creación. Y a los conocidísimos versos de este mismo poemario místico-amoroso más arriba mencionados, Massoudy dedica al final del libro una caligrafía, con una sola línea en *dīwānī ḡalī* en la base, donde leemos “la religión del amor/ sigo adonde se encamine su caravana, que amor es mi doctrina y mi fe” [Fig. 31 y 32], más el nombre de “Ibn ‘Arabī”; por encima, la palabra “al-Ḥubb” (El Amor) [Fig. 30] emerge en gran tamaño con grueso pincel en tinta negra y abarcando toda

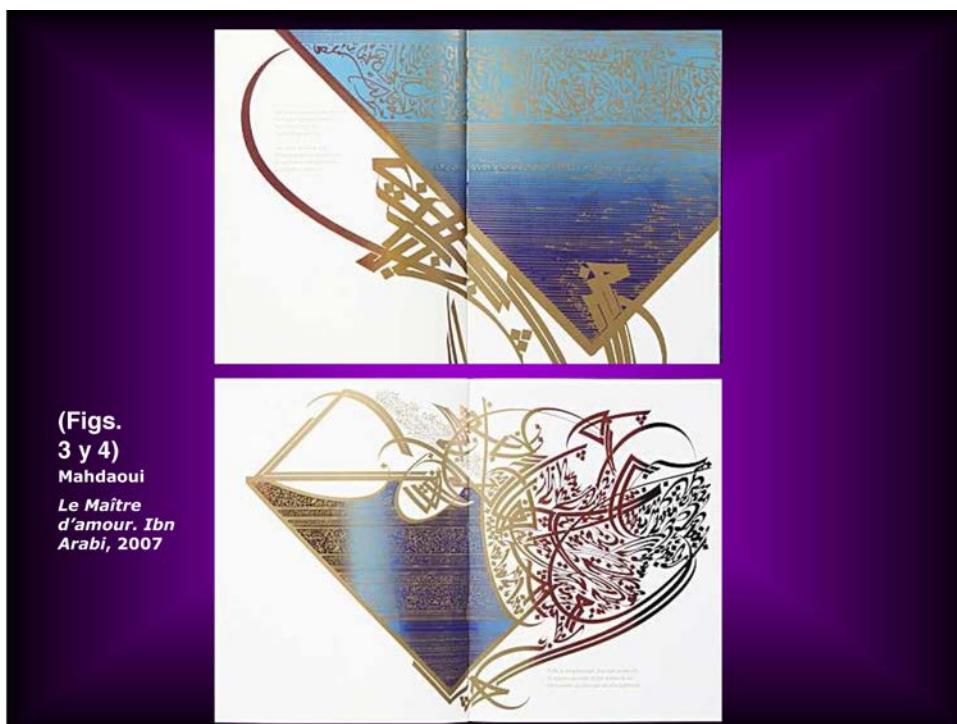
14 *L’Harmonie parfaite d’Ibn ‘Arabī*, París, Albin Michel, 2001.

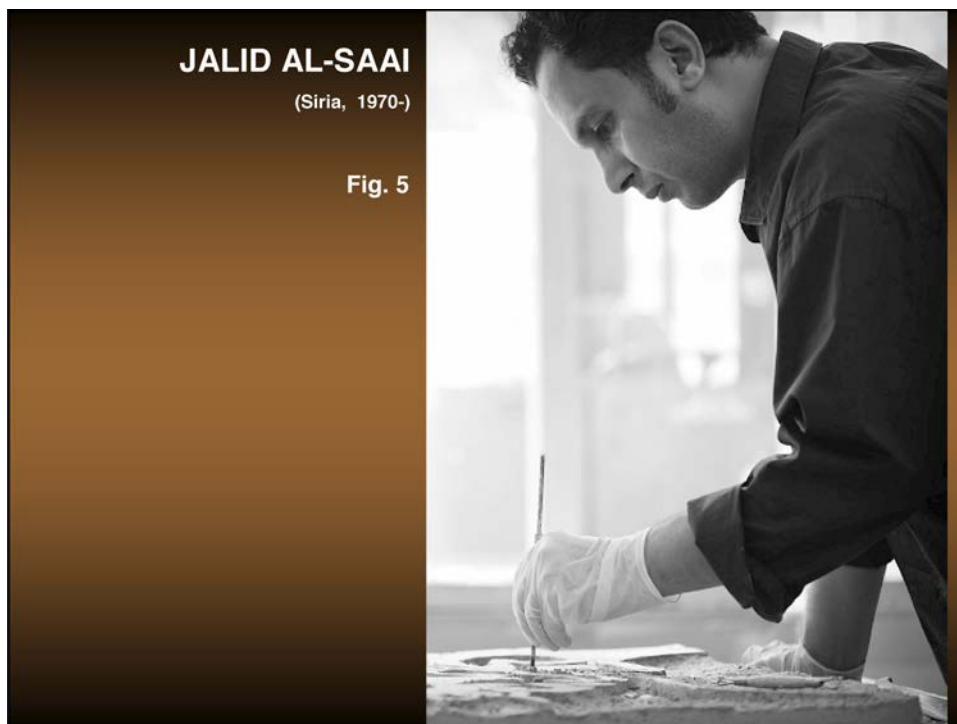
la lámina. A este “himno del Amor universal” compuesto por Ibn ‘Arabī, ha dedicado Massoudy, en efecto, numerosas composiciones calíptóricas, de las que nos quedaremos aquí con su libro *Calligraphies d’amour* (París, 2002) [Fig. 33] consagrado enteramente al mismo, y en el que caligrafía palabras esenciales del poema con poderosos brochazos de intenso rojo y los versos en líneas de cuerpo menor en rojo también [Fig. 34, 35 y 36], acompañando las caligrafías, en la página contigua, con la versión original árabe del poema y sus traducciones al francés, inglés y español, para dar mayor universalidad al mensaje.

El aliento humanista y fraternal de su obra se completa, por otra parte, con la idea de libertad, definida en la cultura árabe, probablemente por vez primera, por los sufíes, para Ibn ‘Arabī la libertad (*al-ḥurrīya*) es “llevar a cabo los derechos de la servidumbre a Dios Altísimo, siendo libre de todo lo que no sea Dios” (*Mu ḡam iṣṭilāḥāt al-ṣūfīya* (Terminología sufi), o según la definición de al-Šarīf al-Ġurġānī (1340-1413) (*Kitāb al-taṣrīfāt*: El libro de las definiciones): “La libertad consiste, en la terminología de las gentes de la realidad esencial (*ahl al-ḥaqīqa*) [los sufíes], en abandonar la esclavitud de los seres y cortar todas las ataduras y alienaciones; sus grados son: la libertad del vulgo de la esclavitud de los deseos, la de la élite respecto a la esclavitud de las querencias para que su voluntad se extinga en la voluntad de la Verdad [Dios], y la libertad de la élite de la élite respecto a la esclavitud de las marcas (*rusūm*) y huellas (*ātār*) para concentrarse en la manifestación de la Luz de luces”¹⁵. En la espléndida caligrafía de Massoudy, *al-Ḥurrīya* (*Libertad*) (de 1980) [Fig. 37], muy reproducida en el entorno árabe por la originalidad, fuerza y significado del motivo, la sola palabra *al-Ḥurrīya*, caligrafiada en cálamo negro *dīwānī*, se proyecta desde un foco central, o desde la interioridad, -a modo de *zoom in crescendo*- en todas direcciones, acercándose al espectador como un grito legible tanto en el sentido espiritual del sufismo como en sus dimensiones individual, social y artística; es, además, un claro anticipo, y la plasmación, del grito que hoy es proferido por miles de árabes en las calles de sus ciudades.

15 Al-Šarīf al-Ġurġānī, *Kitāb al-taṣrīfāt*, Beirut, ed. de G. Flügel, 1845, reed. 1990, p. 90..

.....





JALID AL-SAAI

(Siria, 1970-)

Fig. 5



Fig. 6 Jalid Al Saai, *al-Rabi` al-`arabi*, Asila, julio 2011

.....



Fig. 7 *La ciudad de los santos (sufies), 2008*
zuluz, acrílicos sobre lienzo, 100 x 180 cm.



Fig. 8 *Ibn `Arabi, Todo lugar no feminizado no hay que contar con él, por Jalid Al Saai, 21 sept 2011*



Fig. 10

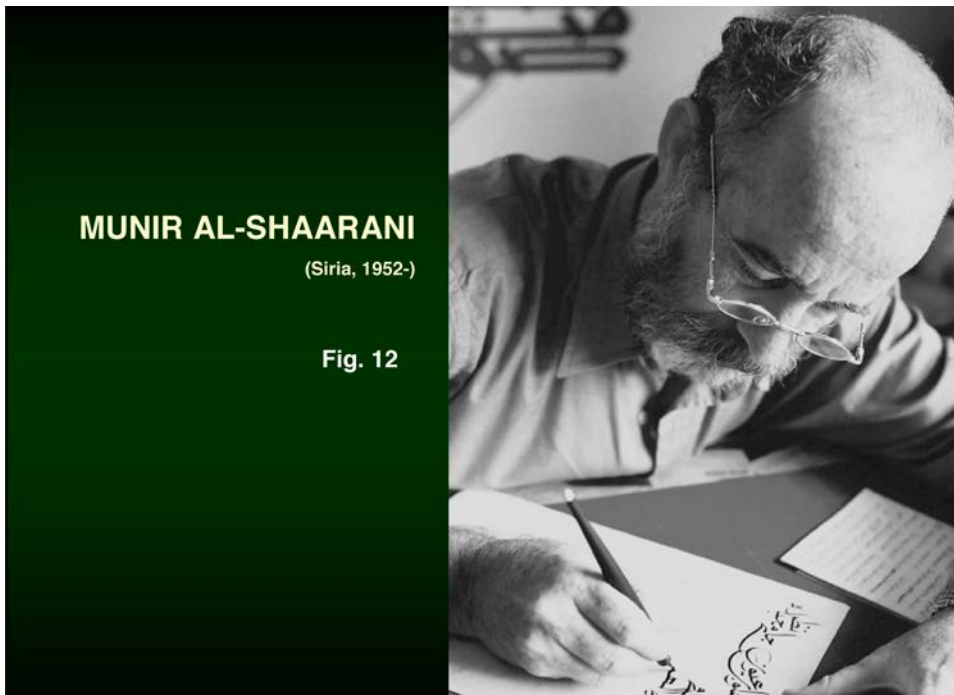
Mi corazón se ha convertido en receptor de toda forma,/ pastizal de gacelas y convento de monjes,/ en casa de ídolos y Kaaba de peregrinos,/ en las tablas de la Torá y en ejemplar del Corán./ Profeso la religión del amor/ allá donde se dirijan sus cablagaduras,/ pues el amor es mi fe y mi credo.

Ibn `Arabi, El intérprete de los deseos

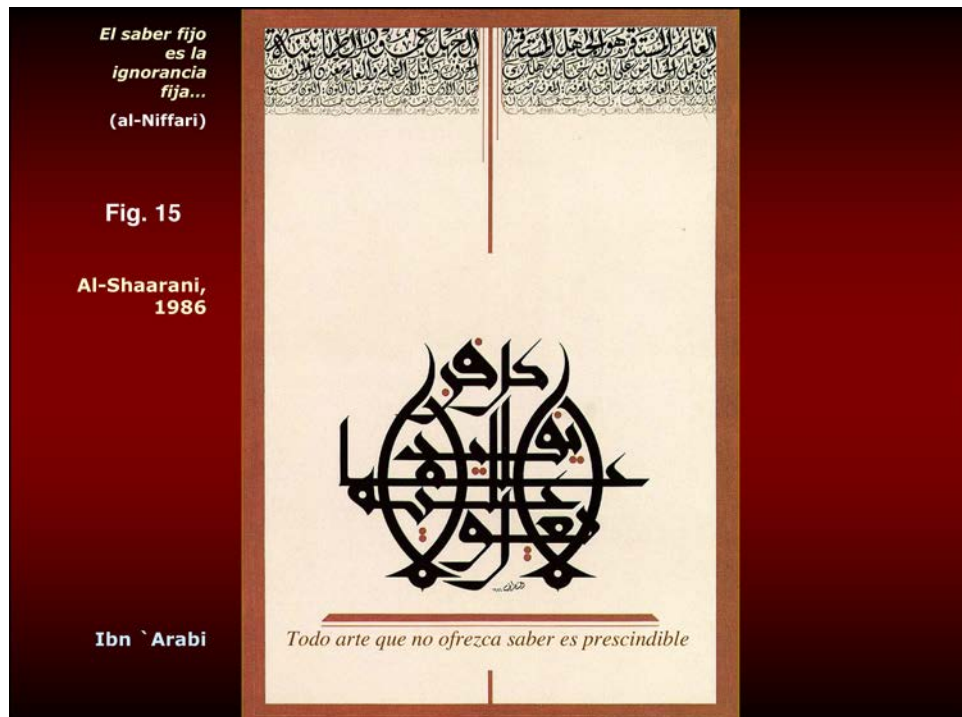
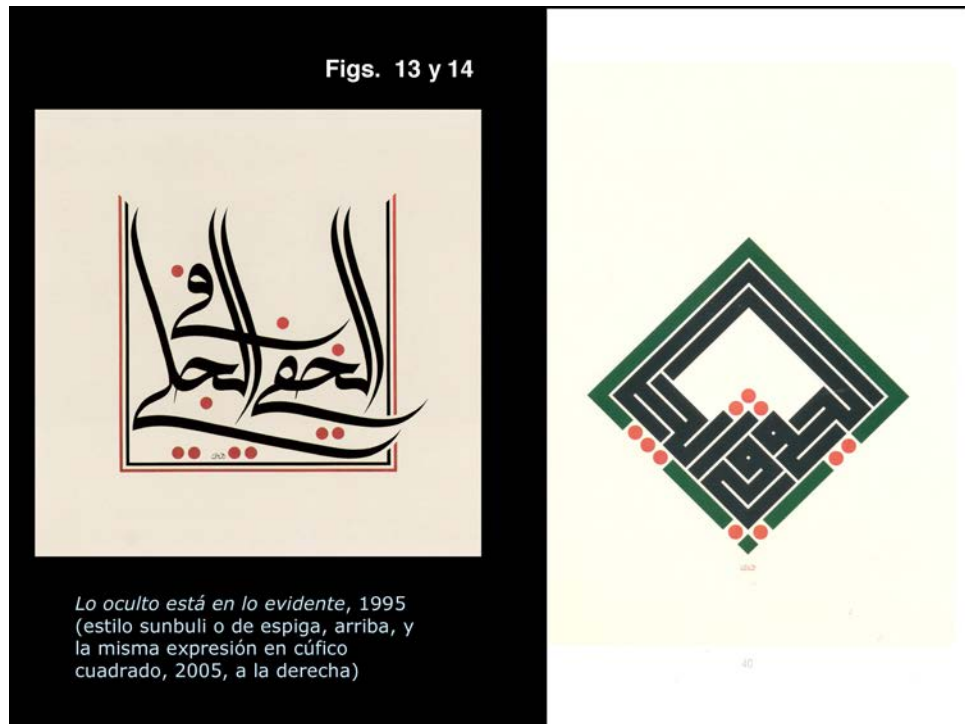


Fig. 9

Sami Makarim,
Líbano, 1931-



.....





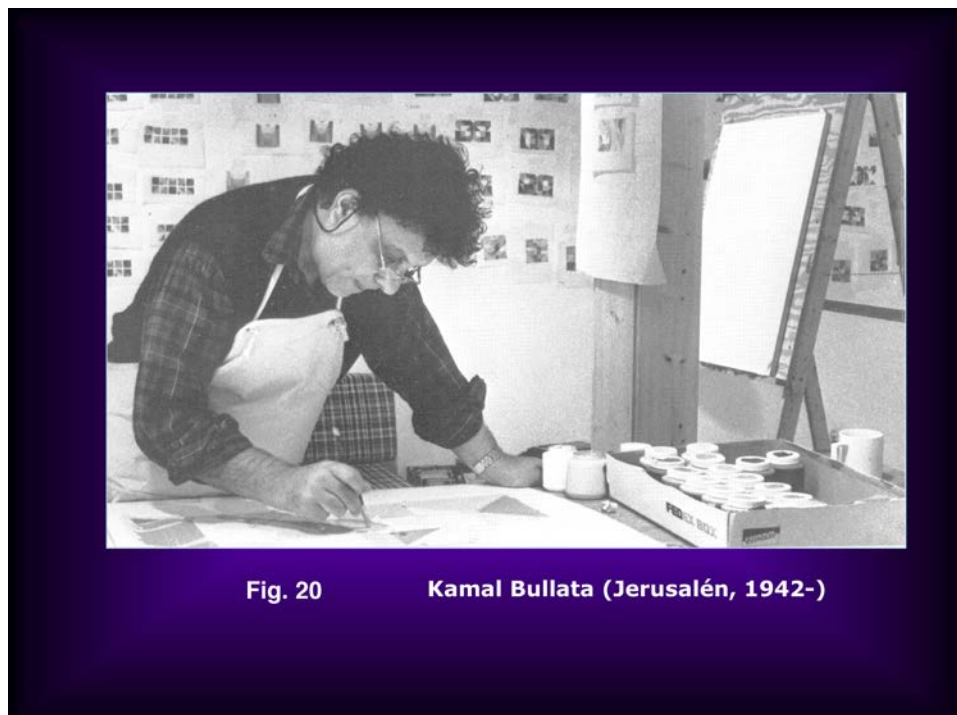
Figs. 16 y 17

Ibn `Arabi, *La audición, si no está en el ritmo y en lo que no es ritmo, es prescindible*, 1986 (abajo) y 1993

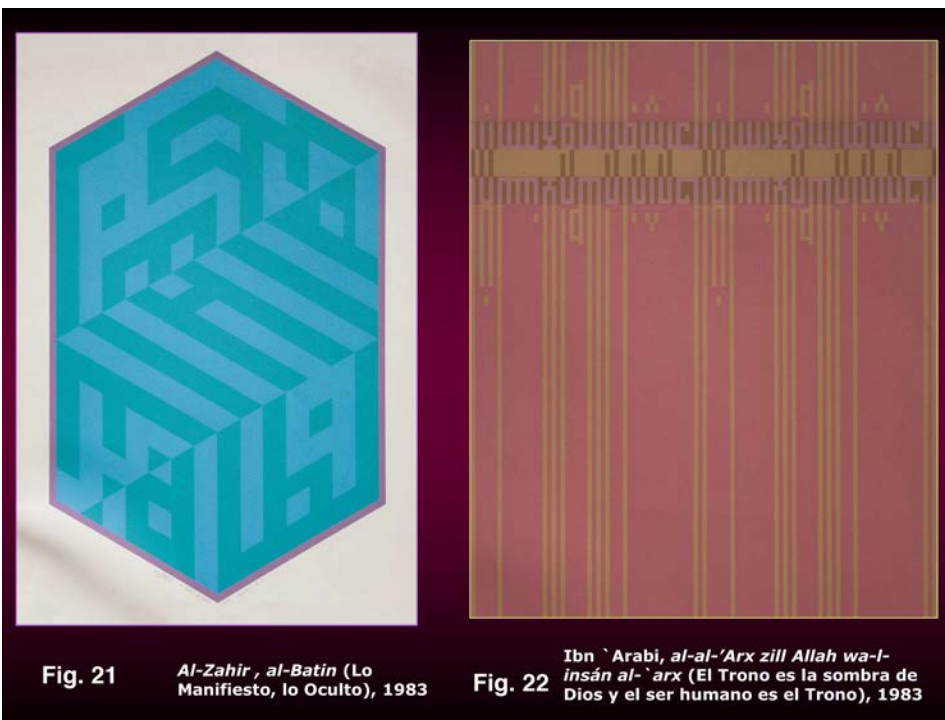


Fig. 18 Ibn `Arabi, *El lugar, si no es categoría, es prescindible*, 2005.

.....



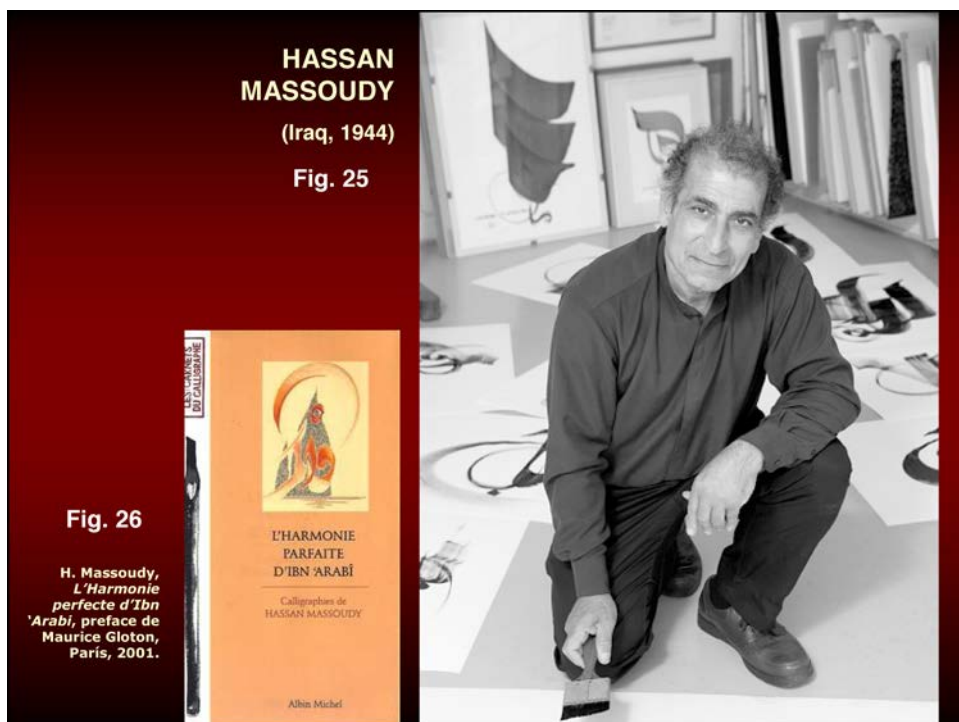
.....



.....



Fig. 24 *Al-Zahir , al-Batin (Lo Manifiesto, lo Oculto), en Homenaje a Alhacén, 2010*



**HASSAN
MASSOUDY**

(Iraq, 1944)

Fig. 25

Fig. 26

H. Massoudy,
*L'Harmonie
parfaite d'Ibn
'Arabi*, preface de
Maurice Gloton,
Paris, 2001.



L'HARMONIE
PARFAITE
D'IBN 'ARABI

Calligraphes de
HASSAN MASSOUDY

Albin Michel

.....

Fig. 27

Al-Husn (La belleza)



Fig. 29

Nizam (Armonía)



Fig. 28 *Al-Wachd (El éxtasis)*

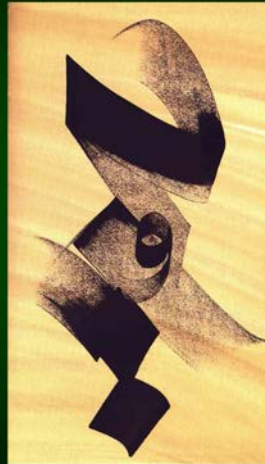
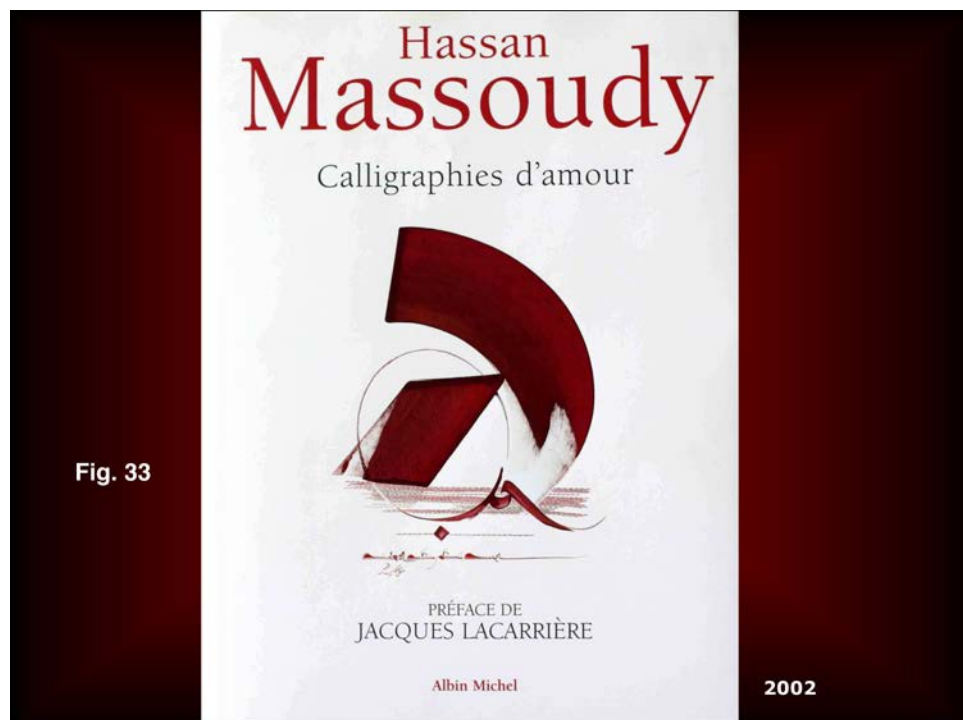


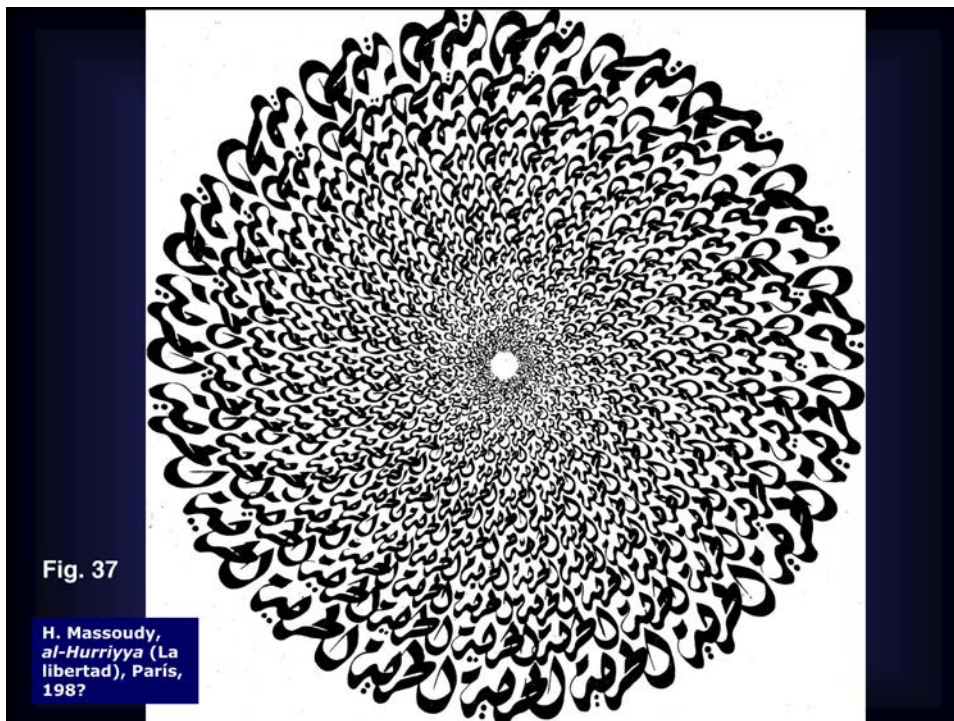
Fig. 30



Profeso la religión del amor...

.....



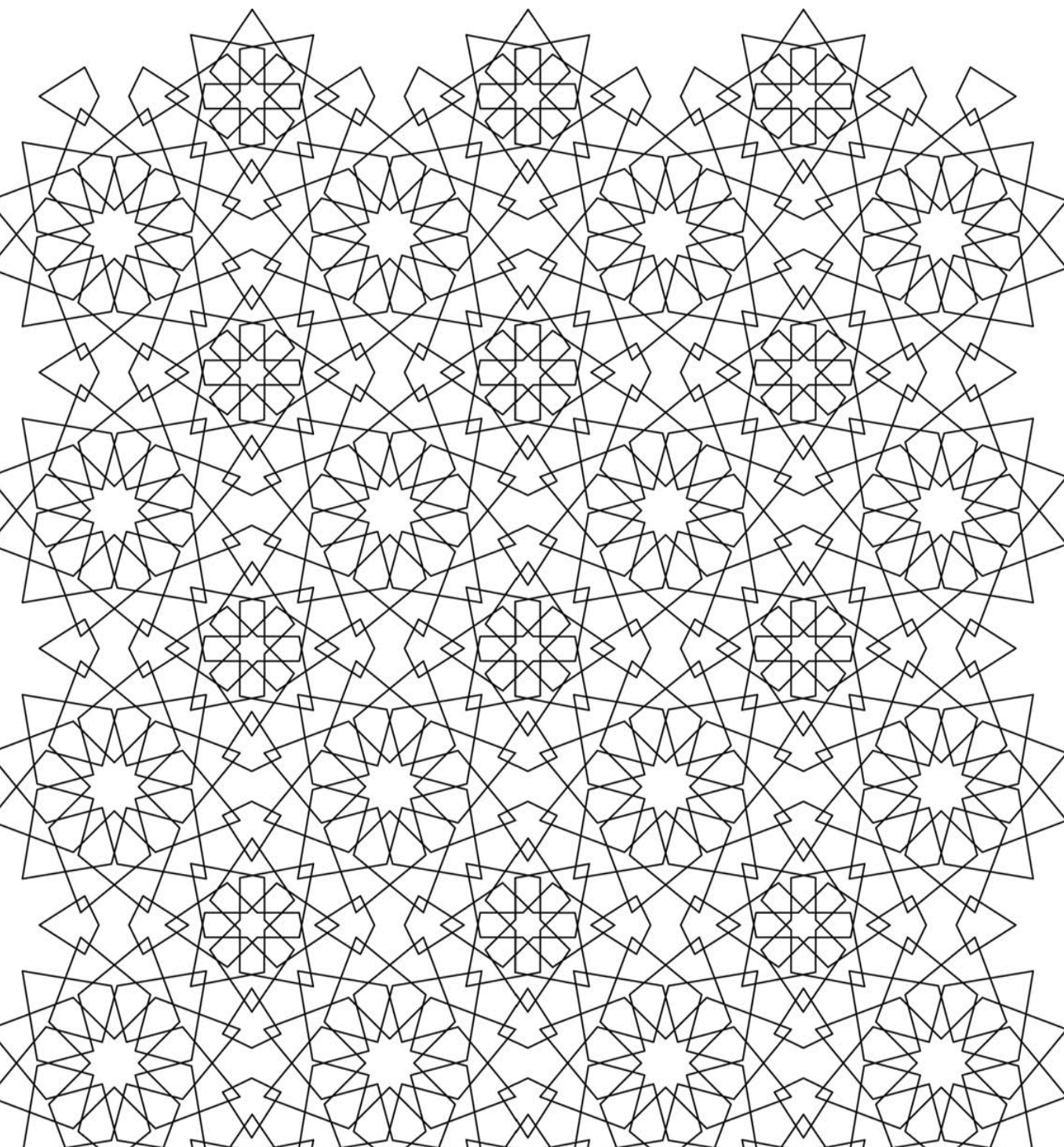


.....

**LEGGERE IBN 'ARABĪ IN ITALIANO.
QUANDO IL SUFISMO DIVENTA AFFARE DI STATO**

Claudio Marzullo

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"



Una serie di articoli in italiano dedicati a Ibn ‘Arabī (1165-1240) e al Sufismo apparve, nella prima decade del secolo scorso, sul periodico italo-arabo “Il Convito-Al-Nādī”, fondato dal Dottor Enrico Insabato (1878-1963) al Cairo nel 1904. Tali pagine, al netto d’ogni giudizio sul valore culturale, scientifico o spirituale, sono un curiosissimo caso, forse unico, in cui gli scritti del *Sommo Maestro* assumono un così gran rilievo nella politica estera di un paese, al punto da divenire “affare di Stato”.

Ma se quest’affermazione ha dello stupefacente, *a fortiori* lo stupore accrescerà se diciamo che lo Stato è l’Italia di Giolitti¹ – dove Ibn ‘Arabī era allora pressoché uno sconosciuto – e che la posta in gioco, sul piano dei rapporti esteri, è la penetrazione coloniale nel Nord Africa, e in generale nel mondo musulmano, ai danni di Francia e, soprattutto, Gran Bretagna. Tale penetrazione, si sarebbe avvalsa, in primo luogo, della ricerca di consenso presso le élites religiose tradizionali dell’Impero Ottomano: l’Italia, unica potenza in Europa a considerare la civiltà islamica, nel dialogo intellettuale e morale, su un piede di parità; una nazione che non vuole “macchiarsi le mani di sangue musulmano” per imporsi in Oriente. Quale che sia il giudizio sulla bontà d’ideali e sincerità d’intenti, e cioè se, in questo momento storico, l’Italia intendesse le relazioni con l’Oriente *anche* in maniera differente dall’ordinaria politica degl’imperi coloniali – argomento interessantissimo ma che va ben al di là del nostro intervento – fatto è che questa fase si svolse nel primo decennio del ventesimo secolo, e cioè prima della guerra di Libia (1911).

E se a queste considerazioni aggiungiamo che a scrivere tali articoli su Ibn ‘Arabī non fu un italiano, né un madrelingua italiano, bensì il pittore svedese John Gustav Agelii (1869-1917), ci si chiederà allora come sia stato possibile tutto questo e perché. Per rispondere a queste domande è necessario fare un passo indietro ed esaminare la figura di Insabato il quale, come abbiamo accennato, fondò “il Convito” al Cairo nel 1904; parleremo poi della rivista in generale e passeremo infine a parlare degli articoli su Ibn ‘Arabī e del loro autore.

Figlio di un ferroviere, Enrico Insabato frequentò dapprima la Facoltà di Lettere di Bologna, entrando in contatto con circoli anarchici nel 1898; nel 1900 era a Parigi, per la “École Supérieure de Médecine Coloniale”. Forse fu in questo soggiorno parigino che conobbe il pittore, anarchico anch’egli, Agelii, di cui parleremo più avanti. Ottenne il diploma prima di dicembre 1902, poiché in quella data si trasferì al Cairo. La motivazione ufficiale dell’arrivo in Egitto fu la partecipazione al primo Congresso medico internazionale tenutosi al Cairo il 16 di quello stesso mese². Non un semplice

1 Ci riferiamo, in particolar modo, al secondo e terzo mandato alla Presidenza del Consiglio dei Ministri (1903-5; 1906-9).

2 Le nostre fonti principali su Insabato sono: C. Gotti Porcinari, *Rapporti Italo-Arabi (1902-1930) dai documenti di Enrico Insabato*, E.S.P., Roma, 1965, pp. 17-23; Anna Baldinetti, *Orientalismo e Colonialismo. La ricerca del consenso in Egitto per l’impresa in Libia*, Istituto per l’Oriente “C. A. Nallino”, Roma, 1997, pp. 33-70. Entrambi gli autori, sebbene con maggior rigore storico e scientifico nel secondo caso, citano documenti d’archivio, tra cui l’Archivio Centrale di Stato e l’Archivio storico-diplomatico del Ministero degli Affari Esteri di Roma. Per un’interpretazione più recente della politica italiana nel Vicino Oriente e la funzione de “Il Convito”: Meir Hatina,

medico e simpatizzante anarchico, Insabato fu soprattutto agente del Governo, in costante e diretto contatto col Primo Ministro Giolitti, durante il secondo e terzo mandato di questi³. Si può affermare con sicurezza che il progetto di lavorare come agente del Governo al Cairo fosse già stato ideato o pianificato prima dell'arrivo in Egitto poiché, lo stesso Insabato, in una lettera diretta al presidente del Consiglio, non datata, afferma:

«Sin dal 1901 ebbi l'onore di presentare a S. E. Giolitti, allora presidente del Consiglio, il progetto di stabilirmi in Cairo d'Egitto, di iniziarvi la pubblicazione di un giornale e di far sì che la redazione di questo periodico divenisse centro di tutte quelle informazioni d'indole politica e di quelle iniziative che non avessero potuto, come ben si comprende, essere assunte dalla R. Legazione di Cairo [...] La scelta, da parte mia, del Cairo era stata determinata dall'essere questa città il centro vitale, direi quasi il cervello di tutto il mondo musulmano»⁴.

Giunto al Cairo, Insabato fondò dapprima la rivista *Il Commercio italiano*, nel 1903, la quale ebbe durata breve, poiché già l'anno successivo terminò la pubblicazione⁵. Essere direttore di un periodico in lingua italiana in Egitto agli inizi del XX secolo non era certo un fatto eccezionale né particolarmente originale: gli ultimi anni dell'Ottocento, infatti, testimoniarono un fiorire straordinario di pubblicazioni in italiano – molte delle quali a carattere effimero e temporaneo – dal taglio più disparato – politico, economico, artistico, sportivo o umoristico – a cadenza quotidiana, settimanale, quindicinale o mensile – ad Alessandria, il Cairo e Port Said⁶. Ciò non deve stupire essendo quella italiana, dopo quella greca, la comunità di espatriati più numerosa in Egitto.

Originalissima e forse unica nel suo genere, invece, fu la creazione de “Il Convito-Al-Nādī” nel 1904. Il pubblico della stampa occidentale in Egitto era, come è ovvio, la comunità di espatriati alla quale era diretta la singola testata, e raramente questi limiti venivano superati. Poteva circolare liberamente in tutto il Vicino Oriente perché non attaccava le autorità ottomane.

Where East Meets West: Sufism, Cultural Rapprochement, and Politics, International Journal of Middle East Studies, Vol. 39, n. 3 (Agosto 2007), pp. 389-409. Tuttavia, per quel che riguarda le fonti storiche, lo studio si basa sui fondamentali lavori sopra citati di Gotti Porcinari e Baldinetti.

3 Che Insabato fosse in contatto con Giolitti dall'Egitto almeno fin dal 1903 è un fatto dimostrato, con riferimento preciso a dati dell'Archivio storico-diplomatico del Ministero degli Affari Esteri di Roma, da Anna Baldinetti (*Orientalismo e Colonialismo*: p. 35).

4 Gotti Porcinari, *Rapporti Italo-Arabi*, p. 17.

5 Alessandra Marchi, *La presse d'expression italienne en Égypte. De 1845 à 1950*, Rivista di Storia dell'Istituto dell'Europa Mediterranea (RiMe), no. 5, dicembre 2010, 107-8. L'autrice afferma che la testata fu fondata nel 1902. Tuttavia, stando ai dati biografici in Gotti Porcinari e Baldinetti, Insabato sarebbe arrivato in Egitto a dicembre 1902, dunque il primo numero sarebbe uscito, verosimilmente, nel 1903. In realtà, quasi nulla si conosce di questa rivista, oltre al nome.

6 Marchi, *La presse*: pp. 102-6.

«Pensai allora di ampliare la mia sfera di azione e, presi opportuni accordi, mutai il periodico “Il Commercio italiano” in un periodico bilingue, italiano-arabo, “Il Convito” (maggio 1904) [...] Il mio periodico non attaccando il governo del Sultano circolò liberamente in tutto l’Impero turco».

“Il Convito”, essendo scritto in italiano e arabo e, per un periodo limitato, anche in turco, si rivolgeva non soltanto agli italiani che erano in rapporto costante con l’Egitto e l’Oriente islamico, ma in primo luogo alle élites intellettuali musulmane tradizionali, egiziane e non, le quali erano in modo diretto o meno legate al Sufismo; non agli egiziani occidentalizzati, i quali, al contrario, erano fortemente influenzati da idee nazionalistiche e moderne e che spesso profittavano, per lo stile di vita “all’occidentale” al quale erano adusi, dello *statu quo*, il protettorato britannico in Egitto; parimenti, la testata era contraria in modo chiaro e deciso al modernismo/riformismo islamico della *Salafyya* – cui corifeo era Rašīd Riḍā (1865 – 1935). Tale movimento, agli occhi sia di Insabato che di Agelii, non rappresentava lo spirito genuino della tradizione islamica, bensì il semplice reagire alla decadenza del mondo islamico rivivificandone i dogmi in una *forma mentis* occidentale moderna; la qual cosa avrebbe così ridotto una tradizione spirituale e religiosa, come quella islamica, i cui principi si traducono *anche* nell’ordine sociale e nelle istituzioni – e la cui applicazione è però da moderare in modo saggio e opportuno a seconda del contesto storico e culturale – in un’ideologia politica totalitaria: il precetto de “l’ordinare il bene e proibire il male” in uno Stato di polizia. La rigidità mentale e la ristrettezza di vedute di questo movimento avrebbe reso i suoi adepti particolarmente vulnerabili a ogni retorica manipolatrice delle potenze coloniali. L’unica forma di colonialismo accettabile, secondo quanto affermato dal periodico, avrebbe potuto essere soltanto la presenza pacifica a scopo commerciale.⁷

La creazione de “Il Convito” rientrava in un progetto lucido e articolato di penetrazione italiana nel Vicino Oriente, sviluppato da Insabato, e che, almeno in una prima fase, avrebbe dovuto essere di carattere pacifico attraverso la ricerca di consenso nelle società islamiche tradizionali per la politica estera italiana. Tale consenso, lo si sarebbe ottenuto attraverso atteggiamenti concreti filo-islamici dell’Italia. Tali linee guida sono state sintetizzate da Anna Baldinetti⁸. Non ci soffermeremo più di tanto su questo, ma diremo soltanto che il piano avrebbe previsto: l’istituzione al Cairo di una scuola per l’insegnamento dell’italiano e diffusione dell’influenza italiana; la fondazione di un giornale italo-arabo; ottenere l’appoggio di confraternite sufi, in particolar modo la Senussia in Tripolitania, la quale controllava sia l’opinione pubblica che le piste carovaniere in quell’area; finanziare pubblicazioni in italiano e arabo; non contrastare l’applicazione delle norme sciaraitiche nelle colonie italiane; la costruzione a Roma di una moschea da parte del governo italiano; chiedere all’Impero Ottomano sia l’impiego d’italiani nell’amministrazione turca che permettere ai sudditi dell’Impero la frequen-

7 Si veda l’analisi delle posizioni teoriche e dell’orientamento politico della rivista fatta da Angelo Scarabel, *Una rivista italo-araba d’inizio secolo: AN-NĀDĪ (IL CONVITO)*, Oriente Moderno, Anno 58, Nr. 1/3 (Gennaio-Marzo 1978), pp. 51-67.

8 Baldinetti, *Orientalismo e Colonialismo*, pp. 35-70.

tazione di scuole italiane; imprese commerciali e un servizio di trasporto per il viaggio dei pellegrini alla Mecca. Quello che in concreto fu realizzato sia dal Governo italiano che dalla libera iniziativa di Insabato fu, oltre alla creazione de “il Convito”, la costruzione di una moschea al Cairo dedicata alla memoria di Re Umberto I nel 1906-7⁹; dal 1908 a 1912, fu sovvenzionato l’insegnamento dell’italiano in una scuola cairota; la costruzione, nel 1912, dopo l’invasione della Libia, di un alloggio per gli studenti (*rivāq*) somali ed eritrei e l’elargizione di sussidi per gli studenti tripolini della prestigiosa università religiosa di *al-Azhar*, sempre al Cairo.

Ritornando a “il Convito”, esso raggiunse un bacino di circa 5.000 lettori, e fu distribuito in tutto il Vicino Oriente, Egitto, Tripolitania e Cirenaica in particolare¹⁰. La pubblicazione tuttavia continuò, con varie interruzioni e riprese, soltanto fino al 1910¹¹, a causa del ritorno in Italia di Insabato nel maggio di quell’anno; ma non è chiaro se vi fece ritorno spontaneamente o fu obbligato a farlo. Insabato era stato già stato richiamato dal Governo italiano nel 1907-9, poiché, a causa della pubblicazione di alcuni articoli su “Il Convito” in cui apertamente criticava Lord Cromer, le autorità britanniche ne avevano chiesto l’allontanamento dall’Egitto¹². Ritornò dunque in Egitto dopo due anni, non più come agente del Governo, ma come agente del Ministero dell’Interno e alle dipendenze dell’agente diplomatico. Insabato però agì di sua iniziativa – in particolar modo stringere relazioni con i Senussi in Tripolitania in vista dell’invasione italiana della Libia – la qual cosa avrebbe ulteriormente infastidito le autorità anglo-egiziane¹³.

Gli avvenimenti successivi della biografia di Insabato sono poco rilevanti per il nostro tema; diremo soltanto che Insabato ritornò al Cairo nel 1911, per informare il Governo italiano dell’impatto della guerra di Libia sull’opinione pubblica egiziana; tuttavia, egli continuò ad agire di sua iniziativa, soprattutto per le trattative dell’Italia con i capi senussi, spesso sovrapponendosi all’operato dell’agenzia diplomatica. Fu inviato a Istanbul nel 1914 dal Ministero degli Esteri¹⁴.

Ibn 'Arabī su “Il Convito”

In questo contesto, la pubblicazione di articoli sul Sufismo assunse una valenza politica molto chiara. Nel primo numero del periodico, il 22 maggio 1904, Insabato scriveva:

9 Ritorneremo più avanti su questo fatto.

10 Gotti Porcinari, *Rapporti Italo-Arabi*, p. 17, il quale riporta le parole dello stesso Insabato.

11 Secondo quanto riportato da Gotti Porcinari (*Rapporti Italo-Arabi*, pp. 22-23), sembrerebbe che nel 1912 la rivista fosse ancora pubblicata, dopo un’interruzione nel 1911; per Baldinetti (*Orientalismo e Colonialismo*, p. 38), l’esperienza de “Il Convito” si concluse nel 1910. Tuttavia, Baldinetti, a pagina 65 dello stesso studio, accenna a un «supplemento al numero del gennaio-febbraio 1912 della rivista *Il Convito*».

12 In particolare, un articolo in arabo (n. 2, giugno 1907, pp. 40-42); v. Baldinetti, *Orientalismo e Colonialismo*, pp. 57-58.

13 Baldinetti, *Orientalismo e Colonialismo*, pp. 54-61.

14 Baldinetti, *Orientalismo e Colonialismo*, pp. 68-70.

«Le due grandi civiltà: l'Araba e l'Europea, possono avere dei punti di partenza diversi; ma hanno lo stesso scopo, poiché esse sono parallele o meglio convergenti. [...] Il vero nemico della fede religiosa è lo scetticismo; d'altra parte il vero nemico di una civiltà antica quale la latina è l'invidia e l'ambizione personale. Questi due nemici sono solo in apparenza diversi; hanno un solo ed unico rimedio: l'idealismo, la cui forma orientale si chiama: "el Tasawuf". Lo spiritualismo è la sola cosa che possa impedire la decomposizione di una società o di una religione, così come l'anima e la vita impediscono la decomposizione del corpo. [...] Noi daremo dunque, in questo giornale largo spazio alle manifestazioni del "sufismo" [...] Noi vogliamo ugualmente combattere la maldestra e ridicola imitazione dell'Europa, poiché la troviamo nocevole tanto all'Oriente che all'Occidente [...]. Per essere progressisti in Oriente bisogna cominciare ad essere intelligentemente reazionari [...] Perché il futuro sia grande e realizzabile è necessario che esso abbia le sue radici nella coscienza del passato»¹⁵.

A curare gli articoli sul Sufismo e Ibn 'Arabī fu John Gustav Agelii (1869-1917) – chiamato "Ivan Aguéli" e, in seguito alla conversione all'Islam, "Abd al-Hādī" – pittore svedese di rilievo¹⁶. Da giovane egli si trasferì a Parigi dove, nell'ultima decade dell'Ottocento, frequentò ambienti culturali, artistici e politici più disparati: caffè letterari, atelier, circoli di occultisti, teosofisti¹⁷ e anarchici. Fu probabilmente in ambienti anarchici che conobbe Enrico Insabato. Allo stesso tempo s'immerse nello studio di lingue e culture orientali, tra cui: arabo, ebraico, ge'ez e malese. Questo interesse sembra sia stato alimentato da due viaggi che fece in questi anni (in Egitto, 1894-5; a Ceylon, 1899). Punto di partenza fu il misticismo di Swedenborg, ma anche l'occultismo e il teosofismo¹⁸. Il suo interesse non era alimentato da desiderio d'erudizione, né da velleità accademiche, né da un fatuo esotismo, bensì da un'intensa ricerca spirituale. In seguito a tali studi e ricerche abbracciò l'Islam e, in particolare modo, la sua attenzione fu rivolta all'esoterismo islamico.

Si trasferì quindi in Egitto nel 1902. Al Cairo fu iniziato al Sufismo dallo šayḥ 'Abd al-Raḥmān 'Illīš ('Iliš, 'Ilayš ovvero 'Ulayš) al-Kabīr (circa 1845 - 1922), un influente maestro della confraternita

15 Gotti Porcinari, *Rapporti italo-arabi*, p. 19.

16 Abbiamo ricavato le informazioni sulla vita di Agelii principalmente da Scarabel (*Una rivista italo-araba*) e dall'introduzione a 'Abdul-Hādī (John Gustav Agelii, dit Ivan Aguéli), *Écrits pour La Gnose comprenant la traduction de l'arabe du Traité de l'Unité*, Archè, Milano, 1988. Non abbiamo potuto consultare le due biografie in svedese: Van Hausen, *Minnen från samvaron med Gustav Agelii i Paris och Cairo 1894-1895*, in *Ord och Bild*, Årg 35, 1926, n. 608; Axel Gauffin, *Ivan Aguéli. Människan, mystikern, målaren*, Stockholm, 1940-41.

17 Fu legato in qualche modo alla Società Teosofica, o comunque ebbe simpatie teosofiste, almeno fino al 1907, poiché in questa data scrisse un necrologio dal tono fortemente encomiastico per il Colonnello Olcott.

18 Queste considerazioni sono basate sui libri che Agelii portò con sé nel suo primo viaggio in Egitto (1894-5); v. 'Abdul-Hādī, *Écrits pour La Gnose*, introduzione, pp. X-XI.

Šāḍīlita, professore di diritto Malikita all'università di al-Azhar al Cairo. Lo šayḥ, molto influente anche sul piano politico, era stato coinvolto assieme a suo padre nella rivolta di 'Urabī Paša nel 1882 in Egitto ed aveva vissuto alcuni anni in esilio in Siria e a Istanbul. A breve parleremo di questa persona.

Agelii fu il principale collaboratore di Insabato per la rivista "Il Convito"; dopo l'esperienza del periodico italo-arabo, e avendo fatto ritorno in Europa, collaborò con la redazione della rivista francese *La Gnose*, scrivendo articoli sull'esoterismo islamico tra il 1910 e il 1911. Il metafisico e studioso di simbolismo francese René Guénon (1886-1951), il quale pure scriveva per la *Gnose*, fu molto probabilmente influenzato dalla personalità e dalle concezioni di Agelii. Non ci dilungheremo oltre sulla biografia di Agelii; diremo soltanto che gli ultimi anni della sua vita furono segnati da gravi problemi finanziari e mancanza di mezzi di sussistenza; morì a Barcellona investito da un treno nel 1917.

Per quel che riguarda "il Convito", Agelii scrisse articoli sul Sufismo sia nella sezione italiana che araba. Nella parte italiana curò una rubrica chiamata "El Akbariya", con riferimento alla corrente spirituale dello Šayḥ *al-Akbar*, "il Sommo Maestro" del Sufismo Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī. Nelle intenzioni di šayḥ 'Illīš e di Agelii, la "El Akbariya" avrebbe dovuto essere anche un'organizzazione – non si sa fino a che punto assimilabile a una confraternita sufi, a una loggia massonica ovvero a una élite puramente intellettuale – il cui obbiettivo avrebbe dovuto essere la diffusione del Sufismo – ma, soprattutto, una rinascita spirituale – in Occidente.

Quel che si sa con certezza è che šayḥ 'Illīš collaborò coscientemente con Enrico Insabato e il Governo italiano, almeno fino alla guerra di Libia nel 1911¹⁹, cercando forse nell'alleanza con l'Italia di limitare l'ingerenza britannica nei paesi del Vicino Oriente. In questo contesto rientrava la costruzione della moschea dedicata alla memoria di Re Umberto I nei pressi di al-Azhar al Cairo, voluta da šayḥ 'Illīš e appoggiata dal Governo italiano. La questione della liceità nel dedicare una moschea a un non-musulmano provocò forti critiche; in particolare Rašīd Riḍā definì il fatto un'innovazione bizzarra (e deprecabile) senza precedenti; šayḥ 'Illīš veniva accusato di ricevere denaro dall'Italia e l'iniziativa veniva presentata come un'operazione funzionale alla strategia politica del Governo italiano in Egitto²⁰. Riportiamo dei passi dell'articolo apparso su "Il Convito", 1907, n. 3-4, firmato da Agelii, dal titolo *La moschea 'Umberto' (in faccia a 'El Azhar')*, a proposito della vicenda:

«Uno degli uomini più celebri dell'Islam, figlio del restauratore del rito Malekita e lui stesso profondo sapiente²¹ [...] un'autorità incontestabile dell'Islam essoterico ed esoterico, giuridico e politico, ha fatto costruire a sue spese, su un terreno adiacente alla casa da lui abitata a El Azhar stesso, una moschea di cui ha fatto dono all'Italia e che ha dedicato al defunto re

19 Tuttavia, ci sarebbe stato già nel 1909 un avvicinamento dello šayḥ alla Francia (v. *Écrits pour la Gnose*, p. XIV, nota 6).

20 Articoli di Rašīd Riḍā su *al-Manār*, 10, luglio 1907, pp. 398-400; 10, ottobre 1907, pp. 637-38. Baldinetti, *Orientalismo e Colonialismo*, pp. 43-44.

21 Si riferisce a šayḥ 'Illīš.

Umberto. È la prima volta, dopo molti secoli, che un simile fenomeno si produce: e noi ne dobbiamo ai lettori nostri la spiegazione. Poi che il fatto è non solo della più grande importanza per la civiltà in generale ed il progresso italiano in Oriente in particolare, ma ci permette esso di vedere l'Islam sotto la sua vera luce: come la Religione ch'è al di sopra delle religioni e come fede veramente universale non occupantesi delle ostilità di lingue, di popoli e di razze, ma riunente la umanità tutta in un solo sistema completo e generale di organizzazione spirituale e di ordine ieratico e mistico».

La redazione de "Il Convito", come ovvio, difese lo šayḥ sia trovando appoggio nelle fonti islamiche che criticando l'impostazione "protestantesca" e modernista di Rašīd Riḍā, la cui rigidità avrebbe portato al fanatismo. La vicenda della moschea Umberto però rese impopolare šayḥ 'Illīš.

Veniamo ora agli articoli su Ibn 'Arabī. Nella rubrica "El Akbariya", Agelii tradusse alcuni estratti delle *Futūḥāt al-makkiyya*, "Le Rivelazioni mecchine"; vi erano poi articoli in cui Agelii presentava la dottrina di Ibn 'Arabī raggruppata in grandi temi. Ecco le dichiarazioni programmatiche al termine del primo numero della rubrica:

«Noi parleremo delle rivelazioni "del più grande degli sceikhs" in una serie di capitoli, ciascuno dei quali tratterà dell'uno o dell'altro mistero: i misteri Dominicali, profetici, biblici, angelici e celesti; quelli del culto, della glorificazione, dell'amore, della fede, della carità; quelli dell'uomo e del suo "io," della creazione, del tempo, dell'eternità, del fato, della vita e della morte; quelli delle prove, delle tentazioni, dei peccati, del perdono e della vita nuova. All'ultimo noi parleremo della vita dello Sceikh, dei partigiani e detrattori ch'egli ebbe e diremo delle sue analogie ed armonie celesti, cioè del suo sistema d'occultismo»²².

La scelta delle "Rivelazioni", che è senza dubbio l'opera massima di Ibn 'Arabī, a discapito di altre opere, sia pur famose e notevoli come *Fuṣūṣ al-ḥikam*, "I Castoni della saggezza", venne motivata da Agelii in questo modo:

«Questa opera rimane sempre non solo il più nel monumento della letteratura mistica islamo-araba, ma ben anche il libro nel quale lo Sceikh rivela la propria personalità, così profonda, lucida e possente. Essa, almeno secondo la nostra modesta opinione, è più improntata dell'anima dello Sceikh, che i suoi «Divani» (raccolta di poesie) ed i suoi Aforismi sui profeti, intitolati. *Fuṣūṣ el Hikami*»²³.

²² *Il Convito*, 1907, n. 2, p. 55.

²³ *Il Convito*, 1907, n. 3-4, p. 90.

⋮

Tuttavia, dal secondo numero della rubrica, Agelii modificò un poco la modalità di esposizione, venendo incontro alle difficoltà dei lettori italofofoni, per i quali doveva essere il primo incontro con Ibn 'Arabī, e forse con il Sufismo tutto:

Molti lettori però mi hanno fatto intendere che, data la novità del soggetto, io farei meglio esponendo le teorie e la lor influenza logica e morale, innanzi all'analisi dei sentimenti. Io aveva creduto il contrario; m'ero detto ch'era più facile di comunicare per mezzo di un sentimento che di un pensiero e che una emotività è la chiave di un sistema filosofico o religioso. [...] Innanzi dunque di toccare al programma annunciato alla fine dell'articolo «El Akbariya» del numero precedente, io farò alcuni articoli nei quali esporrò, con un ordine arbitrario in apparenza, le teorie generali del misticismo arabo, così come Mohhyi ed Din le ha formulate; e ciò allo scopo di giungere poco per volta all'esposizione della di lui personalità²⁴.

Per nostra somma sfortuna i numeri del periodico non sono di facile reperimento, almeno in Italia: la chiusura al pubblico della biblioteca dell'IsIAO (Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente) a Roma, la quale è l'unico luogo dove c'è – o dovrebbe esserci – l'intera raccolta in Italia, rende particolarmente onerosa la ricerca e l'analisi sistematica e complessiva di questi primissimi e originalissimi studi su Ibn 'Arabī in italiano. Alla luce di questi problemi di accesso alle fonti, non possiamo avere un'idea precisa dell'insieme dei concetti dottrinali affrontati.

È tuttavia sufficiente aver letto qualche articolo per farsene un'idea piuttosto nitida del taglio; non è certo quello dell'Orientalismo classico, né pura ammirazione per l'esotico. In quanto convertito all'Islam, e ricollegato al sufismo, Agelii intendeva la dottrina akbariana come la più pura “espressione della verità” in accordo alla saggezza islamica, non un comune sistema filosofico. Sebbene fosse formatosi *anche* in ambienti teosofisti e occultisti della Parigi di fine Ottocento, per i quali – ci scusiamo per l'eccessiva semplificazione – sarebbe stato possibile accedere, con positivistica sicurezza, a “discipline occulte” e a una “saggezza primordiale” anche con mezzi e approcci moderni, Agelii invece intendeva rendere il lettore occidentale consapevole delle enormi differenze tra la saggezza delle civiltà orientali e l'esoterismo moderno.

La terminologia di Agelii era spesso fumosa, incerta, bizzarra, quasi *naïf*; non ci sembra che vi fosse rigore e né una piena consapevolezza nella traduzione del vocabolario tecnico del Sufismo in italiano; ciò fu dovuto senza dubbio in parte al fatto che Agelii non fosse madrelingua italiano, ma soprattutto al fatto che la sua fu un'opera davvero pionieristica. Il lessico utilizzato per descrivere il Sufismo, e in generale le dottrine orientali, si sarebbe poi, nel corso del Novecento, specializzato nella direzione

24 *Ibidem*.

dell'Orientalismo ufficiale²⁵ che in quella degli studi non-accademici, fornita da autori non-accademici, in cui un ruolo relevantissimo ha giocato, *in primis*, la lettura degli scritti di René Guénon e, in un secondo momento, anche di autori come Titus Burckhardt, Michel Vâlsan, e altri ancora. Per dare un esempio, prendiamo una nota a piè pagina riferitesi a un passo²⁶ in cui Agelii affrontò la questione della conoscenza di Dio da parte dell'uomo:

«La subcoscienza, in sufismo, è una delle forme della coscienza, talora una delle sue forme più elevate».

La “subcoscienza” di cui parlava certo non era una categoria psicoanalitica, non era “sotto” lo stato cosciente, bensì “sopra”: l'intuizione è inesprimibile non perché il soggetto non ne sia capace, ma perché l'oggetto stesso di tale coscienza non è manifestabile. Una terminologia impropria può dare adito a spiacevoli confusioni. In altri casi, tuttavia, Agelii fu ben consapevole nell'uso di termini e categorie filosofiche occidentali; ad esempio, con grande anticipo rispetto a molti orientalisti della prima metà del Novecento, distinse senza indugi la concezione di “panteismo” dalla dottrina di Ibn ‘Arabî:

«La parola “panteismo” è un termine assai vago per indicare una cosa assai vaga anch'essa. È perciò che i musulmani, che hanno un misticismo lucido, han distinto due cose affatto differenti nello insieme delle opinioni che gli occidentali designano con quella sola parola. L'una di queste cose si chiama in arabo: “Wahhdatul-wugiûd” (l'unità dell'esistenza, cioè l'identità della creazione col Creatore). Qui è il panteismo quale domma definitivo, religioso e filosofico, e che noi non accettiamo. L'altra è il monoteismo vivente: l'unità nella pluralità e la pluralità nell'unità. [...] La differenza tra il monoteismo ch'è vivente e quello ch'è morto è la stessa ch'esiste tra la luce bianca del sole ed una macchia di gesso, bianca anch'essa; soltanto, l'una contiene tutti i colori e l'altra non ne ha alcuno»²⁷.

Tuttavia, nei suoi articoli vi erano delle concezioni ed affermazioni che lasciano perplessi. Ad esempio, in un articolo della fine del 1907²⁸, Agelii, avendo ritrovato dei manoscritti inediti del *Sommo Maestro*, volle comunicare la sua scoperta al pubblico, scrisse:

25 Anche se, a dire il vero, nel caso di Ibn ‘Arabî le pubblicazioni in italiano, quanto a numero, sono del tutto irrilevanti; diremo dunque che la terminologia orientalista non si distanzia molto da quella da essa sviluppata per l'ambito teologico-filosofico islamico.

26 *Il Convito*, 1907, n. 3-4, p. 92.

27 *Ibidem*, pp. 101-2.

28 *Il Convito*, (n. ?), p. 195, non sono riuscito a reperire il numero della rivista, ma è probabile che sia uno degli ultimi mesi del 1907.

⋮

«Ibn Arabi evolucionista. Egli, nelle sue più importanti opere d'occultismo e di simbolismo, dice testualmente: «... Le cose create si combinano fra di loro; il loro abbassarsi consistè nel loro elevarsi, e l'elevarsi nell'abbassarsi. I minerali si trasformarono in piante, le piante in animali, gli animali nel genere umano e questo in minerali. Tutto fu moltiplicato con tutto, la forza si manifestò con l'azione...» Ecco l'espressione più semplice della teoria dell'evoluzione e della circolazione della materia. E fu emessa or sono sette secoli e solo ai nostri giorni, questo secolo di Saturno, fu sviluppata ampiamente da qualche sommo naturalista, Darwin fra i primi. Ora ò appunto parlando di Saturno, del suo ufficio e delle sue influenze, che il gran maestro ha detto quelle parole profonde che abbiamo riportato».

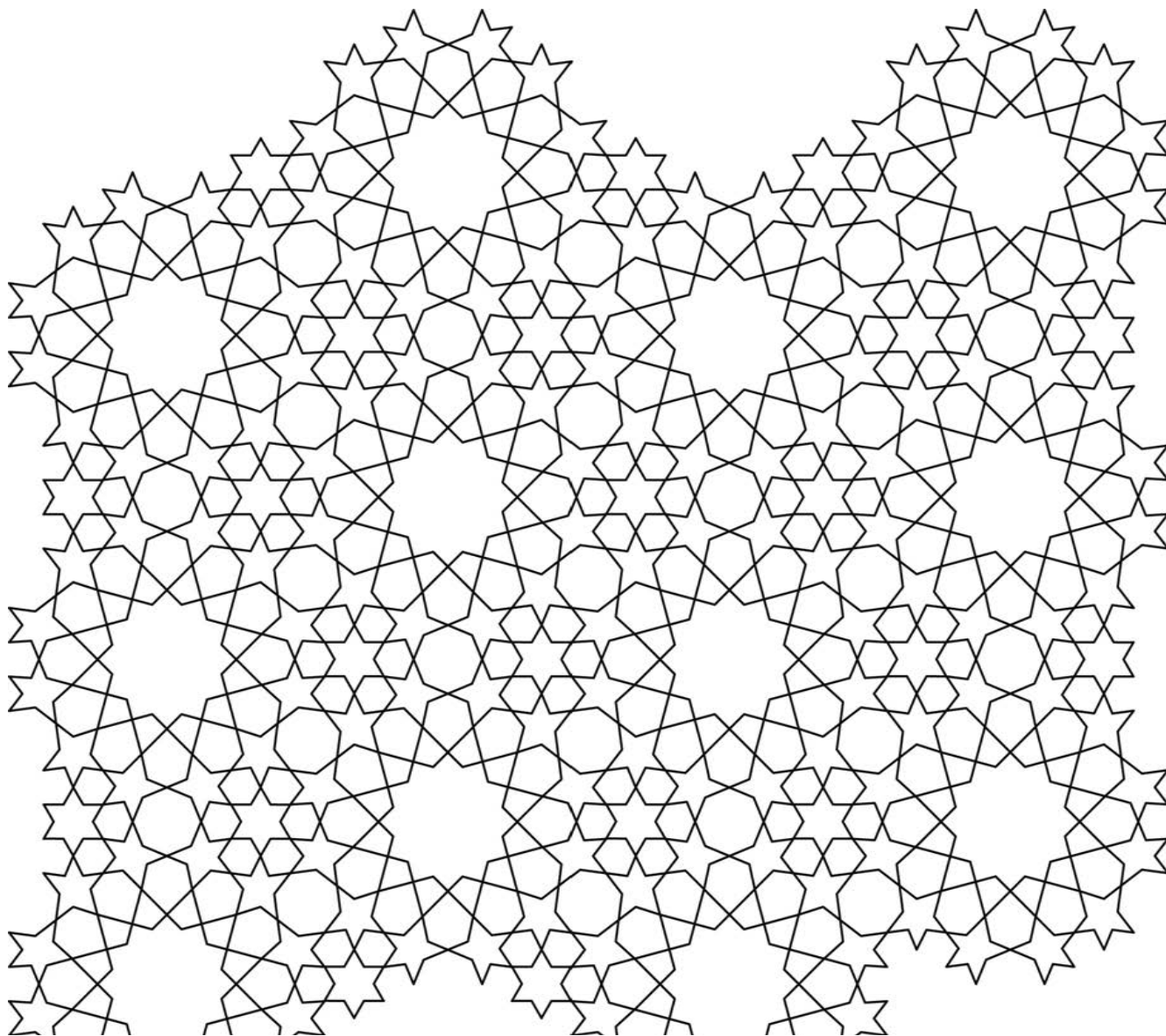
Queste affermazioni non devono tuttavia stupire più di tanto, data la formazione eclettica di Agelii. Sempre nel 1907, il pittore svedese curò il testo arabo e la traduzione italiana (parziale, poiché la pubblicazione de "Il Convito" s'interruppe in quell'anno) del trattato *al-Sayr wa-l-sulūk ilā malik al-mulūk* di Qāsim ibn Ṣalāḥ al-Dīn al-Ḥānī di Aleppo (1619-1697), tradotto da Agelii "Il progredire verso il Re dei Re"²⁹.

29 *Il Convito*, 1907, n.1, pp. 11 e ss.; n. 2, pp. 53 e ss.; n. 3-4, pp. 79, n. 5-6, pp. 143 e ss. Per informazioni sul trattato, si veda D. Giordani, *Le metamorfosi dell'anima e gli stadi della vita spirituale*, pp. 117-134.

EL FENÓMENO DEL ESPEJO COMO REFLEJO DEL JARDÍN CELESTE EN LA MEZQUITA REAL DE ISFAHÁN

Antoni Gonzalo Carbó

Universidad de Barcelona



(*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; Cor. = Corán; DIIFI = Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien (de recherche), Teherán; EJMEL = Edebiyât: The Journal of Middle Eastern Literatures; IFRI = Institut Français de Recherche en Iran, Teherán; París; Fuş. = Ibn al-'Arabî, *Fuşûş al-hikam*, ed. crítica 'A. 'A. 'Affîfî, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1346/1946; Fut. = Ibn al-'Arabî, *al-Futûhât al-makkiyya*, El Cairo 1329/1911; reimpr. Beirut: Dâr al-Şâdir, s.d.; JMIAS = Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, Oxford; per. = persa.

ISFAHĀN: DE LA CIUDAD DE LOS SENTIDOS A LA CIUDAD «IMAGINAL»

Louis Massignon habla del «Paraíso de los cuatro ríos que confluyen en el centro en el interior de un recinto cuadrado muy alto, en un espejo que debía ser objeto de la contemplación». Henry Corbin se inclina también a ello desvelando un «espejo que a través las palingenesias, refleja todavía el paisaje de gloria descrito por la cosmogonía mazdea de la mañana de los mundos: el concepto mismo del Jardín celeste, del paraíso». Ambos ven Irán con el ojo del jardín-paraíso¹. Quizás hay en esta comunidad de visión una realidad más profunda que sobrepasa a ambos, pero de la cual son en cierto modo lo depositarios. Quizás esta realidad es el alma de Irán, esta substancia mágica que los antiguos iraníes veían con el ojo del alma (*ġān chašm*)².

1 Sobre el jardín simbólico en el islam, sobre el jardín persa como reflejo del Paraíso, como microcosmo de la cultura medieval irania o como mundo imaginal, véanse: M. Alemi, «Chahar bagh», *Environmental design* (Roma), 1 (1986), pp. 38-45; N. Ardalan, «The Paradise Garden Paradigm», en S. J. al-Dīn Āshtiyānī et al. (ed.), *Consciousness & Reality: Studies in Memory of Tōshihiko Izutsu*, Leiden: E. J. Brill, pp. 112-9, esp. p. 112; N. Ardalan; L. Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1973, pp. 34-5, 68 [trad. cast.: N. Ardalan; L. Bakhtiar, *El sentido de la Unidad: la tradición sufi en la arquitectura persa*, trad. C. Varona Narvi3n, Madrid: Siruela, 2007]; J. Brookes, *Gardens of Paradise: The History and Design of the Great Islamic Gardens*, Londres: Weidenfeld and Nicolson; Nueva York: New Amsterdam Books, 1987; E. Clark, *The art of the Islamic garden*, Ramsbury: Crowood, 2004; P. Hobhouse; E. Hunningher (ed.); J. Harpur (fotogr.), *Gardens of Persia*, Londres: Cassell Illustrated, 2003; Y. Ishaghpour, *La miniature persane. Les couleurs de la lumi2re: le miroir et le jardin*, Par3s: Farrago, 1999; Sh. Katouzian, «The sense of place in Persian gardens», *Environmental design* (Roma), 2 (1986), pp. 42-47; M. Khansari; M. R. Moghtader; M. Yavari, *The Persian Garden: Echoes of Paradise*, Washington: Mage Publishers, 1998; J. Lehrman, *Earthly Paradise: Garden and Courtyard in Islam*, Berkeley, CA: University of California Press, 1980; E. B. MacDougall; R. Ettinghausen (ed.), *The Islamic Garden*, Washington, DC: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1976; E. B. Moynihan, *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*, Nueva York: George Braziller, Inc., 1979; Y. Porter (texto); A. Th3venart (fotogr.), *Palais et jardins de Perse*, Par3s: Flammarion, 2002; D. F. Ruggles, *Gardens, landscape, and vision in the palaces of Islamic Spain*, University Park: Pennsylvania University Press, 2000 ; id., *Islamic gardens and landscapes*, Filadelfia: University of Pennsylvania, 2008; V. Sackville-West, «Los jardines persas», en A. J. Arberry (ed.), *El legado de Persia*, Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1967, pp. 407-57; H. Stierlin, *Ispahan, Image du Paradis*, Lausana; Par3s: La Biblioth2que des Arts, 1976; M. E. Subtelny, *Le monde est un jardin. Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran m3di3val*, Par3s: Association pour l'Avancement des 2tudes Iraniennes, 2002; N. M. Titley, *Plants and Gardens in Persian, Mughal and Turkish Art*, Londres: British Library, 1979; D. N. Wilber, *Persian Gardens and Garden Pavilions*, Rutland, VT; Tokio: Charles E. Tuttle Co., 1962. Sobre el sentido aleg3rico del jard3n en la literatura persa véanse: C.-H. de Fouch3cour, *La description de la nature dans la po3sie lyrique persane du XI^e si2cle. Inventaire et analyse des th2mes*, Par3s: Klincksieck, 1969; W. L. Hanaway, Jr., «Paradise on Earth: The Terrestrial Garden in Persian Literature», en MacDougall; Ettinghausen (ed.), *The Islamic Garden, o.c.*, pp. 41-67; J. S. Meisami, «Allegorical Techniques in the Ghazals of H3f3z», *EJMEEL*, 4 (1979), pp. 1-40; id., «The World's Pleasance: H3f3z's Allegorical Gardens», *Comparative Criticism*, 5 (1983), pp. 153-85; id., «Allegorical Gardens in the Persian Poetic Tradition: Nez3m3, R3m3, H3f3z», *International Journal of Middle East Studies*, 17 (1985), pp. 229-60; id., «The Body as a Garden: Nature and Sexuality in Persian Poetry». *EJMEEL*, 6:2 (1995), pp. 245-74; id., *Structure and Meaning In Medieval Arabic and Persian Poetry*, Londres; Nueva York: RoutledgeCurzon, 2003, pp. 355 ss. et passim.; A. Schimmel, «The Celestial Garden in Islam», en MacDougall; Ettinghausen (ed.), *The Islamic Garden, o.c.*, pp. 11-39.

2 Cf. el pref. de D. Shayegan a R. Grousset; L. Massignon; H. Mass3 (dir.), *L'3me de l'Iran*, 2^a ed. aument., Par3s: Albin Michel, 1990 [1951], p. 24.

Para comprender el sentido que el *mundo intermedio* (*barzahī*) de la Imaginación creadora (*ḥayāl*)³ tiene en la mística islámica⁴, podemos recurrir a la significación simbólica de la arquitectura persa⁵. Algunas de las páginas que Henry Corbin ha consagrado a la bella ciudad de Isfahān muestran hasta qué punto él era sensible a la belleza del paisaje y del arte persas:

«Más de treinta años atrás, para el viajero que venía del sur por la ruta de Šīrāz, en un brusco viraje situado aún en la colina, Isfahān ofrecía a menudo la “visión de esmeralda” de sus jardines, sus “paraísos”, de la cual emergían solas las cúpulas mismas verdeantes de sus mezquitas y de sus *madrāsah*»⁶.

El oasis de Isfahān, la «ciudad azul», parece tipificar para nuestro autor el reflejo sensible de las ciudades míticas de esmeralda, a las que el viajero accede cuando ha alcanzado la montaña de Qāf. Henry Corbin habla tanto de la «visión de esmeralda» como del «fenómeno del espejo» que aparece en el espacio vacío de los nichos finamente rebajados de la cámara de música del palacio de ‘Ālī Qāpū en Isfahān (principios del s. XVII)⁷. Corbin le comentó a Daryush Shayegan de dichos nichos:

«Esto es el fenómeno del espejo, si acercas la mano a este vacío no tocas la forma, pues *la imagen no está ahí*, está en otra parte... en otra parte [...] quién sabe, quizás en ciudades maravillosas que se hallan a ambos lados de la montaña mágica, en el octavo clima: allí donde todos los cuerpos permanecen en suspensión semejantes a estas siluetas que ves flotando aquí»⁸.

3 Cf., S. H. Bashier, *Ibn al-‘Arabī’s Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany: State University of New York Press, 2005.

4 ‘A. ‘Afīfī, en su Com. a los de *Fuṣ*, de Ibn al-‘Arabī [ed. crítica de A. ‘Afīfī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1346/1946], define el «mundo de las Imágenes» (*‘ālam al-mītāl*) como «un mundo realmente existente en que se hallan las formas de las cosas de un modo que oscila entre la “delicadeza” y la “tosquedad”, o sea entre la pura espiritualidad y la pura materialidad». Las formas sensibles se vuelven espirituales en el mundo de la «materia inmaterial», según la clásica definición que nos da H. Corbin: «[...] entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (el universo de las Inteligencias querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las Figuras-arquetipos, los cuerpos sutiles, la «materia inmaterial»; mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y el sensible, universo intermedio “en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual” [...]». Cf. H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Barcelona: Destino, 1993, p. 14.

5 Sobre el sentido de la unidad en el arte iraní, cf. Ardalan; Bakhtiar, *The Sense of Unity, o.c.*; L. Bakhtiar, *Sufi, Expression of the Mystic Quest*, reimpr., Londres: Avon Publishers of Brad; Thames and Hudson, 1997 [1976].

6 H. Corbin, «Les cités emblématiques», prefacio al libro de Stierlin, *Ispahan, Image du Paradis, o.c.*, p. 5.

7 H. Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, reimpr., 4 t., París: Gallimard, 1971-1972, t. I, p. XXI.

8 *Apud* D. Shayegan, «L’homme à la lampe magique», en S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teherán: McGill University, Tehran Branch; Tehran University; The Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, p. 31; *id.*, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l’Islam iranien*, París: La Différence, 1990, pp. 23-4. (La cursiva es mía).

Pensadores como Šihāb al-Dīn Yaḥyà Suhrawardī conciben un cosmos entre el mundo corpóreo (*‘ālam-i barzah*) y el mundo angélico (*‘ālam-i qahria*), un mundo de formas e «imágenes suspendidas» (*muṭul mu‘allaqa*) o de «formas puras» (*ašhāb al-muḡarrada*)⁹, como la imagen en el espejo, que no pertenecen ni se adecuan al ente material, sino que este último es el lugar donde se manifiestan. En este sentido, Suhrawardī afirma en su *Libro de la Sabiduría oriental*:

«La verdad es que las formas que vemos en los espejos, al igual que las Formas imaginales (*suwar ḥayāliyya*), no están materialmente impresas, ni en el espejo ni en la imaginación. No, son “cuerpos en suspenso” (*mu‘allaqa*) [...]. Tienen, por supuesto, lugares de aparición o lugares epifánicos (*mazāhir*), pero no están materialmente contenidos en ellos. El espejo es, desde luego, el lugar de aparición de las formas que vemos en el espejo, pero estas formas están a su vez “en suspenso”; no se encuentran en él ni como algo material en un lugar del espacio, ni como un accidente en su sustrato. La Imaginación activa (*phantasis; taḥayyul*) es el lugar de aparición de las formas de la imaginación representativa (*ḥayāl*), pero estas mismas formas están “en suspenso”»¹⁰.

Este «mundo imaginal» constituye un «istmo» (*barzah*), un entre-dos o mundo intermedio entre lo material y lo espiritual, entre lo sensible y lo inteligible puro, entre el mundo de los cuerpos y el mundo de los espíritus: entre la geografía terrestre y la topografía espiritual, entre la ciudad de los sentidos que es Isfahān y la ciudad mítica de Hūrqualyā, Tierra-límite «mediana y mediadora» entre la belleza sensible de los azulejos y la luz verde brillante de la percepción visionaria. Corbin veía en la topografía de Irán la forma terrestre y sensible del *mundus imaginalis*. El oasis de Isfahān, la «ciudad azul», parece tipificar para nuestro autor el reflejo sensible de la ciudades míticas de esmeralda, a las que el viajero accede cuando ha alcanzado la montaña de Qāf:

«Hace todavía una treintena de años, al viajero que venía del sur por la ruta de Šīrāz, en un brusco viraje situado aún en la colina, Isfahān ofrecía a menudo la “visión de esmeralda” de sus jardines, sus “paraísos”, de donde emergían, singulares, las propias cúpulas verdeantes de sus mezquitas y de sus *madrasah*»¹¹.

9 Cf. M. A. Razavi, «The Significance of the Suhrawardī’s Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination», en L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publ., 1993, pp. 259-83; *id.*, *Suhrawardī and the School of Illumination*, Londres: Curzon, 1997, cap. 4: «Philosophical Sufism», pp. 78-120, esp. pp. 86-9.

10 Suhrawardī, *Le Livre de la Sagesse Orientale (Kitāb ḥikmat al-išrāq)*, trad. y nn. de H. Corbin; intr. de Ch. Jambet, Lagrasse: Verdier, 1986 [1952], § 225, p. 199. Véase a su vez § 244, p. 213, § 247, p. 215. Cf. H. Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī’s “Ḥikmat al-Išrāq”*, Brown University Judaic Studies Series 97, Atlanta: Scholars Press, 1990.

11 Corbin, «Les cités emblématiques», *o.c.*, p. 5.

Isfahān es para Corbin una *ciudad emblemática*: «Ir a Isfahān será ir a la Mezquita Real como lugar de encuentro entre el universo *imaginal* de Hūrqalyā, la más elevada de las “ciudades de esmeralda”, y la maravilla arquitectónica percibida por los sentidos. Será también reencontrarse con la obra de los filósofos *isrāqīyyūn* cuya metafísica de la Imaginación permite este encuentro, puesto que ella nos abre al intermundo, intermediario entre lo inteligible puro y lo sensible»¹².

EL ESTANQUE COMO ESPEJO DE LO INTELIGIBLE

Henry Corbin escribe que:

«La comparación a la cual recurren regularmente nuestros autores es el modo de aparición y de subsistencia de las Imágenes “suspendidas” en un espejo. La sustancia material del espejo, metal o mineral, no es la sustancia de la imagen, una sustancia cuya imagen sería un accidente. Ella es simplemente el “lugar de su aparición”»¹³. En el *Corpus Hermeticum* podemos leer que «el cosmos sensible (*aisthétou*) se refleja en el inteligible (*noêtou*), y el inteligible en el sensible»¹⁴.

La Imaginación activa es el *espejo* por excelencia, el lugar epifánico de las Imágenes del mundo arquetipo. El fenómeno del espejo, que está en el núcleo de la arquitectura persa de las mezquitas, funda igualmente la metafísica de la *Imagen* profesada por toda una línea de filósofos visionarios¹⁵. Hay también un vínculo interior entre las diferentes formas de la visión irania del mundo, una *Gestalt* de la cual se traza la epifanía tanto en la arquitectura como en el espacio cualitativo de las miniaturas. El concepto del espacio que determina la estructura de la mezquita iraní asegura la función esencial del Templo:

«Es un *espejo de agua* que refleja a la vez la cúpula celeste que es la verdadera bóveda del *templum* y los azulejos policromados que recubren las superficies.

12 *Ib.*, p. 10. Sobre el sentido espiritual de esta ciudad véase también *En Islam iranién, o.c.*, t. IV, pp. 9 ss.

13 H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, París: Flammarion, 1983, p. 18.

14 *Corpus Hermeticum*, XVII. Se sugiere que uno ve las formas incorpóreas en los cuerpos del mismo modo que se ven las imágenes incorpóreas en los espejos. Para la analogía del espejo en Platón, véase *Sofista* 239d. Entre las diversas nociones del reflejo y la transfiguración véase 2 Cor 3:18, Flp 2:6-8, 3:21.

15 Cf. O. Grabar, «Isfahan as a Mirror of Persian Architecture», en R. Ettinghausen; E. Yarshater (eds.), *Highlights of Persian Art*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1979, pp. 213-41. Véase a su vez O. Grabar, *The great mosque of Isfahan*, Londres: I. B. Tauris, 1990.

⋮

[...] Todas sus imágenes son apariciones en un espejo, en la superficie espejeante de una pared o de la hoja de un libro»¹⁶.

Como ya he dicho hace un momento, Corbin era extremadamente sensible a la topografía de Irán, él veía en ella la forma terrestre y sensible del *mundus imaginalis*. Esto muestra lo que él mismo afirma de la mística de Rūzbihān Baqlī, que «es una metafísica que no se expresa en conceptos; se expresa esencialmente en *imágenes* [...] El pensamiento y las percepciones de Rūzbihān son esencialmente los de lo *imaginal* [...]»¹⁷.

El núcleo de este problema metafísico de la imagen especular se puede introducir a partir de un ejemplo extraído de la estética espiritual. El cosmos se estructura en una serie gradual de Presencias o Descensos que se corresponden con los diversos niveles de los seres y representan la relación entre Creador y criatura (*Ḥaqq* y *ḥalq*). Cada Presencia (*ḥadra*) o planos del ser a partir de la Ipseidad divina es la imagen y la correspondencia (*miṭāl*), el reflejo y el espejo de la inmediatamente superior, de tal modo que cada plano reproduce o imita, a la manera de un espejo y según su estructura específica, lo que existe en el inmediatamente superior. De este modo, todo lo que existe en el mundo sensible (*‘ālam al-mulk, nāsūt*) es un reflejo, una tipificación o modelo (*miṭāl*) de lo que existe en el Mundo de los Espíritus (*‘ālam al-arwāḥ*), y así sucesivamente hasta remontarnos a los primeros reflejos de la Esencia divina (*al-dāt*), por lo que todo lo que se manifiesta ante los sentidos, es uno de los rostros (*waǧḥ*) de Dios, es decir, de los Nombres divinos.

Es lo que proponen el plano del jardín iraní tradicional (*bāgh*) y el patio (*hayāt*) de la mezquita. La aplicación arquitectónica del concepto de jardín refleja el «sentido de lugar» (*ma’kān*), viéndose el jardín como un espacio definido que abarca dentro de sí mismo un reflejo total del cosmos¹⁸. Como exponente representativo podemos tomar el plano del estanque del extenso patio rectangular de cuatro *īwān*-es y arcadas de cerámica policromada de la mezquita del Šāh (*masǧid-i Šāh*), así como el patio central de la madrasa Chahār Bāgh (*madrāseh-i mādar-i Šāh*), ambas en la ciudad de Isfahān. El estanque-espejo de Darb Yalon en la ciudad de Kāšān (en la provincia de Isfahān) es otro ejemplo del sentido simbólico de la superficie del agua del estanque verde esmeralda reflejando la Misericordia divina (*rahma*).

16 Corbin, «Les cités emblématiques», *o.c.*, p. 6.

17 H. Corbin (ed. per. e intr.), *Commentaire sur les paradoxes des Soufis (Šarḥ-e Šathīyāt)*, Teherán; París: Adrien-Maisonneuve (Bibl. Iranienne, n° 12), 1966, pp. 3-4.

18 El «sentido de lugar» (*ma’kān*) del jardín iraní tradicional (*bāgh*) y del estanque es el paradigma del jardín del Paraíso, cuyos planos se conciben como un *mandala*, como un reflejo total del cosmos. Cf. Ardalan; Bakhtiar, *The Sense of Unity*, pp. 34-5, 68; N. Ardalan, «The Paradise Garden Paradigm», en S. J. al-Dīn Āshtiyānī; H. Matsubara; T. Iwami; A. Matsumoto (eds.), *Consciousness & Reality: Studies in Memory of Tōshihiko Izutsu*, Leiden: E. J. Brill, 2000 [1998], pp. 112-9, esp. p. 112.

Para entender el fenómeno del *espejo*¹⁹ se pueden poner dos ejemplos. El primero de ellos es el de los azulejos del *īwān* oeste (s. XIII) de la Mezquita del Viernes (*mašǧid-i ġāmi'*), de época selyúcida (s. XI), que al reflejarse en el estanque polilobulado del patio adquieren un color verde: la ciudad *azul* de Isfahān transfigurada en la ciudad *verde* de Hūrqalyā. El segundo ejemplo es el del *īwān* occidental de la Mezquita Real (construida entre 1611 y 1629) reflectándose en el estanque del patio central²⁰. En este último caso, la estructura de la mezquita polarizada por la doble axialidad del plano cruciforme presenta súbitamente un eje vertical, pasando por el centro del estanque y uniendo la tierra con el cielo por medio de la superficie del agua. El elemento vertical de la cruz está formado por el *īwān* mismo prolongado por su reflejo, mientras que el brazo horizontal de la cruz, de la misma anchura, está claramente dibujado por los dos niveles de arcadas laterales que se miran, ellas también, en el agua. Las cuatro direcciones cardinales (norte, sur, este, oeste) están indicadas por los cuatro *īwān*-es que forman la planta cruciforme horizontal. El estanque-espejo introduce en cambio la dimensión vertical del nadir al cenit. Para el observador, este sistema de referencia espacial que son los ejes cruzados forma un todo, combinando la imagen real y la imagen virtual del reflejo. El estanque central impide al observador poder acceder al centro del patio. Pero ¿qué pasa cuando nos situamos en el eje de uno de los cuatro *īwān*-es? Nosotros lo contemplamos al mismo tiempo que su imagen invertida en el estanque. La bóveda celeste que se mira en el agua se transforma súbitamente en una esfera en el centro de la cual se halla el observador, percibiéndose a sí mismo en el corazón de la estructura ortogonal construida. Él *es* el centro de un espacio sin arriba ni abajo; él está en el hogar de una visión calidoscópica que simboliza el infinito de la creación. Esta imagen invertida es el resultado de la imagen virtual en el nivel de una catóptrica mística. Hacer pasar la imagen de la virtualidad a la realidad es realizar la operación misma que para los metafísicos de la Escuela de Suhrawardī significa la penetración en el *mundus imaginalis* (*ʿālam al-mitāl*), el “octavo clima” o mundo intermedio entre el mundo de la Idea pura y el mundo de la percepción sensible.

En el texto hermético de la *Tabula smaragdina*, cuya versión más antigua accesible en árabe se remonta al siglo VI, y que recoge el alquimista šīʿī Ġābir ibn Ḥayyān en el siglo VIII, discípulo ferviente del VI imām, Ġaʿfar al-Šādiq, se halla la noción de espacio sin dirección y de microcosmo a imagen del macrocosmo que el reflejo del estanque muestra:

«En verdad, ciertamente y sin duda: Lo de abajo es igual a lo de arriba, y lo de arriba igual a lo de abajo, para obrar los milagros de una cosa única»²¹.

19 Stierlin, *Ispahan, Image du Paradis, o.c.*, pp. 76-9, 176-8.

20 H. Stierlin ha sabido fotografiar y comentar este efecto en su libro *Ispahan, Image du Paradis, o.c.*, pp. 28-9, 41-3, 97-9, 112-3, 154-5. Véanse a su vez, del mismo autor: *Iran des bâtisseurs: 2500 ans d'architecture*, Ginebra: Sigma, 1971; *Arte islámico: la influencia de la arquitectura persa desde Isfahán al Tāj Mahal*, Barcelona: Librería Universitaria de Barcelona, 2003.

21 J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg: Carl Winter, 1926, I-II, p. 158.

En el patio-sala infinito de la Mezquita Real, suspendido en la eternidad de un espacio de pura luz, las seis direcciones del espacio convergen como en un crisol en el que se mezclan la realidad y la virtualidad. Es al centro a donde remiten las grandes cavidades de los *īwān*-es; es en él donde se condensa el espacio. Este centro es *el lugar* por excelencia: espacio trascendental, imagen de lo divino.

El fenómeno del espejo nos permite concebir la dimensión integral de una cosa o de un edificio situado en el espacio de este mundo, puesto que nos lleva a comprender la dimensión espiritual, la Imagen metafísica que precede y modela toda percepción empírica:

«Ver las cosas en el espejo, es según la expresión de uno de nuestros šayḥs iraníes “ver las cosas en Hūrḡalyā”, la más elevada de las ciudades místicas del *mundus imaginalis* u octavo clima. El espejo no hace sino mostrarnos la vía para penetrar en Hūrḡalyā. Fascinante es aquí la imagen del *īwān* oeste de la Mezquita Real iluminada por el sol naciente y mirándose en las aguas del estanque central»²².

Henry Corbin, hablando de la «aparición de los Invisibles», escribe:

«Es una búsqueda que se corresponde con lo que nos propone el plano del agua central del jardín (“paraíso”) iraní tradicional, o bien el de la mezquita, por ejemplo el plano del agua central del vasto recinto de la Mezquita Real en Isfahān. El agua espejeante unifica la imagen de las inmensas superficies de loza azul esmaltada (*kašī*) que la rodean; por la noche, le sucede una reunión de estrellas. Sumergirse en el estanque para “tocar” la imagen sería tan vano como romper el espejo. La superficie espejeante es el lugar de aparición (*mazhar*), pero la imagen no está *allí*»²³.

Encontramos aquí de nuevo dos nociones fundamentales de toda la gnosis islámica, las nociones de *mazhar* y de *mazhariyya*: forma de manifestación (la del espejo) y función epifánica de esta forma.

En apariencia, la superficie del estanque refleja tanto el cielo como el brillo iridiscente de los azulejos, en tanto que espejo de las formas del mundo sensible, de la inmanencia (*tašbīḥ*); pero al mismo tiempo el agua, con su leve movimiento, los unifica como epifanía del mundo manifestado²⁴. Uno de los primeros místicos del islam, Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), hombre docto que echó los cimientos de la «ciencia de los corazones» (*‘ilm al-qulūb*), compara el mundo en su relación con Dios con el reflejo

22 Corbin, «Les cités emblématiques», *o.c.*, p. 7.

23 Corbin, *En Islam iraníen*, *o.c.*, t. I, pp. XXI-XXII.

24 El estanque del pabellón central, cuando se contempla dentro de la totalidad del patio, está configurado según la antigua iconografía de recapitulación del paraíso. Ese color de tonalidades en general azules, con su decoración de arabescos y frisos epigráficos, transforma la mezquita en *paraíso* por su belleza misma.

que el sol proyecta en un plano de agua. Todo lo que podemos percibir de este reflejo proviene de su imagen original, pero ésta es independiente de su imagen reflejada e infinitamente superior a ésta. En el sufismo el agua es la gnosis, el corazón del fiel es su recipiente; el corazón (ár. *qalb*, per. *dil*) es la sede y la facultad de la gnosis o intuición mística (*ma'rifā*), pues el corazón-espejo del místico es el receptáculo (*qābil*) o «lugar de manifestación» (*mazhar*) de la divina Realidad (*al-Ḥaqq*), la trascendencia (*tanzīh*)²⁵ de lo Absoluto. Rūmī afirma en este sentido: «nosotros éramos lisos y puros como el agua»²⁶. La superficie del agua une así lo trascendente (*tanzīh*) con lo inmanente (*tašbīh*)²⁷, en un entredós que es el de la imaginación creadora, el de las «imágenes suspendidas».

Para llegar a esta Tierra de Hūrqaḷyā, la Tierra de las ciudades de esmeralda, se ha de producir una verdadera alquimia espiritual, consistente en ocultar lo aparente y manifestar lo oculto. A la Obra alquímica se la denomina también el «Espejo de los Sabios» (*mir'āt al-ḥukamā'*): «De la Obra del Elixir (*'amal al-iḥsār*)», escribe el Šayḥ Aḥmad Aḥsā'ī, «los Sabios han hecho un *espejo* en el que contemplan todas las cosas de este mundo, tanto si se trata de una realidad concreta (*'ayn*) como de una realidad mental (*ma'nā*). La resurrección de los cuerpos aparece en este espejo como una analogía de la resurrección de los espíritus»²⁸. Depositario de esta gran tradición mística, el Šayḥ Abū l-Qāsim Ḥān Ibrāhīmī (Sarkār Āgā), quinto sucesor del Šayḥ Ahmad, añade a propósito de esto:

«Respecto a la manera en que las almas hacen su entrada en este mundo, hay que compararla con la forma en que hace su aparición la imagen de la persona humana en el espejo que la refleja, e incluso con la luz del sol que, desde lo alto del cielo, cae sobre el espejo o la superficie de un agua tranquila. Ni la materia ni la forma de esta imagen que ves en el espejo proceden de la sustancia mineral de éste. No, esta imagen posee independientemente su propia materia y su propia forma, y así como éstas no proceden de la sustancia mineral del espejo, tampoco forman parte

25 El mundo imaginal media entre el *tanzīh* (lit. «alejamiento», «trascendencia», lo incomparable, la abstracción; fig. «carencia en Dios de atributos humanos») y el *tašbīh* (lit. «comparación, equiparación», la inmanencia, el antropomorfismo, semejanza, lo figural; fig. «alegoría, metáfora»). El único conocimiento posible de Dios, que favorecería su representación, consiste en maridar en un movimiento de oscilación el *tanzīh* y el *tašbīh*, la trascendencia y el antropomorfismo, la abstracción y lo figural. (*Fuṣ.*, p. 69). El escenario que acoge la experiencia de la visión en tanto que presencia (*ḥaḍrat al-baṣar*) está también claramente gobernado por la polaridad de *tanzīh/tašbīh*. Cf. A. Meddeb, «L'icône mentale. Interdit de représentation et iconophilie en Islam: la question du figural et de l'abstraction telle qu'elle fut pensée par Ibn 'Arabī (1165-1240)», en A. Meddeb (dir.), *Le paradoxe des représentations du divin*, París: *Dédale en Méditerranée*, n^{os} 1 & 2, Maisonneuve & Larose, otoño de 1995.

26 Rūmī, *Mathnawī*, I:687.

27 Cf. Ardalan; Bakhtiar, *The Sense of Unity*, o.c., pp. 34-5 y 106; Ardalan, «The Paradise Garden Paradigm», o.c., p. 119.

28 *Hikma 'aršīyya*, p. 165. *Apud* H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*, Madrid: Siruela, 1996 [1961], p. 122.

de él de cualquier modo, ya que no tienen con esta última ni mezcla ni interferencia. Esta imagen tiene su propia existencia autónoma, fue creada aparte. Si el espejo está ahí, la imagen se proyecta en él y se “refleja”. Si no está, no por ello deja de existir en sí misma y para sí misma; subsiste en su propio mundo, con su propia materia y su propia forma»²⁹.

En el agua del estanque se refleja el gran *iwān* interior que da acceso, más allá del patio, a la cámara del *mihṛāb*, y que tiene, él mismo, la forma de un magno nicho de oración: prefigura el *mihṛāb* sin duda alguna, pero a su vez adquiere un sentido ontológico como símbolo del nicho interior del «corazón» sutil³⁰. El azul del cielo y el *iwān* espejean en el agua: el mundo de las imágenes y el mundo sensible se confunden en el espejo del estanque. El plano del suelo (*taḥt*) une así lo de arriba (*ʿuluwī*) con lo de abajo (*sufṭī*), el *ʿālam al-mitāl* (*mundus imaginalis*) con *al-mulk* (el «reino») o mundo visible (*ʿālam al-ṣahāda*), convirtiéndose así en un símbolo profundo de la gnosis islámica³¹. Se trata de una «Imagen unitiva» o *mediadora* entre el mundo de las puras realidades espirituales del universo del Misterio (*lāhūt*) y el mundo visible y sensible (*nāsūt*) que –según la teosofía de Suhrawardī y de Ibn al-ʿArabī– hay que situar en la «presencia» o «dignidad imaginativa» (*ḥadrat al-ḥayāl* o *ḥadrat al-mitāl*), el mundo de las imágenes del *malakūt* inferior³². La superficie especular del agua es el lugar epifánico (*mazhar*), el receptáculo de las teofanías (*taḡalliyāt*), la forma epifánica de la presencia divina (*ḥadra*) en el cosmos, tanto en lo referente al conjunto del mundo exterior cuanto respecto al mundo interior –la gruta

29 Texto extraído de *Tanzīh al-awliyāʾ*, Kirmān 1367/1948, pregunta 58, pp. 702-26; incluido en Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, o.c., p. 266.

30 El *iwān* o pórtico bajo el cual el sufi medita simboliza la vía (*ṭarīqa*), o el espacio de tránsito entre el mundo temporal y el mundo espiritual. Cf. Bakhtiar, *Sufi*, o.c., p. 79. «En cierto sentido, el *mihṛāb* es la puerta de lo invisible, y el *iwān* que se levanta frente a él es su faz, mientras que el pórtico de la mezquita compendia todo el santuario, pues la función de éste es precisamente la de puerta del más allá.» T. Burckhardt, *El arte del Islam: Lenguaje y significado*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1988 [1976], p. 120.

31 Cf. Ardalan; Bakhtiar, *The Sense of Unity*, o.c., p. 35.

32 Véase S. Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam. An Architectural Reading of Mystical Ideas*, Albany: State University of New York Press, 2005. Este fascinante estudio interdisciplinario revela las conexiones entre la arquitectura, la cosmología y el misticismo. Samer Akkach demuestra cómo el espacio ordenado en la arquitectura islámica premoderna refleja lo trascendente y lo sublime. El libro ofrece muchas traducciones nuevas, un número de fuentes inéditas y varias ilustraciones. Haciendo referencia a una amplia gama de textos místicos, y con especial énfasis en la obra del gran maestro sufi Ibn al-ʿArabī, Akkach introduce una noción de sensibilidad espacial que está conformada por las concepciones religiosas del tiempo y del espacio. Las creencias religiosas sobre el cosmos, la geografía, el cuerpo humano y las formas construidas son respaldadas por una consistente sensibilidad espacial anclada en el geocentrismo medieval. Dentro de este universo geoméricamente definido y ordenado, nada se encuentra en aislamiento o ambigüedad; todo está interrelacionado y cuidadosamente posicionado en una intrincada jerarquía. A través de la cartografía detallada de este intrincado orden, este estudio muestra la importancia de este modo de ver el mundo para quienes vivieron en la época islámica premoderna y cómo las ideas cosmológicas se hicieron manifiestas en los edificios y espacios de la vida cotidiana.

sagrada del corazón. Pero la imagen no se halla *allí*³³, pues si bien las formas aparecen en los espejos, no *están* sin embargo en ellos³⁴: las imágenes vistas en los espejos, que no son ni objetos ni ideas abstractas, cumplen dicha función mediadora o simbólica.

Lo que nosotros llamamos *physis* y lo físico no es más que el reflejo del mundo del Alma. Un filósofo y teósofo contemporáneo de los monumentos safávidas que nos interesan, Muḥsin Fayḍ Kāšānī (m. 1091/1680), confirma la existencia de tales interpretaciones en el siglo XVII. Nuestro autor escribe que en este mundo de imágenes arquetípicas:

«[...] *Los Espíritus toman cuerpo y los cuerpos se espiritualizan* a través de ese mundo y en ese mundo de las Formas imaginales. [...] Más aún, la aparición de las figuras en los espejos o en cualquier otra materia capaz de reflejar, un agua limpia por ejemplo, se lleva cabo asimismo en ese mundo intermedio, ya que todas las figuras que reflejan los espejos pertenecen también a ese mundo. Es más, todas las formas y figuras inmanentes a nuestra Imaginación activa, tanto si se trata de un sueño como de un estado de vigilia, se ven en ese mundo intermedio, ya que estas formas y figuras son contiguas a ese *mundus imaginalis*; reciben su luz como si fueran lucernas y rejas a través de las cuales penetra el rayo de luz en una morada»³⁵.

El plano espejeante del estanque expresa la teofanía (*tağallī*) en sus múltiples modalidades. Ibn al-‘Arabī contemplaba también el proceso de despliegue de la Multiplicidad a partir de la Unicidad como una sucesión ininterrumpida y perpetua de teofanías (*tağalliyāt*) que se renuevan continuamente. Pues el agua que tiene el color de la copa que la contiene, o bien la gota –que es la fluctuación del corazón del hombre– en el Océano –la eterna quietud de la Existencia de Dios (*wuğūd*)– son símbolos de la mística del reflejo, imágenes del hombre como espejo epifánico de lo Invisible. El agua límpida del estanque situado frente al mausoleo de Ni‘matullāh Walī refleja los fenómenos múltiples de la existencia y los

33 Cf. Corbin, *En Islam iranién, o.c.*, t. I, pp. XXI-XXII.

34 Según Ibn al-‘Arabī, cuando se ve una imagen reflejada en un espejo, en ver el cuerpo del espejo no ves el reflejo: «Lo mismo acontece con el espejo en nuestra realidad más inmediata: cuando ves una imagen reflejada en él, no ves el espejo aunque sepas a ciencia cierta que no distingues esa imagen, o tu imagen, más que sobre la superficie de su cuerpo. Allāh te brinda esta alegoría para su *tajallī* desde la Identidad, para que aquél al que Él mismo se ofrece, sepa que no Le ha visto. No hay otro ejemplo más próximo y explícito que el de la visión del espejo y el reflejo. Intenta esforzarte, cuando veas una imagen reflejada en un espejo, en ver el cuerpo del espejo: no lo verás nunca en absoluto. [...] La imagen visible se sitúa entre la vista del que mira y el cuerpo del espejo, interponiéndose: hasta ahí llega su conocimiento. [...] No ambiciones más ni te agobies intentando escalar por encima de este escalón, pues ahí no está Él en absoluto, y después no queda más que la nada en su estado de pura simplicidad.» *Fuṣ.*, cap. sobre Šīth (Seth). Cf. *Los engarces de la sabiduría (Fuṣūṣ al-ḥikam)*, trad. de A. M. Maanán, Madrid: Hiperión, 1991, pp. 19-20; Corbin, *La imaginación creadora*, p. 253.

35 Tomado de *Kalimāt maknūna (Palabras mantenidas en secreto)*, Bombay 1296 H., cap. XXXI, pp. 69-72; Teherán 1316 H., pp. 68-70; incluido en Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste, o.c.*, pp. 202-3.

unifica en el plano del agua como una única imagen-tapiz: símbolo de la «unicidad de la existencia». Como poeta, Ni‘matullāh Walī canta, de forma incansable y bajo mil formas, la mística del reflejo como manifestación del Uno (*al-aḥad*), pues más allá de los colores y formas reflejadas en el agua está el cielo abierto que los diluye como imagen de la Unicidad divina.

El espejo, espacio vacío revitalizado únicamente por medio de la luz, es la dimensión ulterior en que toman vida las formas del mundo en el espacio imaginario intermedio, *barzahī*, en toda su pureza y en su dimensión intemporal y trascendente. El espejo es capaz de recibir el universo entero de las formas permaneciendo siempre idéntico a sí mismo. La utopía del sufismo se nos ofrece, por tanto, como la superficie pulida en la que se encarna la pureza absoluta de todas las formas posibles en la frontera entre la divinidad y la naturaleza. Equivale, aunque limitado por su pasividad, a la función del alma y de la Imaginación (*ḥayāl*) y la luz que las ilumina, donde se comprende y se percibe la infinita unidad y variedad simultáneas existentes entre las formas del mundo y el Verdadero (*al-Ḥaqq*).

La superficie del estanque de la mezquita representa *la fusión de lo sensible y lo inteligible* en el puro espacio del *mundus imaginis* (*‘ālam al-miṭāl*): es simultáneamente materia inmaterial e incorporeidad corporizada en cuerpo sutil. Sólo en relación a esta capacidad *visionaria* del alma (por medio del sueño visionario, la meditación contemplativa «imaginadora»...) se puede entender el fenómeno del espejo. Lo que el hombre espiritual ve ante sí es la proyección del mundo imaginal (*‘ālam al-miṭāl*), el mundo del *malakūt* (el mundo del Alma y de las almas), sobre el mundo sensible (*‘ālam ḥissī*), el «reino» (*mulk*) de las cosas materiales: i.e. la aparición de las Formas imaginales (*suwar miṭāliyya*) que la función imaginadora del órgano sutil del alma es capaz de percibir manifestándose como siluetas o sombras en la belleza de las Formas sensibles (*suwar ḥissīyya*) del propio santuario (la bóveda, el estanque, los reflejos del agua...). El mundo del *barzah* (pantalla, límite, intervalo, intermundo)³⁶, mundo que tiene su existencia en sí mismo, constituye así el *límite* que las separa y que al mismo tiempo las une³⁷. Gracias a su situación mediana y mediadora entre el *ḡabarūt*, el mundo de las puras Inteligencias o mundo inteligible puro (*‘ālam ‘aqlī*) y el mundo sensible (*‘ālam ḥissī*), la consciencia imaginativa del gnóstico recibe a través del *malakūt* las manifestaciones del mundo divino.

Más allá de la imagen sensible está la Imagen en su realidad *absoluta*, es decir, *liberada*, separada, del espejo sensible en el que se refleja; esta imagen *real* se percibe por medio del *sensorium* del ojo interior o visión interior, la visión del corazón:

«Esto quiere decir que del mismo modo que la sustancia material y la forma del espejo no son ni la materia ni la forma de la Imagen que se refleja en él y se percibe en él, sino tan sólo el lugar privilegiado en el que

36 *Al-barzah*, «el istmo», es el universo observado entre los mundos de entidades sin forma (*ma‘ānī*) y el mundo de los cuerpos. Cf. Ibn al-‘Arabī, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, en *Rasā’il*; versión ampliada en *Fut.* II: 128-134. Véase a su vez Dā’ūd Qaysarī, *Comentario de los Fus. de Ibn al-‘Arabī*, Bombay, 1299.

37 Cf. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, o.c., pp. 9 ss., 103 ss.

se epifaniza esta Imagen, así también las materias sensibles no son más que el vehículo (*markab*), o mejor aún, el lugar epifánico (*mazhar*) para las formas que produce la actividad absoluta del alma. Considerar que el espejo constituye la sustancia y la consistencia de las Imágenes que aparecen en él sería un grave error. El espejo puede cambiar de lugar, puede romperse, pero las formas del alma, al no ser inherentes ni consustanciales al espejo, siguen subsistiendo»³⁸.

Pero el espejo por excelencia es el propio corazón esmerilado del gnóstico. Según el conocido pasaje de los *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn al-‘Arabī:

*«Aquél a quien Él se epifaniza no ve nada más que su propia forma en el espejo de la Realidad divina (al-Haqq); no ve la Realidad divina y no puede verla, aunque sepa que es en Ella donde ha percibido su propia forma [...]. Él (Dios) es, pues, tu espejo donde te contemplas; y tú eres Su espejo donde Él contempla Sus Nombres»*³⁹.

La bóveda invertida de la mezquita, reflejada sobre el plano del agua, simboliza el nicho espejeante de luz que es el propio espejo del corazón (*mir‘āt al-qalb*), receptáculo de la manifestación divina en el que se cumple que *Dios es tu espejo donde te contemplas*. Utilizando el simbolismo del espejo, validado por un hadiz: el hombre es un espejo donde aparece el reflejo invertido de la Realidad divina (*Haqq*). Lo que es *bāṭin* («oculto») en Dios, es *zāhir* («aparente») en el hombre. Por ello Ibn al-‘Arabī afirma con fuerza en las *Futūḥāt*:

*«¡Tú eres Su reflejo invertido! ¡Tú eres Su corazón y Él es tu corazón!
(Fa-anta maqlūbu-hu! Fa-anta qalbu-hu! Wā-huwa qalbu-ka!)»*⁴⁰

38 H. Corbin, *Cuerpo espiritual...*, p. 106.

39 *Fuṣ*. I, pp. 61 ss.; *Fut*. I:163; IV:2. Véase M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage: Ibn Arabī, le Livre et la Loi*, París: Seuil, 1992, pp. 61-2.

40 *puḍ* M. Chodkiewicz, «El Corán en la obra de Ibn ‘Arabī», en A. Carmona González (ed.), *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Arabī)*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, pp. 137-8. La idea del hombre (*al-insān al-kāmil*) como espejo de Dios y de Dios como espejo del hombre está desarrollada en el primer y en el segundo de los capítulos de los *Fuṣūṣ* (véase en particular I: 53 y 61 ss.). Está igualmente evocada en las *Futūḥāt* (I: 163; IV: 430, etc.).

Según Ibn al-‘Arabī, cuando el velo (*hiğāb*) se alza⁴¹, en el estado de desvelamiento (*kaşf*)⁴², el corazón del gnóstico es como un espejo en el que se refleja la forma microcómica del Ser divino⁴³:

«[...] Gracias a la Imaginación activa, el corazón del gnóstico proyecta lo que se encuentra reflejado en él (aquello de lo que él es espejo), y el objeto sobre el que así concentra su fuerza creadora, su meditación imaginadora, hace su *aparición* en tanto realidad exterior, extramental. [...] Si el corazón es el espejo en el que el Ser divino manifiesta su forma según la capacidad de ese corazón, la Imagen que éste proyecta es, a su vez, la exteriorización, la “objetivación” de esa Imagen. Ahí encontramos la confirmación de que el corazón del gnóstico es el “ojo” por el que Dios se revela a sí mismo»⁴⁴. El Amado está oculto por la fuerza y la abundancia de su propia revelación. Todo lo que existe es pues a la vez espejo y velo de Su Rostro.

LA «CÚPULA MINIADA» AZUL

Analizando la gama de los nombres de color, Louis Massignon afirmaba que éstos son generalmente de origen persa: «[...] Tenemos la palabra “azur” que viene de *lāğward* [...]; en cuanto al color azul es el triunfo de la belleza irania puesto que tenemos no sé cuántos azules. La gama de azules en las bóvedas, en las cúpulas y en los casimires es verdaderamente admirable, especialmente en la época del Šayḥ Bedran y de Sultaniyé. Desde el siglo IX, en Bagdad, el vocabulario técnico de los árabes empleaba *asmāngūnī*, es decir, color del cielo, para designar el azul claro»⁴⁵. Se ha dicho que «el

41 Según Ibn al-‘Arabī, aunque los pecadores alcanzarán la felicidad en el Fuego, un factor sigue diferenciando su felicidad de la de los habitantes del Jardín: siempre habrá un velo (*maḥğūb*) entre ellos y Dios, mientras que a los dichosos del Jardín se les concederá una visión (*ru’ya*) de Él. De aquí que el Šayḥ pueda escribir: «El otro mundo tiene dos moradas: la visión y el velo» (*Fut.* II 335:18). «El fin es la dicha, y ha sido alcanzada con el velo, pero ¿Dicha para quién? ¿Cómo puede compararse la dicha de la visión de Dios con la dicha del velo? *Pues en ese día un velo a todos les impide ver a su Señor* (83:15).» (*Fut.* III 119:7).

42 El significado literal de la palabra *kaşf* es desaparecer o caer el velo. En la terminología sufi se refiere al descubrimiento de las realidades espirituales y las verdades invisibles y ocultas más allá del velo. Para Rūzbihān Baqlī Šīrāzī: «*Kaşf* es el desvelamiento de lo que está velado a la comprensión intelectual». *Mukāşafa* es el «descubrimiento» o aparición de lo que está detrás del velo. Rūzbihān piensa que cuando el Velo se ha vuelto espejo, la prueba ha sido superada. Cf. Rūzbihān, *Commentaire sur les paradoxes des soufis (Sharḥ-e Shathīyāt)*, p. 557.

43 Sobre el motivo del espejo en la obra de Ibn al-‘Arabī véanse: S. Hakim, «Unity of Being in Ibn ‘Arabī: A Humanist Perspective», *JMIAS* 36, (2004), pp. 25-7; J. W. Morris, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabī’s Meccan Illuminations*, Louisville, KY: Fons Vitae, 2005, s.v. «mirror».

44 Sobre el motivo del espejo en la obra de Ibn al-‘Arabī véanse: S. Hakim, «Unity of Being in Ibn ‘Arabī: A Humanist Perspective», *JMIAS* 36, (2004), pp. 25-7; J. W. Morris, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ‘Arabī’s Meccan Illuminations*, Louisville, KY: Fons Vitae, 2005, s.v. «mirror».

45 L. Massignon, «Valeur culturelle internationale de la coopération des penseurs Iraniens du Moyen Âge à

arte del encaje de ladrillo (en Irán) debe su reaparición al entusiasmo mesiánico del šīismo de los doce imāmes»⁴⁶. Aunque esta afirmación parece algo excesiva a primera vista, no obstante hay que recordar aquí que los autores árabes en el siglo X citan ejemplos de edificios con cúpulas de color verde o turquesa en Bagdad y de Bujara, lo que puede indicar que se trata de lugares de culto šīies, pues como se sabe el verde es el color de los ‘Alīes (descendientes de ‘Alī y de Fāṭima, entre los cuales se encuentran los imāmes šīies). El principal objeto de devoción en un mausoleo šīí es el *sandūq*, la lápida sepulcral, verdadero altar adornado con inscripciones. Para los fieles, el contacto con esta lápida significa una posibilidad de curación en este mundo y una garantía de salvación en el otro. Los más antiguos revestimientos de azulejos se hallan en los *sandūq*-s de ciertos mausoleos de los imāmes, como el de Fāṭima, la hermana de ‘Alī al-Riḍā, el VIII imām, sito en la ciudad santa de Qumm, cuyos colores son plateado, azul y marrón, pero las inscripciones están hechas con letras de oro; o bien el mausoleo del propio imām al-Riḍā, que se encuentra en Mašhad, que está adornado también con un bello revestimiento de azulejos azul y oro.

Una tradición afirma que la tierra de Irán es el país «color del cielo» (per. *āsmān-gūn*), color celeste, puesto que con las primeras luces del día los azulejos de sus santuarios –de color turquesa (*firuze’i*)⁴⁷, azul celeste lapislázuli (*lāğward-i ābgīnīh*)⁴⁸ u otra piedra azul–, se confunde en las alturas con el azul del cielo. Esta idea de la luz matinal nos hace pensar en la *aurora consurgens* de la sabiduría oriental de Suhrawardī. Así lo constató Henry Corbin ante el mencionado santuario de Fāṭima:

«Quizás se presentará el secreto de la ciudad de Qumm si con los primeros resplandores del sol matinal se ha podido contemplar la inmensa fachada del prestigioso santuario, levantando con seguridad el azulejo de su revestimiento cuyo azul profundo se confunde en las alturas con el azul del cielo. Entonces, te viene a la memoria la calificación de la tierra de Irán como país “color del cielo” (*āsmān-gūn*)»⁴⁹.

En los poemas épicos de Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār (m. 618/1221), el gran poeta sufí, son recurrentes los diálogos entre el Océano sin fondo y el peregrino, es decir, el alma que alcanza el océano de su ego, lugar donde el alma y Dios finalmente se han unido. En *El Libro de la prueba* (*Muṣībat-nāma*) el océano se desencadena, lanza olas y espuma, y es todo entero fuego y sangre. En la obra de ‘Aṭṭār el viajero

.....
 l’essor de la civilisation arabe» (1951), incluido en *Opera minora, o.c.*, t. I, p. 544.

46 Véase A. Mazaheri, *Los tesoros de Persia*, Ginebra: Skira; Destino, 1970, pp. 221 ss.

47 En realidad, los colores azul y turquesa, que son los propios de los *mīhrab*-s y los *sandūq*-s, como de los revestimientos de las cúpulas enteras, tienen un valor de talismán: es el «arquetipo de la Vida», tal como los caracteriza C. G. Jung (cf. *Les Métamorphoses de l’Âme et ses Symboles*, Ginebra, 1953).

48 Cf. Y. Porter, *Peinture et arts du livre. Essai sur la littérature technique indo-persane*, París; Teherán: IFRI; Peeters, 1992, pp. 86-92. Sobre el simbolismo del color en la arquitectura islámica véase M. Barry, *Faïences d’azur*, París: Imprimerie nationale, 1995.

49 Corbin, *En Islam iranien, o.c.*, t. IV, p. 125.

encuentra el océano en él mismo y llega al punto en el que la vía hacia Dios se detiene, donde comienza el viaje en Dios. En estos diálogos aparece la referencia al simbolismo del sufí vestido de azul cuyo corazón está lleno de perlas. ‘Aṭṭār sabe que la gota necesita años antes de convertirse en perla límpida en el fondo del océano, que tormentos sin fin le esperan en la vía:

«El peregrino llegó ante el Océano sin fondo y dijo: “¡Oh tú, ebrio muerto de pasión por Él! Las olas de tu amor se han desencadenado; tu ardor y tu deseo vacilan de un extremo a otro. ¡Has bebido agua y no obstante estás sediento, chorreas agua y sin embargo tienes los labios secos! ¡Toda esta agua absorbida no te basta; si hiciera falta, contendrías más! ¡En audacia eres inextinguible; sé magnánimo puesto que tú eres el que lo arriesga todo! Sufí vestido de azul, tú eres también amante y tu corazón está lleno de perlas. ¡Ah, si no hubiera en ti esta efervescencia, tú serías en azulados un diamante cortado como la espada! ¡Sufí vestido de zafiro, joyero, borbotea, pues en tu espuma se multiplican las perlas! ¡Tú te embriagas de fervor y lo que buscas, lo tienes! ¡Mira mis ojos, nubes de lágrimas de sangre; muéstrame una señal del Incognoscible, por pequeña que sea!»⁵⁰

Esta idea de los vestidos de azul va asociada a los sufíes que caminan en la difícil vía hacia el Océano divino, tal como ‘Aṭṭār explica en otro bello poema épico, *El lenguaje de los pájaros (Mantiq al-tayr)*:

«Un observador de las cosas espirituales fue junto al Océano y le preguntó por qué iba vestido de azul; el porqué de la ropa de duelo y por qué borbotaba sin fuego.

El Océano dio esta respuesta a este hombre de espíritu atento:

“Estoy conmovido a causa de la separación de mi amigo. Como que, debido a mi insuficiencia, yo no soy digno de él, me he puesto ropas azules como muestra de la tristeza que siento. En mi turbación mis labios se han secado, y a causa del fuego de mi amor experimento esta agitación similar a la ebullición. Si pudiera encontrar una gota de su agua celeste del Kawṭar⁵¹, yo gozaría en su puerta de la vida eterna. Sin esta gota que busco moriría de deseo con los miles de individuos que perecen día y noche en su vía»⁵².

50 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Le Livre de l'épreuve (Muṣibat-nāma)*, trad. del per. de I. de Gastines, París: Fayard, 1981, cap. XX, p. 159. Sobre el sufí vestido de azul véase a su vez el cap. XIII. Cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Attār*, 2ª ed., Leiden: E. J. Brill, 1978 [1955], pp. 514-5.

51 Fuente o río de abundancia del paraíso. Alusión a Cor. 20:12.

52 Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, *Mantic Uttair ou Le langage des oiseaux (Mantiq al-tayr)*, trad. del per. de M. Garcin de Tassy, Plan de la Tour (Var): Éditions d'Aujourd'hui, 1975, cap. X, p. 54.

El gran maestro kubrawí Nağm al-Dīn al-Kubrā (m. 618/1221), en su tratado en persa titulado en árabe *Ādāb al-ṣūfiyya* (*Las buenas maneras de los sufíes*)⁵³, explica la costumbre de cambiar el color «litúrgico» del manto místico en función de los progresos de la vía espiritual. Según afirma en su *diarium spirituale*, titulado *Fawā'ih al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl* (*Las eclosiones de la Belleza y los perfumes de la Majestad*)⁵⁴, el color azul oscuro (*kabūd*) o violeta es el color del alma sensual, símbolo del yo inferior (*al-nafs al-ammāra*), la *sombra* que impide ver tu testigo celestial. En *Las buenas maneras de los sufíes* sostiene que el manto de color negro y azul es el signo de la victoria sobre el alma carnal, el símbolo de la mortificación⁵⁵. Por ello la indumentaria sufi de este color (*murakka'a*), conforme a la significación del color azul en la obra de al-Kubrā y al-Simnānī, simboliza las primeras etapas de la vida mística⁵⁶; la

53 Nağm al-Dīn Kubrā, *Ādāb al-ṣūfiyya*, ed. de M. Qāsimī, Teherán: Kitābfurūṣi-yi Zawwār, 1363/1984. Véase la traducción en Najm al-Dīn Kubrā, *La pratique du soufisme: quatorze petits traités*, trad. del ár. y del per. y pres. de P. Ballanfat, Nîmes: Éditions de l'Éclat, 2002, pp. 147-64.

54 F. Meier (ed. en ár. y coment.), *Die Fawā'ih al-jamāl wa-fawātiḥ al-jalāl des Najm ad-dīn al-Kubrā*. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr., Wiesbaden: Franz Steiner, 1957; trad. franc.: Najm al-Dīn Kubrā, *Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté*, trad. del ár. y pres. P. Ballanfat, Nîmes: Éditions de l'Éclat, 2001.

55 *Las buenas maneras de los sufíes*, § 9. Al-Kubrā afirma en su tratado *Los consejos para la élite* (*Naṣīḥa al-ḥawāṣṣ*), ms. Shehit Ali 2800, fols. 41a-47a, § 8: «A consecuencia de ello este vestido azul o rayado es el vestido de la humildad y del servicio, y quienquiera que lo lleve recibe la bendición. Y estos vestidos rayados el Amado los ha verdaderamente amado. Y también se da el hecho de que como estos vestidos se han convertido en la manera de vestir de los virtuosos, se los cuenta entre numerosas obras según la regla de la costumbre y del hábito.» Incluido en *La pratique du soufisme, o.c.*, p. 236. Véase también el *Libro de los buenos usos del itinerario hacia la presencia...* (*Kitāb ādāb al-sulūk ilā ḥadra mālik al-mulk wa-malik al-mulūk*), ms. Bibl. Malek de Teherán, n° 4034, § 3, incluido en *ib.*, p. 263.

56 De ahí que en estas cofradías se reciba la investidura del hábito hecho de harapos (*ḥirqa*) del mismo color que las luces coloreadas visualizadas, propias del grado místico que el derviche ha alcanzado. Se les llama hombres «vestidos de azul» (per. *kabūd-puṣān*), para indicar así los primeros grados de avance espiritual que el místico ha logrado. *Kabūd-puṣān* es en persa una denominación corriente de los sufíes que se refiere a su costumbre de llevar ropas de color azul; se han dado diversas explicaciones de este uso. La *ḥirqa* era habitualmente de color azul oscuro. Era práctica para el viajero puesto que en este color la suciedad no era fácilmente visible, y al mismo tiempo era el color del duelo y de la pobreza mística. Aquí, la utilización de vestiduras azules adquiere un significado preciso, que se ajusta a un simbolismo general del color de la ropa. Conforme al significado del color azul (tanto en Nağm Kubrā como en Simnānī), el uso de ropas de este color conviene a aquellos que están todavía en las primeras etapas de la vía mística. Así se comprende la ironía de Ḥāfiz respecto de aquellos sufíes que hacían del uso de ropas de este color una costumbre constante: ¿se trataría de personas que no habían superado nunca las etapas iniciales? Por el contrario, cuando el gran poeta místico de Šīrāz destacaba la posición de su maestro, el Šayḥ Maḥmūd 'Aṭṭār de Šīrāz, conocido con el sobrenombre de «maestro color de rosa» (per. *pīr-i gulrang*) con respecto a los «vestidos de azul», hace alusión a esta costumbre de cambiar el «color litúrgico» de la indumentaria personal en función de los progresos en la vía espiritual. Comparar el comentario turco de Sūdī (II.42) que expone el *ta'wīl* de este hemistiquio de Ḥāfiz: «Mi “maestro color de rosa” a los ojos de los que van vestidos de azul...». Véase Šams al-Dīn Md. Lāhīğī, *Mafātīḥ al-i-ğāz fi ṣarḥ-i Gulšan-i rāz*, ed. de K. Samī'ī, Teherán, 1337 h.s., p. 84 del pref. Para el color azul de la *muraqqa'a* llevada por los sufíes, véase O. Pretzl, «Die Streitschrift des Ghazālī gegen die Ibāhīya», Sitz. Ber. Bayr. Ak. d. Wiss. phil. hist. Abt. Jg. 7 (1933), p. 12 n.; T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Estocolmo, 1918, p. 298; Rūzbihān Baqlī Šīrāzī, *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (*Kitāb-e Abhar al-'āsiqīn*), ed., intr. y trad. del primer cap. M. Mo'in y H.

intención era mostrar que el sufi se había retirado del mundo y de lo que éste comportaba. Nağm al-Dīn Kubrā distingue dos categorías de color azul: *kabūd* (azul profundo) y *azraq* (azul cielo)⁵⁷.

Tras un combate espiritual que permite el triunfo sobre la psique inferior (*al-nafs al-ammāra*), se puede acceder a una etapa más elevada, una morada espiritual superior en la que por medio de la concentración de su energía espiritual (*himmā*) el místico accede a los mundos translunares, que nuestros autor indica por medio del porte de vestimentas de color azul celeste. Así pues el iniciado debe llevar la ropa del color correspondiente a su estado interior, afirmando que el manto azul color del cielo (*āsmān-gūn*) es la señal de que el adepto ha alcanzado el mundo superior por medio de la concentración visionaria o energía espiritual. No obstante,

«Si, por medio de la concentración visionaria, [el sufi] ha rebasado el mundo inferior y ha alcanzado el mundo superior, si *se ha convertido en el cielo* de la concentración visionaria y la estrella de la belleza, que se vista con el *manto azul*, que tiene el color del cielo. Si ha pasado por todas las etapas y moradas, si por cada una ha adquirido una parte, y si una eclosión de luz le ha iluminado a partir de las luces de los estados espirituales, que lleve un *vestido multicolor*⁵⁸»⁵⁹.

Corbin, Teherán; París: DIIFI; Adrien Maisonneuve, 1958, (Bibl. Iranienne, 8), p. 57 de la intr., n. 108; p. 62, l. 13 del texto; H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Madrid: Siruela, 2000, pp. 168-9, n. 123; *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohrawardī*, trad. del per. y del ár., pres. y nn. de H. Corbin, París: Fayard, 1976, *Āwāz-i parr-i Jibrā'il* (*El murmullo de las alas de Gabriel*), pp. 227, 257, n. 2; *Risāla fi hālat al-tufūliyya* (*La epístola sobre el estado de infancia*), pp. 406, 412, n. 44; *En islam iraníen, o.c.*, t. IV, pp. 342-3.

57 Cf. el texto de sus *Ādāb al-murīdīn*, citado por F. Meier, *Fawā'ih*, p. 126, n. 7: se llevarán vestidos de color negro (*siyāh*) y azul (*kabūd*) cuando el combate espiritual haya permitido el triunfo sobre la psique inferior (*al-nafs al-ammāra*), como si se llevara luto por ésta. El significado no es pues el mismo que en el caso de Lāhīgī; no se trata aquí de la etapa superior en la que se habla de «luz negra». En una morada espiritual superior, aquella en la que por la concentración de su energía espiritual (*himmā*) el místico accede a los mundos translunares, Nağm al-Dīn Kubrā indica el uso de vestidos de color azul celeste. De todas maneras, es preciso tener en cuenta la escala simbólica de los colores, que puede variar, de un maestro al otro, o incluso, tal como se comprueba aquí con al-Kubrā, en obras diferentes de un mismo autor.

58 El manto *multicolor*, o para ser más precisos, «el manto de mil colores» (per. *hūrqa-yi hazār mīhī*), es el signo del santo realizado que ha atravesado todos los estados espirituales y ha sacado un provecho de ello. Sobre este punto véase el conjunto de textos kubrawíes reunidos por M. T. Dānishpazhūh, «Hūrqa-yi hazār mīhī», en M. Mohaghegh; H. Landolt (eds.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Teherán: Tehran University Publ.; McGill University Institute of Islamic Studies (Montreal), Teherán, 1971, pp. 147-90; véase también *Correspondance spirituelle échangée entre Nūroddīn Esfarāyenī (ob. 717/1317) et son disciple Ālāoddawleh Semnānī (ob. 736/1336)* (*Mukātabāt-i Ābd al-Rahmān Isfarāyinī bā 'Alā' al-Dawla-yi Simnānī*), ed., intr. y nn. de H. Landolt, Teherán; París: DIIFI; IFRI; A. Maisonneuve (Bibl. Iranienne, n.º 21), 1972, pp. 45-7; J. J. Elias, *The Throne Carrier of God. The Life and Thought of 'Alā' ad-dawla as-Simnānī*, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 41, n. 24.

59 Las buenas maneras de los sufíes, § 9. (La cursiva es mía).

A distancia y desde las alturas, las bellas cúpulas azul turquesa de Isfahān, de los santuarios de Māhān, Šīrāz o Mašhad, parecen el oasis verde de la Fuente de la Vida eterna sobre la tierra, el reflejo especular del mundo imaginal, de la Tierra paradisiaca. La mezquita representa pues un «superjardín» destinado a simbolizar materialmente el Paraíso (gr. *parádeisos*, per. *firdaws*)⁶⁰, en el Avesta *pairi-daēza*, según la descripción misma que dan del Edén las suras del Corán (55:46-76): «dos jardines... oscurísimos por lo frondoso de su vegetación» (55:62-64)⁶¹. Las concepciones iránias pre-islámicas confirman la importancia del color verde y le otorgan una significación muy determinada. Antaño, los partos habían introducido la bóveda y los sasánidas la cúpula. Eran cúpulas verdes, según nos informa el escritor al-Ġāhiz de Basora (m. en 868), pues para el iranio el verde era el color simbólico del cielo⁶². Las mezquitas de Bagdad y de Bujara, citadas por los autores árabes del siglo X, con sus cúpulas verdes, no serían más que los herederos. En cuanto a los edificios de Isfahān, construidos bajo Šāh ‘Abbās y sus sucesores safávidas, son los descendientes directos de esta venerable línea de monumentos consagrados al culto, en el mundo iranio. Según la arquitectura simbólica islámica, la cúpula (per. *gumbad*), como arquetipo de la bóveda celeste, constituye el *locus* del Trono divino (*al-‘ars*)⁶³. A su vez el patio de las mezquitas safávidas simboliza el Paraíso⁶⁴, según el versículo coránico (66:11): «¡Señor mío! ¡Constrúyeme, en el Paraíso, una casa junto a Ti!»⁶⁵.

60 Cf. Schimmel, «The Celestial Garden in Islam», *o.c.*, pp. 13-39.

61 Respecto al color verde, en Cor. 55:64, verdinegro se refiere a la coloración producto de un riego abundante.

62 Mazaheri, *Los tesoros de Persia*, *o.c.*, p. 172. «El artista iranio considera que el color no es el aspecto físico del objeto, como era el caso de los griegos, sino su atributo metafísico. [...] Para el iranio, el azul, el blanco, el verde y el rojo son respectivamente los símbolos del cielo, del huevo, del árbol y del fuego, y no sus atributos físicos, cualidades pasivas según Aristóteles.» *Ib.*, «Los colores de Persia», pp. 108-13, p. 108.

63 A propósito de la aleya 65:12: «*Dios es quien ha creado siete cielos y otras tantas tierras*», el 8º imām, ‘Alī al-Riḍā (203/817), enseña en un largo hadiz en el que hace referencia a las Tierras y Cielos en estado de Formas imaginales: «Esta tierra es la tierra [*malakūti*] del mundo de abajo, y los cielos del mundo inferior forman por encima de ella una cúpula. La segunda Tierra está por encima del cielo de este mundo inferior [es decir, por encima de la cúpula del mundo visible de los sentidos], y el segundo cielo forma por encima de ella una cúpula. La tercera Tierra está por encima del segundo cielo, y el tercer cielo forma por encima de ella una cúpula.» Y así de forma sucesiva hasta llegar a la séptima Tierra que está por encima del sexto cielo, mientras que el séptimo cielo (*kursī*, el *firmamento*) forma por encima de ella una cúpula. «Y el Trono de la Misericordia (*‘ars al-raḥma*) está por encima del séptimo cielo.» *Apud* H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París: Buchet/Chastel, 1981, p. 286.

64 «El Paraíso es una primavera eterna, un jardín siempre en flor, que refrescan aguas vivas; es también un estado definitivo e incorruptible como los minerales preciosos, el cristal y el oro. El arte persa y en especial la ornamentación de las mezquitas safávidas, consigue combinar ambas cualidades: la pureza de las líneas arquitectónicas, la perfecta geometría de las superficies abovedadas y la decoración con formas rectilíneas, expresan el estado cristalino; la primavera celestial brota en las flores estilizadas y en los colores frescos, ricos y suaves de los azulejos.» Burekhardt, *El arte del Islam*, *o.c.*, p. 45. Véase a su vez S. H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Ipswich (Suffolk): Golgonooza Press, 1987.

65 Cf. Cor. 38:49: «*Cierto, los piadosos tendrán un hermoso lugar (el Paraíso) de retorno (final)*». Sobre la imagen espiritual del Paraíso, cf. Ardalan, «The Paradise Garden Paradigm», *o.c.*, pp. 97-127.

⋮

«Como conclusión, se puede afirmar que la mezquita persa, con su patio que simboliza el jardín cerrado del Paraíso, sus cuatro *īwān*-es que son las grutas frescas donde el agua chorrea estalactitas como fuentes eternas de las que brotan los cuatro ríos del Edén, su bóveda celeste que, mirándose en las aguas inmemoriales del estanque purificador, forma una esfera cósmica que incluye el universo en su totalidad, y finalmente, su cúpula en forma de Árbol de la Vida, con ramajes densos que proyectan una sombra permanente y benéfica, sugiere las ciudades de la eternidad que describen las visiones místicas del Islam *šīʿī*.

Y esta sabia transfiguración del edificio de plegaria no ha sido posible sino gracias a la rica policromía de los azulejos. A ella y a su sinfonía de colores la mezquita persa debe el que se vista con la ropa de los símbolos inextinguibles que hacen de ella un análogo del Paraíso»⁶⁶.

Ciertamente cuando se contempla la belleza de los azulejos del mausoleo del sultán Öljeitü en Sultāniyyeh (erigido en 1304), los refinados alicatados del período tímúrida de la Mezquita Azul de Tabrīz (construida ca. 1460), así como la loza vidriada de las cúpulas safávidas de Isfahān, viene a la memoria una expresión que aparece con frecuencia en los versos de Ḥāfīz: per. *gunbad-i mīnā* o *dāʿira-yi mīnā*, «cúpula miniada», que significa la forma esférica del cielo y su color azul; *mīnā*, lit. «piedra azul; color verde; piedra similar al lapislázuli; alquimia; esmalte; cielo, la bóveda azul celeste...».

«Ayer, le planteé mi problema al anciano mago (*pīr-i mughān*)⁶⁷ que, gracias a su facultad contemplativa, supo resolver el enigma.

Le encontré alegre y riendo, con el cubilete en la mano, y en este espejo (*āyna*) [que refleja la belleza divina, el rostro del Bienamado] él contemplaba cien colores.

Le dije: este cubilete que permite ver el mundo, ¿cuándo te lo dio el sabio (Señor)? Él respondió: el día que él creó esta cúpula azur (*gunbad-i mīnā*)⁶⁸

66 Stierlin, *Ispahan, Image du Paradis, o.c.*, p. 186.

67 El mago (*mugh*) es el sacerdote de la antigua religión mazdea dualista de Irán. Para Ḥāfīz es el iniciado, el gnóstico, y también el iniciador.

68 Ḥāfīz, ed. de Qazwīnī-Ghanī, 142, 3-5. La pareja de este cubilete mágico es el espejo fabuloso del Alejandro mítico y coránico, que también revela los secretos de la creación, *ib.*, 5, 11. Véase J. Ch. Bürgel, «Le poète et la poésie dans l'œuvre de Hāfēz», en *Convegno internazionale sulla poesia di Hāfēz* (Roma, 30-31 marzo 1976), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1978, pp. 90-1.

Irán es la tierra en la que se produce el encuentro entre el Cielo y la Tierra: como en la topografía visionaria de la poesía de Ḥāfīz, en la que por medio de un espejo a dos niveles, lo sensible habla de lo suprasensible y lo suprasensible habla de lo sensible⁶⁹. Tanto el ojo del poeta como su corazón y su poesía se comparan con un espejo; la función de la poesía es pues vista en un contexto neoplatónico donde todo el universo está dividido en esferas ontológicas según un orden jerárquico, en el que cada una recibe la luz de las otras y ora la envuelve, ora la devela o la refleja como un espejo⁷⁰. La visión *imaginal* de la cúpula azur (*gunbad-i mīnā*) de Ḥāfīz tiene su expresión sensible en la cúpula de loza esmaltada que corona el bello mausoleo del gran maestro sufí Ni‘matullāh Walī Kirmānī, santuario situado en Māhān (al sur de Kirmān)⁷¹, oasis rodeado por la inmensidad del desierto; cúpula de color azul turquesa que se mezcla con el azul intenso del cielo. Si los mosaicos de ladrillo vidriado de este santuario safávida de Ni‘matullāh Walī (que data de 1436-1601 d.C.) representan el azul turquesa del cielo espiritual, la bella Mezquita Azul (*mašğid-i kabūd*) de Tabrīz (construida en 1465 d.C.), al noroeste de Irán, simboliza el azul lapislázuli del universo insondable.

69 Véase D. Shayegan, «La Topographie visionnaire de Hāfēz de Shīrāz», *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, 7, París: Berg International, 1981.

70 Véase la descripción detallada y brillante de esta estructura universal de luz en *Ḥikmat al-išrāq*, de Šihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī.

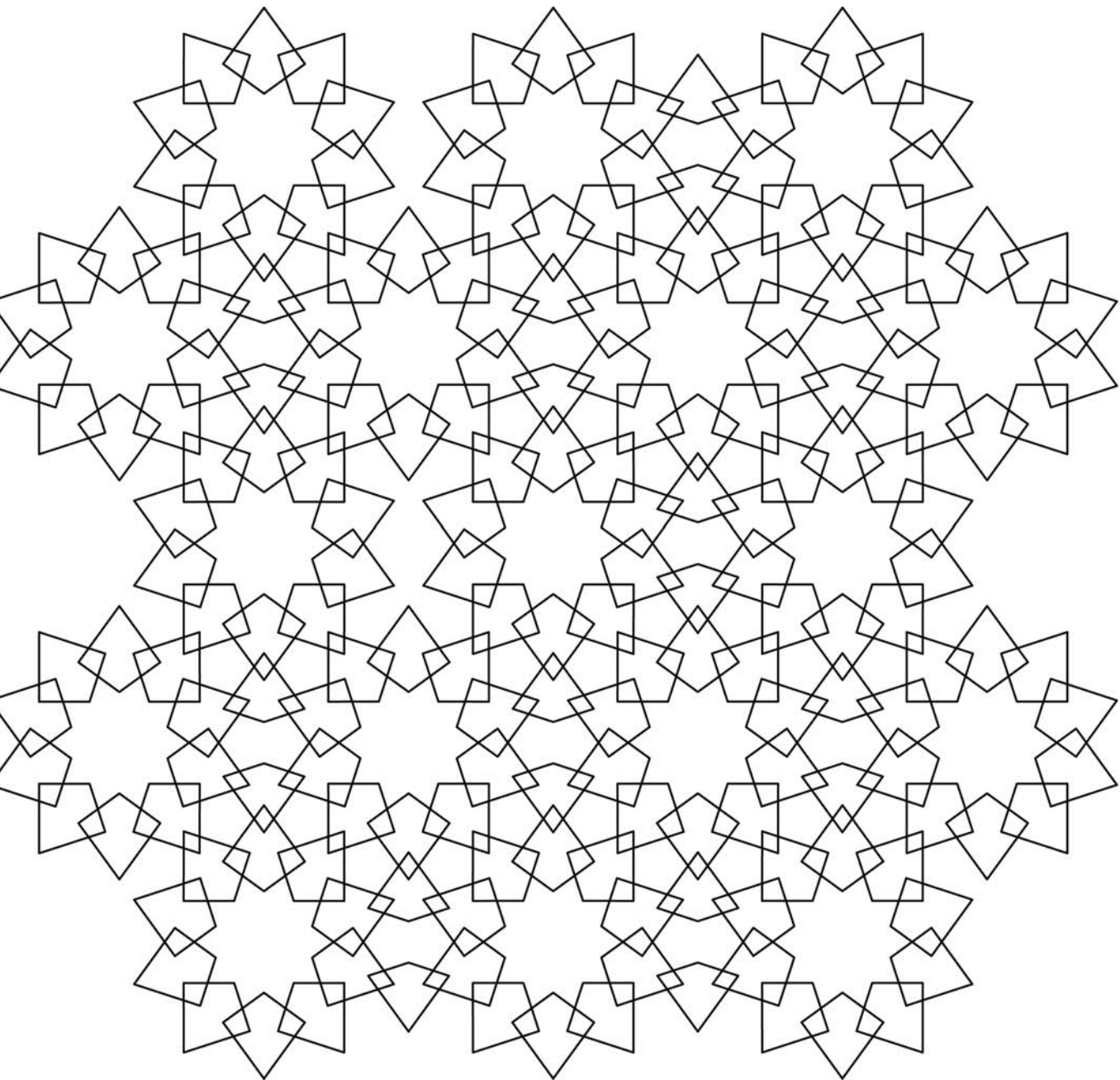
71 Cf. M. A. Amir-Moezzi, «Jamkarān et Māhān: deux pèlerinages insolites en Iran», en M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, París: Autrement, 1996, pp. 164-6.

.....

**RAMÓN LLULL: ARTE Y MÍSTICA.
IMÁGENES, MEMORIA Y DIGNIDADES**

(PARA UNA COMPARACIÓN ENTRE LAS MÍSTICAS DEL AMOR
DE IBN 'ARABĪ Y RAMÓN LLULL)

Francisco Martínez Albarracín



“¡Qué plenitud la de tu alegría en mí! ¡Qué descendimiento a mí el tuyo!
Señor de todos los cielos, si yo no existiera, ¿qué sería de tu amor?
Tú me tienes como compañero de tu tesoro; tus alegrías están jugando sin
parar en mi corazón y tu voluntad está siempre recreándose en mi vida.
Por eso tú, Rey de reyes, te has adornado tan hermosamente, enamorado
de mi corazón.
Por eso te pierdes de amor en el amor de tu amante. Y allí eres visto, en la
perfecta unión de los dos”.

(Rabindranat Tagore, *Gitanjali*, 56).

INTRODUCCIÓN: RAMÓN LLULL E IBN ‘ARABĪ

Estos versos inspirados de Tagore pretenden aludir a la experiencia mística, más precisamente, a su culminación. Para referirnos luego a la mística de Lulio, centro de su pensamiento y clave de su *Arte*, no vendrá mal recordar las palabras de San Agustín, ya anciano, en su comentario sobre San Juan. Digamos, en un paréntesis, algo bien conocido: la metafísica de Ramón Llull se nutre del agustinismo franciscano y del neoplatonismo aviceniano, como su *Arte* se alimenta de la lógica de Algacel. Pero es que el sufismo de éste último nos conduce a la relación inevitable con Ibn ‘Arabī: las concepciones acerca del amor de estos dos grandes maestros, Ibn ‘Arabī y Llull, confluyen, como sus dos centenarios¹, propiciando un delicioso diálogo de poesía, pensamiento y misticismo tremendamente sugerente.

Como decía, el anciano Agustín pronuncia estas conmovedoras palabras:

“¿Y que tengan los sentidos corporales sus deleites mientras se deja el alma vacía de placeres? Si el alma no tiene placeres propios de ella, ¿por qué está escrito: «El alma de los hombres esperará bajo la sombra de Tus alas; ellos se embriagarán con la plenitud de Tu casa; y del torrente de Tus placeres les darás de beber; porque en Ti está la fuente de vida y en Tu luz veremos la luz»? Dadme un hombre enamorado: él entenderá lo que digo. Dadme un hombre que anhele; dadme uno hambriento, dadme uno abandonado en este desierto, que esté sediento y suspire por el manantial del país eterno. Dadme ese hombre: él entenderá lo que digo. Pero si hablo a un hombre frío, no entenderá de qué estoy hablando”².

¹ Este texto fue presentado como conferencia al seminario *Ibn Arabi y Llull a la luz de la matemática y la física actuales*, celebrado en Madrid (octubre de 2015) y organizado por la UNED y MIAS-Latina, dentro de los actos organizados para conmemorar el 850 aniversario del nacimiento de Ibn ‘Arabī.

² Cf. *Trat. in Ioan.*, 26, 4.

.....

No es ninguna exageración decir que tal vez Ramón Llull sea el filósofo más grande de lengua latina (sin contar pues a Ibn ‘Arabī, Maimónides o tantos otros que se expresaron en árabe o hebreo) nacido en la Península. Desde luego, el de mayor proyección histórica³. Sin olvidar, claro, a Ortega y Gasset. Y también podemos acordarnos de Séneca, de Francisco Suárez o de María Zambrano (si me permiten una estimación personal). Tiene el mérito, además, de ser el primer pensador medieval que escribe una importante obra filosófica y teológica utilizando preferentemente la lengua vernácula.

Su filosofía es de inspiración claramente neoplatónica. Un neoplatonismo aviceniano y agustiniano donde están presentes, por ejemplo, Ricardo de San Víctor o San Buenaventura, pero también y muy significativamente los pensadores árabes. Los especialistas ya subrayaron, desde Asín Palacios a Miguel Cruz Hernández, la presencia de Algazel y de Ibn ‘Arabī (en general de la mística sufi) en la obra del pensador mallorquín.

Una obra de un pensamiento fuertemente impregnado de espíritu caballeresco, lo que también nos recuerda esa caballería espiritual tan característica en los autores sufíes. Al igual que Ibn ‘Arabī, fue un viajero infatigable y un autor tremendamente prolífico (alrededor de 300 obras). Pero las coincidencias con él no terminan aquí, como iremos viendo. Por citar sólo algunas: el punto de partida en una conversión muy especial; el valor que conceden a la poesía (son dos grandes poetas); su insistencia en la infinita generosidad de la misericordia divina (lo que le haría sospechoso de herejía para el inquisidor Nicolás de Eymerich); su búsqueda de concordia entre las religiones; la importancia de los Nombres divinos en la creación; la visión del alma como espejo de Dios; la concepción de los sentidos espirituales; el mundo como libro y revelación⁴; su consciencia de la inspiración; la metafísica de la unidad del Ser que no aniquila, sino que, al revés, da valor y sentido a lo múltiple e individual; el papel y la utilidad de la imaginación, bien que con diferencias; su sensibilidad y capacidad para el misterio; ... en fin, y en ello nos detendremos algo más al final de este escrito, la unidad de conocimiento y amor, puesto que el amor es centro y sentido de toda su cosmovisión y su mística.

Después de su revelación en el monte Randa, donde vio los fundamentos de su Arte, en Llull la contemplación se despliega en acción. Todo adquiere valor y sentido; el amor se traduce en coraje y a él sirven todas las potencias del alma. Parejo a un orden interior se manifiesta el orden cósmico. El mundo es un libro abierto que hay que interpretar y los seres, imágenes, vestigios, sombras del Ser necesario, puesto que en ellos se manifiestan en diversa medida sus Atributos y Dignidades. El mundo es el cálculo de Dios, quien es a un tiempo trascendente e inmanente. Ningún rastro de panteísmo en Llull, pero sí puede atisbarse un panenteísmo como en tantos otros autores espirituales afines: Meister Eckhart, Shankara, Jacob Böhme, Lao-Tsé, el propio Ibn ‘Arabī.

.....

3 Por sólo citar los más importantes, indiquemos su influencia en Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Paracelso, Giordano Bruno o Leibniz.

4 “Todas las formas del mundo son el lenguaje de Dios y hablan para celebrar su alabanza”, escribe Ibn ‘Arabī en *Los Engarces de las sabidurías*.



En Ramón Llull descubrimos una sutileza especial, no exenta de cierta ingenuidad. El mismo destaca siempre la importancia de la sencillez para alcanzar la sabiduría. Desde luego, es heredero del saber de su tiempo y por él está condicionado, pero su capacidad para el asombro y la maravilla parece no tener límites. Llull coincide con Tomás de Aquino: en el fondo ignoramos la esencia de las criaturas. Permítanme que cite a Joaquín Xirau, quien comenta la experiencia decisiva de Llull y concluye con una deliciosa leyenda:

«A los ocho días de retiro, en las profundidades de la “ciencia infusa”, hecha “de voluntad, de oración y devoción”, irradia una prodigiosa “ilustración”. Es la idea del *Arte magna* -“un arte general que nuevamente me fue dada por don espiritual y por la que puede el hombre saber toda cosa natural”-. La “ciencia adquirida” hunde sus raíces en el misterio de la luz increada. Arrebatado por la gloria del hallazgo -henchido, iluminado- baja al Monasterio de la Real y escribe frenéticamente la primera *Arte*. Cuenta la tradición que mientras escribía el libro tuvo en la cueva una visita milagrosa. Un joven pastor, súbitamente aparecido, le habló con palabras de sabiduría insólita, lloró sobre las páginas del libro en gestación, imprimió en ellas sus labios, bendijo a Ramón y profetizó el triunfo de su triple y acendrado anhelo. En la sequedad de la cumbre rocosa todo se hace milagro. Al milagro de la iluminación responde la tierra con temblor misterioso de sus pétalos. Desde aquellos días de leyenda brota -al decir del pueblo- en los resquicios de la roca calva un portentoso lentisco que guarda en sus hojas escrito, en minúsculas y enigmáticas cifras orientales, el nombre sacro de Dios»⁵.

Número y medida, arquitectura y teoría gobiernan en Llull, pero siempre movidos por el amor: ciencia y amancia; un arte de saber y un arte de amar. Un árbol del conocimiento y un árbol del amor, con sus raíces, ramas, flores y frutos minuciosamente detallados. Sólo es posible llegar a la verdad si previamente hemos aprendido, por amor, a conocer las vías que llevan al bien. Dada la íntima y estrecha correlación de la ciencia y la amancia, sólo resplandecerán en toda su claridad las articulaciones del intelecto si las iluminamos mediante el conocimiento de la naturaleza y los secretos del amor. La ciencia se vincula y se subordina, pues, a la amancia. El amor “extiende y ensancha la sabiduría y la sutilidad y la gracia y la bendición”.

Del abismo de Dios nacen las criaturas y el místico se sumerge en ese mar sin orillas. De la luz increada participa la luz que contemplamos.

Acabo esta introducción recordando algunas de las principales obras de Llull: ante todo su *Blanquerna* (del que forma parte el *Libro del amigo y el Amado*), el *Libro de la contemplación en Dios*, los varios dedicados a su *Arte* lógica, el *Libro del gentil y los tres sabios*, *El árbol de filosofía de amor*. El *Desconhort* es uno de los más

5 Xirau, J: *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística*. Breviarios del F.C.E. Edición digital.

bellos poemas de la desolación humana, como escribió Joaquín Xirau. En fin, *El libro de la orden de caballería*, *Los cien nombres de Dios* (donde se percibe una vez más la influencia islámica) y tantos otros.

APROXIMACIÓN AL ARTE LULIANO

La iluminación que tuvo Ramón Llull en el monte Randa, hemos dicho, le llevó contemplar los atributos de Dios penetrando la creación entera; de este modo pensó que podría construir un Arte que se fundase en dichos atributos, como causas primordiales, pues estos principios serían universalmente válidos ya que se basaban en la Realidad. Esta idea es común en muchos autores, por ejemplo en la cábala. Así, para Abraham Abulafia, contemporáneo de Ramón Llull, el lenguaje divino también constituye la sustancia de la realidad. Llull creía “haber encontrado una lógica «natural» basada en la realidad” y “muy superior a la lógica escolástica”⁶.

El mundo es un gran símbolo para este «asombrado buscador de maravillas»; las cosas son signos de Dios. Y la ciencia, el *Arte*, es también en su conjunto un gran símbolo y está formado por un mundo de significados que funciona como un árbol vivificador del conocimiento y como un espejo de la suprema realidad.

Tarea imposible resumir adecuadamente aquí el arte luliano, aunque intentaremos referirnos a sus características esenciales. Y lo primero que hay que decir es que el *Arte* de Llull no es propiamente ni ante todo “un complejo sistema de estructuras entrelazadas para ascender a la verdad, sino un arte del buen vivir, de vivir rectamente, o sea, [como él mismo dice] según la primera intención o fin de Dios”⁷. En efecto, Llull creía que uno de los aspectos más valiosos de su Arte era que practicándolo, uno se hacía virtuoso⁸.

Por lo demás, este Arte se basaba en las concepciones comunes a las tres grandes religiones abrahámicas, así como en la estructura elemental del mundo natural aceptada por la ciencia de su tiempo.

La doctrina de las Dignidades -ya esbozada por Ricardo de San Víctor y anticipada en la doctrina de las Hadras (*ḥadra*, pl. *ḥadarāt*), o perfecciones de Dios de Ibn ‘Arabī- es el eje de toda la filosofía luliana. De ella depende toda la fuerza dialéctica del arte.

6 Cf. Yates, Frances A.: *El arte de la memoria* (cap. VIII: El lulismo como arte de la memoria), Siruela, Madrid, 2011 (2ª), pp. 197- 220).

7 Cruz Hernández, M.: *El pensamiento de Ramón Llull*, Fundación Juan March/ Editorial Castalia, 1977, pp. 218-219.

8 Conocida es la anécdota que se contaba en vida de Llull: es la alarmante visión que tuvo en una iglesia dominica en la que una voz le dijo que sólo en la Orden de Predicadores encontraría la salvación, pero que para ingresar en dicha Orden tenía que abandonar su Arte. Ramón Llull decidió salvar su Arte a expensas de su alma «prefiriendo condenarse él mismo antes de que se perdiese su Arte, por cuyo medio muchos podrían hallar la salvación» (cf. Yates, F. A.: o. c., p. 216).



Dichas dignidades divinas están configuradas en estructuras triádicas y son quince:

Bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria, diferencia, concordancia, principio, medio, fin e igualdad. En ellas se encuentran las razones o causas reales del mundo entero. En Dios hay semejanza perfecta. Los atributos no son cosa distinta de Él.

Las criaturas participan, en mayor o menor grado, en todas las dignidades pero participan también en lo que Ramón Llull denomina contrariedad, mayoría y minoridad. Lo contrario, que se identifica en lo infinito, es en lo limitado incompatible. Lo infinito se refracta en lo finito y se quiebra en mil reflejos que se excluyen y rechazan. Su contrariedad es a la vez condición y efecto de su carácter limitado, relativo, participado. Como en la tradición platónica, las cosas son y no son, participan en mayor o menor grado en la plenitud que les otorga el Ser.

Sólo en el contexto jerárquico de este realismo neoplatónico y de la metafísica ejemplarista que de ella resulta es posible comprender el sentido profundo del *Arte magna*.

El Arte emplea solamente tres formas geométricas, el círculo, el triángulo y el cuadrado, y todas ellas tienen significaciones tanto cósmicas como religiosas. El cuadrado representa los elementos; el círculo, los cielos; y el triángulo, la divinidad. En cuanto a las célebres ruedas presentes en el Arte, hay que decir que derivan de las *rotae* cosmológicas; esto es bien patente cuando emplea las figuras para hacer una especie de medicina astrológica, como sucede en su *Tratado de astronomía*. Por cierto, afirma Giordano Bruno, en el prefacio al *De lampade combinatoria luliana*, que Paracelso tomó de Llull su medicina.

En el Arte mayor, las figuras son cinco: 1. De Dios y las virtudes o dignidades divinas, 2. Del alma racional y sus potencias, 3. De los principios y los significados, 4. De las virtudes y los vicios, y 5. De los opuestos y de la predestinación.

En el *Ars magna e ultima* las figuras se reducen a cuatro. Pero a ellas se añade una serie de mecanismos complementarios -alfabeto, definiciones, reglas, etc.- que precisan, simplifican y garantizan su seguro y fácil manejo.

1. Una escala de los seres, ordenados según la jerarquía de su perfección.
2. Una escala de conceptos o categorías lógicas mediante la cual se realizan las operaciones de la primera.
3. Una escala auxiliar -instrumental, como la anterior- que nos ofrece los grados de certeza del conocimiento.

En los principios de la primera figura está implicado todo lo que existe, pues la realidad entera es, por participación, buena, eterna, poderosa, etc.; es decir, participa en mayor o menor grado en las

⋮

dignidades supremas. En el resto de las figuras intervienen, además, los principios de relación que dispersan y separan los seres mediante diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría, igualdad y minoridad. También estos principios son universales y aplicables a todas las cosas creadas. Todos los seres se delimitan y precisan por su diferencia y ésta depende de la proporción entre la concordancia y la contrariedad; todas se sitúan en la jerarquía de los seres en su posición de principio, medio o fin; todas participan en el Ser en mayor o menor proporción o en una proporción igual. Ninguna escapa a la necesidad de esta universal especificación.

A los diferentes tipos de demostración lógica -admitidos por todas las escuelas- añade Llull una nueva forma más perfecta y “desconocida de los antiguos”. Es la demostración *por equiparación*, una de las piezas más características de su dialéctica.

En todo este *Arte* flotan una serie de intuiciones geniales; la necesidad de un método de invención y descubrimiento, el intento de organizar el saber en un sistema algorítmico que garantice la marcha objetiva del pensamiento y presida desde lo alto los pasos seguros de la ciencia, la idea de una *mathesis universalis* (como luego en Descartes o Leibniz) de la cual todas las ciencias deriven por modo necesario, el empeño de traer al dominio de la razón las esferas inaccesibles de la revelación y el esbozo de una dialéctica que concilie o identifique en lo infinito la incompatibilidad de todos los contrarios (como en Nicolás de Cusa).

Es un prodigio de imaginación creadora que desconcierta, perdido constantemente en la inmensa maraña de sus mallas infinitas. Interesa precisar el alcance y la magnitud de las metas, pues la realización minuciosa de la empresa no pasa de ser una curiosa maravilla. Pensamos, sin embargo, que no hay que confundir el instrumento con la cosa, el esquema con la realidad a que se aplica. El método es simple como lo es la estructura esencial o esquemática del mundo en que se inspira. Pero la realidad es infinitamente compleja. Frente a la perfecta claridad de las estructuras del arte surge el mundo con todo su misterio.

Entiende Llull que su método permite investigar la realidad hasta en sus últimos pormenores; y hacerlo con precisión y rigor. Así, todas las cuestiones o problemas particulares podrían resolverse mediante su adecuada aplicación, planteando los problemas y preguntas y resolviéndolos en minucioso detalle. ¿Ingenuidad o genio? Tal vez ambas cosas.

La enciclopedia de las ciencias se despliega en 16 partes o árboles en los que “todas las cosas que existen son significadas” (los dos últimos, el ejemplifical y el cuestionar, se refieren más bien a la aplicación práctica del arte que a su contenido). Entre la jerarquía de los árboles cito como ejemplo: 1. Árbol elemental (se refiere a la naturaleza, la cosmología y la física). 4. Árbol “imaginal” (destaca a los animales superiores dotados de conciencia). 9. Árbol celestial (en él se hallan contenidas la astronomía y la astrología, es decir, todo lo referente a la naturaleza de los cuerpos celestes y a sus influencias sobre las cosas naturales y humanas).

En esta concepción del mundo no sólo en la realidad material, sino también en la espiritual -el alma humana, toda la jerarquía angélica- cooperan un principio activo y un principio pasivo. De la interconexión entre ambos resulta lo concreto, lo formado, lo que se especifica y determina en virtud de la forma. Hay, pues, una materia espiritual. De la pluralidad de las formas que resulta del principio de limitación y contrariedad se sigue la infinita multiplicidad de los seres, su generación y su corrupción.

A la constitución del individuo contribuye y converge todo: la materia, la forma, la causa eficiente, la causa final, la diferencia, la concordancia, la cantidad, la mayoría y la minoridad. Es perceptible aquí la doctrina del microcosmos, cuyo germen se dibuja en Aristóteles y su última culminación -por influjo directo del propio Lulio- nos pone en presencia de los grandes “naturalistas” del Renacimiento. El cuerpo del hombre es compendio de la naturaleza entera.

En definitiva, el conocimiento adquirido es sostenido por el infuso; la ciencia se funda en la sabiduría y la intuición intelectual (*noesis*) de la belleza sostiene e ilumina todo el cuerpo de la dialéctica ofrecida por el *Arte*.

Toda esta concepción del Arte se aplica también a la utopía social y política. Tan sólo apuntar brevemente que la ciudad ha de ser reflejo y compendio de la ordenación del cosmos.

ARTE Y MEMORIA

El lulismo, como arte inventivo de la memoria, difiere fundamentalmente del arte clásico (que sólo pretende memorizar lo dado). Además no se da en Lull “el principio de estimular la memoria por medio de la incitación emocional de imágenes humanas percusivas”. Su Arte se parece más a “un álgebra y geometría cosmológicas y místicas”, pues “funciona con abstracciones” (letras). Y el árbol, tal como él lo emplea “es una especie de sistema de lugares”⁹.

Llull conocía una obra de Aristóteles: *De memoria et reminiscencia*, obra que constituye un precedente clásico para el uso de órdenes matemáticos o geométricos en la memoria. Él mismo escribió un breve tratado al respecto: el *Liber ad memoriam confirmandam*, redactado en la época en la que estaba configurando el *Arte* en sus formas últimas. En esta obra Llull afirma que “quien desee fortalecer su memoria ha de valerse de otro libro” suyo, que cita como *El libro de los siete planetas* (pero no existe ninguna obra de Llull con ese título). Ivo Salzinger, eminente especialista, lo identifica con el *Tratado de astronomía*.

Por cierto que Llull “elabora su ciencia astral de un modo completamente abstracto y desprovisto de imágenes, sólo con figuras geométricas y notaciones alfabéticas”¹⁰.

9 Cf. Yates, F. A.: o. c.: *El arte de la memoria*, p. 209.

10 Cf. id. pp. 218-219. Afirma Yates: “Hay incluso, en el corazón del lulismo, una suerte de interpretación de

El arte de la memoria se basa en Ramón Llull en los Nombres divinos, relacionados con las Ideas platónicas. Así, su memoria artificial consistirá en memorizar su Arte en sus dos dimensiones de voluntad e intelecto. Tal intento le aleja de la escolástica medieval y le hace más próximo al Renacimiento, época en la que se logró unir el lulismo con el arte clásico de la memoria: de este modo, “las mágicas imágenes de las estrellas” serán alojadas “en las móviles ruedas combinatorias” de Lulio¹¹.

LA MÍSTICA EN LLULL, FUNDAMENTO DE SU ARTE Y SU FILOSOFÍA

Antes de referirnos a la mística luliana conviene apuntar su modo de entender las relaciones entre la razón y la fe, pues Lulio rechaza la distinción y delimitación que, entre dichos ámbitos, hicieron San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Así, identifica la inteligencia humana con la razón «iluminada por la luz de la soberana sabiduría». Lo que el ser humano ha recibido de Dios es una inteligencia iluminada, capaz de demostrar «todos los artículos de la fe cristiana». Fe y razón en cierto modo se convierten, aunque aquélla es considerada superior porque ilumina, eleva y esclarece a la inteligencia. Parece claro aquí un cierto fideísmo que está en las antípodas de las tesis de un Guillermo de Ockham. Pero no olvidemos que para Llull el auténtico conocimiento lo constituye la ciencia de Dios. Gracias a la fe la humana naturaleza «flota» en el saber como el aceite sobre el agua (es esta una imagen muy grata a Llull y frecuentemente repetida por él). De todos modos la filosofía no es en modo alguno superflua, pues nos permite entender con la razón lo que ya creíamos por la fe. En conclusión, podemos decir con Miguel Cruz Hernández que “la naturalidad con que Llull ve en él [mismo] la operatividad de la razón iluminada por la fe le lleva a universalizarla y proyectarla sobre la realidad”¹².

Convendrá decir que el camino de la unión mística no es para Ramón Llull una vía extraordinaria, pues que parte de la presencia fontanal de Dios en todo lo creado. Muy especialmente en nuestra propia alma. No es preciso que el hombre vaya muy lejos para sentir a Dios. El lugar más seguro es el más cercano: el corazón del justo¹³. Se inicia el camino, porque a Dios se le tiene y no se le tiene al mismo tiempo.

.....
 las influencias astrales que habría suscitado interés en la época de Ficino y Pico. Cuando el arte se pone en práctica en el nivel del *coelum*, se convierte en una manipulación de los doce signos del zodiaco y los siete planetas, que en combinación con la sucesión de letras B-K constituyen una especie de benévola ciencia astral, a la que se puede hacer funcionar como medicina astral, y que, como Llull indica en el prefacio a su *Tractatus de astronomia*, es asunto muy diferente a la astrología judiciaria corriente” (cf. pp. 211-212). (Giordano Bruno adoptó la medicina de Ramón Llull, que aún no ha sido adecuadamente estudiada).

11 Cf. id., p. 220.

12 Cf. Cruz Hernández, M.: *El pensamiento de Ramón Llull*, Fundación Juan March/ Editorial Castalia, 1977, pp. 164-165.

13 En palabras de Llull, citado por Joaquín Xirau: “No es preciso que el hombre vaya a buscaros lejos, porque estáis muy cerca, ya que somos finitos en Vos. Comoquiera que Vos, Señor, sois infinito y nosotros finitos, fácil cosa es que los que os aman os encuentren a toda hora que os quieran porque por todos los caminos os podrán

No hay mejor espejo de Dios que el alma humana; cuando es transparente es el espejo en que se revelan los inescrutables secretos de Dios¹⁴. Otra coincidencia con Ibn ‘Arabī. Pero el alma misma no sabe cuál es la perfección que Dios le ha otorgado. Ha de conocerse a sí misma.

Hemos visto que Dios es principio único del ser y que las criaturas son receptáculos de las Dignidades o Nombres divinos, recibiendo cada una un mayor o menor grado de semejanza. Ramón Lull, siguiendo los principios de su *Arte*, llama a la Unicidad divina «máxima concordancia» y a la ilimitación más grande, «mayoridad». No hay, pues, más que un Ser y una Idea; vistos desde siempre son Uno y son Dios; vistos como «nuevos» son las cosas. Máxima coincidencia en esto con Ibn ‘Arabī para quien las cosas por sí solas serán sombras, nada, sin sentido.

El pensamiento místico de Ramón Lull es el centro de toda su especulación, ya que también lo fue de su vida. El *Libro de la contemplación en Dios*, una de las primeras obras lulianas, consta de casi 3.000 páginas en la edición de Mallorca y la escribió cuando apenas tenía 40 años. Así, podemos decir que su pensamiento nace de esta exposición de la realidad contemplada en Dios, y esto lo hace particularmente afín al pensamiento akbariano.

El eslabón dialéctico de engarce entre el *Arte* y la contemplación mística, está representado por la concepción de los puntos trascendentes y de los sentidos espirituales. Los primeros son los instrumentos para que nuestra inteligencia, yendo más allá de la naturaleza de este mundo, pudiese saltar hasta Dios. Los sentidos espirituales son los operadores del más auténtico conocer: el que no se conforma con «ser conocimientos» (las ciencias), sino que es *Sabiduría*.

Instrumentos de penetración trascendente, los sentidos espirituales nos ponen en presencia de la Esencia divina. Si bien ésta no puede ser captada, sí el resplandor de sus atributos, propiedades o virtudes, en la jerarquía de las criaturas que revelan y cantan su gloria.

Los cinco sentidos del alma son en Lull: reflexión *-cogitatio-*, apercebimiento, conciencia, sutileza y coraje o fervor.

La reflexión es la vista intelectual. Atisba las «dignidades» divinas, pero es limitada; se colma con muy poco y exige un gran y continuado esfuerzo mental. El apercebimiento es el conocimiento acompañado de imágenes sensibles; constituye el primer paso en la vía espiritual, sirviendo de escalón de ascenso al conocimiento meramente intelectual; requiere desasimiento, abandono de las cosas

.....
 encontrar y, por tanto, Señor, no es preciso a los hombres justos, servidores vuestros, que vuelvan su cara a otra parte cuando os quieran encontrar, porque, puesto que ellos son finitos, dentro de su corazón os podrán encontrar. El lugar más cercano en que sois encontrado es, ciertamente, el corazón del justo”.

14 Nuevamente cita Xirau: “Mírase el amigo en sí mismo a fin de que sea espejo donde se vea su Amado y mira a su Amado para que sea espejo en que tenga conocimiento de su amigo. Y así, en íntima compenetración, medida la distancia con mirada de amor, en los secretos del amigo son revelados los secretos del Amado y en los secretos del Amado son revelados los secretos del amigo”.

.....

sensibles, silencio y soledad. La conciencia rige la conducta práctica del hombre en su camino de ascenso; opera como la vista, dice Llull, siendo sus ojos la justicia y rectitud. Por su parte la sutileza proporciona al hombre el ingenio en el plano del conocimiento general; sin ella el alma carecería de agudeza para poder distinguir entre los complejos fenómenos de la vida espiritual. El fervor, en fin, es una supravoluntad operativa que enardece al ser humano en su ascenso amoroso. Ramón Llull, no contento con otros términos catalanes que usa: *frevor*, *coratgia*, acuña uno nuevo, *sobrequerer*, para expresar que es una voluntad extrapotenciada. Sus raíces residen en la potenciación de las virtudes anímicas. Así, para amar con fervor y coraje, se precisa una cierta *hipermnesia* (sobre memoria), un refuerzo de la inteligencia y una gran fuerza de la voluntad¹⁵. Así entendido, constituye, para Llull, la más alta forma del amor.

El arte de la contemplación comprende el arte de enamorarse de Dios y el arte de orar. “El amor a Dios lo es todo”, dice Llull, quien menciona nueve instrumentos para enamorarse de la Verdad; entre ellos, la abstinencia, el retiro y sobre todo el recuerdo (un modo de recordar, entender y querer bello y noble que indique las Dignidades divinas). El arte de orar nos habla de la oración mixta (unión de la sensible y la espiritual), la más perfecta, pues es continua y se realiza en todo y a través de todo.

Otro método importante de contemplación consiste en sustituir el significado sensible u ordinario de las palabras por un sentido espiritual simbólico: nuevos sentidos irán apareciendo entonces en cada etapa del camino interior. Así interpretamos y damos sentido espiritual al contenido de los apólogos, las comparaciones, los sueños y las visiones.

En guardia ante la limitación de las palabras (pues la simple formulación verbal impide muchas veces la contemplación) Llull recomienda reducir las expresiones verbales al mínimo: frases muy cortas, simples vocablos, incluso sólo letras (como las que en su *Arte* simbolizan las Dignidades).

Siguiendo la tradición medieval Llull advierte cuatro modos de exposición verbal: literal, moral (o tropológica), alegórica y animogógica”. La anagogia, la cuarta, “es la simbolización por este mundo y lo sensible de lo que pertenece al otro y es inteligible.

Es entonces cuando “recurre a la imaginación, que puede actuar aquí, aunque ella no lo sepa, «significando» a la inteligencia, a través de los cuatro sentidos expositivos. Este uso «espiritual» de la imaginación nos proporciona el conocimiento de sueños, visiones, alegorías continuadas, simbolizaciones, etc., muy útiles en ciertos grados de la vida «espiritual». Esta «novella e estranya manera de oració e contemplació» procede de sus conocimientos del pensamiento sufí árabe, como manifiesta él mismo al escribir: «la qual es apellada en lengua arábica *rams*, qui es aitant a dir com moral o allegoría o anigogia esposició»¹⁶.

.....

15 Cf. Cruz Hernández, M.: o. c., p. 263.

16 Cruz Hernández, M.: o. c., p. 269.



Resplandece la belleza en el uso de las palabras inusitadas, en su empleo inesperado o en el choque de significación sobre las cuales se aureola la luz de la analogía, el símbolo o la alegoría.

Los métodos de ascensión mística son designados por Llull con las palabras “escala” y “carrera”. En muchos lugares de su obra expone diferentes y complejas escalas, como la genérica para elevar las potencias del alma y la específica para contemplar la bondad divina. Al hablar del quinto y último escalón de la primera, «el que no tiene nombre», nos dice que la voluntad puede amar más de lo que la inteligencia y la memoria recuerdan y contemplan, ya que éstas se detienen ante la puerta del gozo supremo.

En la lucha de su experiencia interior, Llull queda abocado a la perplejidad y como fuera de juicio. Y es muy significativo que también Ibn ‘Arabī hable tanto de la *perplejidad*. En el autor mallorquín la voluntad quiere lo que no se puede entender y uno se da cuenta de la imposibilidad de su deseo y, al mismo tiempo, de la necesidad de tan alto amor.

3000 versos componen la singular obra *Los cien Nombres de Dios*, escrita en catalán en 1289 e inspirada, como él mismo reconoce, en los modos islámicos. De ella nos dice un especialista:

“Lo que esta obra incluye más propio de Llull es su estructuración en el modo peculiar que tuvo de entender las «dignidades» divinas, el modo de su atribución a Dios, y la inclusión del sexto sentido (*afato*). En conjunto, en ella la influencia musulmana es decisiva, y no sólo en cuanto a la intención y terminología -y hasta una cierta envidia por el amor de los musulmanes al *Alcorán* y a su recitación litúrgica salmodiada-, sino por el contenido doctrinal neoplatónico sufi que alienta en toda esta obra”¹⁷.

En la cumbre del ascenso levántase el alma sobre sí misma, trasciende la “ciencia adquirida” y se sumerge en el mar luminoso de la “ciencia infusa”. Sale de sí misma por amor y al abandonarse se reafirma en su más alto ser. Nos hallamos en el centro mismo de la vida mística. En ella el amor atraviesa todas las zonas de la sensibilidad. “Y cuando el hombre sólo piensa en la bondad suma y las restantes «dignidades» divinas, nos dice Llull, sólo recuerda a Dios, sólo entiende a Dios, y sólo quiere a Dios”¹⁸. Otra coincidencia con Ibn ‘Arabī quien en su *Tratado del amor* recoge esta tradición: “El siervo se acerca constantemente a Mí por las obras supererogatorias (*nawāfil*) hasta que le ame. Y cuando le amo, Yo soy el oído por el que oye, la vista por la que ve, la mano con la que coge y el pie con el que avanza”.

17 Id., p. 275.

18 Id., p. 359.



EL AMOR EN RAMÓN LLULL

En Llull el ser se confunde con el valor y el valor con el espíritu y el espíritu con el amor. “El amor es mar atribulado de olas y vientos que no tienen puerto ni orilla...”, escribe. Pero el amor también es uno y unifica. Porque «la voluntad puede amar [incluso, lo hemos dicho ya] aquello que el alma no puede recordar ni entender». El amor abre así perspectivas y caminos, penetrando en la densidad, a veces opaca, de lo real.

Vamos a ver cómo para Llull “todas las cosas visibles representan al Amado. Con imaginaciones junta y forma el amigo las facciones del Amado en las cosas corporales y con su entendimiento las pule en las cosas espirituales y con la voluntad las adora en todas las criaturas”. Con fervor franciscano penetra el alma en el corazón de las cosas creadas. Lo opaco se hace transparente y “el maestro del amigo son los significados que dan las criaturas de su Amado”.

También es de origen sufi la teoría luliana del amor, un amor que rige la estructura total de la vida interior y es el gran maestro del ascenso a las más altas moradas. En los capítulos 95 y 106 del *Blanquerna* el autor explica cómo este ermitaño hizo el *Libro del amigo y del amado* siguiendo la manera de los sufíes musulmanes, «quienes poseen palabras de amor y compendiados modelos que facilitan al hacerlo una gran devoción, siendo palabras que precisan una exposición». Perspicacia y genio de Llull pues en el siglo XIII, como afirma Cruz Hernández, “no hubiera podido encontrarse más alta y desarrollada filosofía del amor divino, que la tan larga y profundamente cultivada por los sufíes islámicos”¹⁹.

“El «amigo» deberá convertirse en un buceador espiritual de su alma, buscador de recónditas sutilezas. El «Amado» mostrará la riqueza de sus «dignidades». El amoroso coloquio permitirá el establecimiento de una comunión espiritual, que descubrirá algunos inefables *secretos* del «Amado», o sea, de la Esencia divina”²⁰.

El amor como arte que compromete a la persona toda, pues “el libre querer es la más noble condición del hombre”. De este modo, exige sus condiciones, pues el amigo deberá ser confiado, diligente, humilde, paciente, sufrido y valiente. No caben en él desesperanza ni vergüenza, pues donde no hay esperanza el amor no florece. En otros lugares propone otras características del amor; entre ellas, que es fuerte, luminoso, simple, sutil o verdadero. Esclaviza a los libres y libera a los esclavos. Es un mar, lo hemos dicho, sin puertos y sin orillas (metáfora grata a Ibn ‘Arabī), movido por las olas de todos los vientos. Los trabajos de amor saben dulce y acrecientan dicho amor. Las paradojas no faltan:

“Donde más atiende y cura el Amado, allí sufre más el amigo; donde más abandona, mejor lo sana. Más grande es el amor en quien de amor muere, que en quien de amor vive. Sólo el amor y la muerte abren las puertas de la

19 Id., p. 277.

20 Id., p. 278.

vivienda del Amado. El amor es intermedio entre el creer y el comprender; por amor del amigo a su Amado, aquél cree cuanto dice; por fervor, quisiera entender esencialmente cuanto es capaz de decirle”²¹.

“Todo lo que nos rodea ayuda en el amor, porque todas las cosas son huellas del Amado, y al iniciar el camino del amor no hay mejor maestro que las señales que las criaturas van dando del Amado. Después, será la imaginación del amigo, quien dibujará las facciones del Amado en las cosas, quien las perfile con más detalle en el mundo espiritual y las ame en todas sus criaturas. Al final, el amigo se volverá a sí mismo y se hará espejo en que pueda conocerse. Así, en los secretos del amigo se descubre los secretos del Amado; y en los de Éste los del amigo”²².

El Amado es uno, esencia simple, actualidad pura, estricta perfección. No hay ser más noble que el Amado. Muchos son sus nombres, pues el universo ha sido creado para que la eterna e infinita grandeza del Amado sea vista en este mundo.

Sólo con sencillez se alcanza la ciencia del Amado y sólo con simplicidad se obtiene su amor. El amigo sabe que la ciencia de los sabios del mundo tiene más hojas que grano; la ciencia de los sencillos tiene pocas hojas, pero el grano es incontable.

“Es precisa la comunidad y la copropiedad para que el amor brote entre el amigo y el Amado. Entonces entre ellos la cercanía y la lejanía pierden sus diferencias; tan mezclados como el vino y el agua, se entremezclan los amores del amigo y del Amado. Como la luz y el calor están encadenados sus amores; como la esencia entitativa y el ser, están consumidos y aproximados”... “No hay ya mayores tinieblas que la ausencia del Amado; ni mayor bien que su presencia. Pero el amor alumbró la nube que se interponía entre el amigo y el Amado y la hizo luminosa y resplandeciente”... “Son [nos dice] como una actualidad esencial y como dos diferencias específicas concordantes, sin contrariedad alguna entre sí, ni diversidad de esencia”²³.

Ramón Llull también quiso estructurar todo un arte de amar, que ya anuncia en su *Arte* “como ciencia universal del amor”, estructurada según los principios de su lógica simbólica combinatoria. “Este *Arte* pretende religar la voluntad particular a querer la universal y común amabilidad, de la que desciende lo bueno y demás participaciones de las «dignidades» que deben ser amadas”²⁴. Sus principios operativos, no serán otros que las nueve «dignidades» que aparecían en el *Art inventiva*.

21 Id., p. 280.

22 Id., p. 281.

23 Id., pp. 282-283.

24 Id., p. 287.

⋮

En él aparecen también figuras, reglas, definiciones o axiomas, condiciones y caracteres o cuestiones; además, el alfabeto será el general del arte luliano.

En cuanto al árbol del amor, podemos decir que sus ramos del son tres: liberalidad, belleza y gozo de amor. Hojas del amor serán los suspiros, llantos y temores, mientras que las flores se concretan en altezas, loores y honores del Amado. El fruto del amor propiamente es Dios, pero su manifestación es triple: primero Dios en sí mismo, segundo la creación y tercero la bienaventuranza. En definitiva, el árbol del amor enseña los secretos de la más alta presencia, aquella que conduce a la unión íntima con el Amado. La embriaguez del amor conduce al abandono total. Y allí se descansa.

EL AMOR EN IBN ‘ARABĪ

Por su parte, Muhyiddin Ibn ‘Arabī nos ofrece una atractiva visión del amor, desde todos sus aspectos posibles y nos describe igualmente los atributos de los verdaderos amantes.

Pero el amor no se puede definir; es una aspiración que atrae todo nuestro ser hacia su origen y fuente. Así, nadie se puede sustraer al amor como nada puede existir sin su Creador. ¿Cómo podrá el amante, viene a decirnos Maurice Gloton, sustraerse al poder liberador del amor cuando hasta la más pequeña de sus aspiraciones y energías lo expresan y manifiestan? Pero lo decisivo, aquí, es que todos somos amados. Leibniz se preguntaba: ¿quién es Dios? Y él mismo respondía: “el que ama a todos”. Ibn ‘Arabī escribe en su *Tratado del amor* (el capítulo 178 de *Las iluminaciones de la Meca*, que citaremos varias veces aquí):

«El amor original, la emoción extática, el deseo ardiente, la nostalgia, son una sola y misma realidad que adopta connotaciones distintas en función de las diferentes clases de seres enamorados»²⁵.

Todos tenemos la potencialidad de amar; un amor que lleva a reconocerse en el otro, a unirse a él. Como decía María Zambrano: “el amor ve al otro como uno”. Estamos hechos para amar y ser amados, igual que anhelamos ver y ser vistos, ser reconocidos.

El amor en su esencia es unificante y vivificante, si bien es recibido y actualizado de diferente manera por nosotros, según nuestra disposición y pureza. El amor busca y produce la armonía y la concordia; es siempre positivo en sí mismo, como escribe Maurice Gloton, “y abraza todo sin excepción en su excelencia santificante”²⁶; por eso es propio del poeta, quien ama la vida y tiene una sensibilidad especial en la percepción de la misma; para Ibn ‘Arabī la poesía es el lenguaje del amor, por ser capaz de expresar lo ilimitado.

25 Cf. Ibn ‘Arabī: *Traité de L’amour*, ed. de M. Gloton, Albin Michel, París, 1986, p. 263.

26 Id., p. 20.

El amor alcanza a unir los contrarios. Así, presencia y ausencia, unión y separación se dan en amor perfecto, ya que Dios es el Alejado-Próximo. Escribe Ibn ‘Arabī:

«En él, la unión con nosotros es, pues, irrealizable. Él admite la separación sin por ello alejarse, lo mismo que admite la unión sin acercarse realmente. La unión en su esencia es idéntica, en Él, a su alejamiento. Pero sólo lo entenderá aquel que Le vea»²⁷.

El místico murciano nos habla de la unidad del amor partiendo, desde luego, del amor divino. Sólo hay en la existencia, más allá de las formas, un amante y un amado. En palabras de Henri Corbin, citado por Fernando Mora: “El paso del amor humano al amor divino no consiste en cambiar de un objeto a otro, sino en una metamorfosis del sujeto, de tal modo que la noción de objeto queda periclitada, porque Dios no es un objeto. Dios es el sujeto mismo del amor, tanto amante como amado”²⁸.

Pero el amor es una relación o implica una cierta relación. El amor de Dios de darse a conocer y de reconocerse en su creación. Henri Corbin utiliza la expresión *bi-unidad* (*haqq* y *halq*) al entender que la unidad del amor “no es la de una unidad indiferenciada” sino “la unidad de un ser al que el Compadecimiento esencial ha desdoblado”; así “cada uno de los términos aspira recíprocamente al otro”²⁹.

El amor es un Nombre divino y es también un estado, o mejor dicho, una estación. Entre sus diferentes grados Ibn ‘Arabī destaca el que llama “la premonición del amor que está por llegar” y lo considera el más excelso; él mismo lo experimentó “como la gracia más deleitable que haya sentido”³⁰.

Apuntábamos antes que Ibn ‘Arabī no ha disociado las diversas formas de amor de las que es capaz el ser humano. Las distingue y las une: amor físico, espiritual y divino se corresponden en nosotros, en nuestra constitución, con el cuerpo, el alma y el espíritu. Como resume magistralmente Fernando Mora, el amor espiritual “es el único que reúne cuerpo y espíritu” mientras que el amor divino es sinónimo de la glorificación esencial que rinden todas las criaturas. “En la plenitud del amor se combinan interior y exterior, cuerpo y espíritu, amor espiritual y amor natural”³¹. Y sobre el amor espiritual añade que en tanto que sabiduría, “es una pasión tan vehemente como lúcida. Es la ebriedad del amor abnegado, atemperada con la sobriedad del conocimiento”..., un conocimiento “sustentado en el sabor de la experiencia desnuda, más allá de cualquier velo intelectual o doctrinal”³².

27 Citado por Fernando Mora: *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Kairós, Barcelona, 2011, p. 293. En la edición francesa de Maurice Gloton, o. c., cf. p. 254.

28 Cf. su edición francesa de *El jazmín de los fieles de amor*, p. 39. Citado en Fernando Mora: o. c., p. 282. Esta idea de Ibn ‘Arabī se encuentra de igual manera en los *Upanishads* de la India, donde leemos: “Cualquiera que sea la forma en que los hombres me amen, igual es la forma en que encuentran mi amor: pues muchos son los caminos del hombre, pero al final todos conducen a mí” (*Upanishads*).

29 Citas de *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, p. 384. Cf. Fernando Mora, o. c., pp. 297-298.

30 Cf. *Traité de L’amour*, ed. de M. Gloton, o. c., p. 49.

31 Mora, F.: o. c., cf. pp. 293, 294 y 297.

32 Id., p. 300.

⋮

Un estado característico del verdadero amante es el ignorar que ama. Me sirvo una vez más del libro de Fernando Mora para aludir a las cualidades del genuino amante, abreviando un poco las que él cita con las palabras del propio Ibn ‘Arabī:

“«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»”.

Cuando el amante se orienta del modo adecuado hacia la Belleza (como quería Platón) nada puede detener su ascenso e impedirle llegar a la visión unitaria, que es conocimiento de la Realidad vivida, donde Amante, Amado y Amor son o comparten una misma esencia, llegándose a vislumbrar la unidad de la Belleza divina en todas las cosas³³.

Ibn ‘Arabī nos habla del amor a la Dama-Sabiduría y esa es su religión del amor, la de los enamorados de Rumi, la de los Fieles de Amor (como el Dante) que ven en el aprecio de lo bello puertas que dan acceso al amor divino y ven reflejos de esta belleza absoluta en los seres amados. También San Agustín escribió que Dios acaba convirtiéndose para nosotros en el compendio de todo lo que amamos.

Amor a la Dama-Sabiduría y amor a la mujer concreta, a las personas y realidades concretas: En un texto de *Los engarces de la sabidurías* leemos:

«Allah no puede ser contemplado en ausencia de soporte porque la esencia de Allah es independiente de los mundos [...] La contemplación implica necesariamente un soporte sensible; es por eso que la contemplación de Dios en las mujeres es la más completa y perfecta...»³⁴.

33 Cf. M. Gloton, o. c., p. 21.

34 Citado por F. Mora, o. c., p. 306.



CONCLUSIÓN: AMOR Y CONTEMPLACIÓN

Cuando Krishna, como Dios, habla a Arjuna en la *Gita*, dice: “A través del amor él me conoce verdaderamente, quién soy y qué soy. Y cuando me conoce verdaderamente, entra en mi Ser” (XVIII. 55). En Sánscrito la expresión que utiliza es «*visate Tad Anantaram*» - «entra en Eso que es Eterno - mi Ser».

La contemplación es un conocer encendido por el amor.

“Prima et máxima contemplatio est admiratio maiestatis” (S. Bernardo). “Admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis” (Sto. Tomás). Traduzco: “la primera y máxima contemplación es una admiración de la majestad”; “la admiración es el acto que sigue a la contemplación de una sublime verdad”.

Para Hugo de San Víctor: “conocer lo verdadero y amar lo bueno, en eso consiste la felicidad”. Cabría añadir: y gozar de lo bello (la belleza como *splendor veritatis*). San Agustín definía la felicidad como el *gaudium veritatis*, el gozo de la verdad. Y no estaría, en el fondo, en desacuerdo con Santo Tomás de Aquino cuando éste afirma que la más alta felicidad está en la contemplación (lo que sería en S. Agustín la *visio*)³⁵.

La felicidad como un regalo, algo así como el ser inundados: el Maestro Eckhart habla de la “esencia desnuda del alma” a la que le sobreviene la felicidad sin actividad propia. Por eso escribe: *Beatitudo consistit in receptione* (*Sermones de tempore*, 9 y 11).

Así, el mundo está en el alma y el alma se convierte en todas las cosas (“anima est quodammodo omnia”, escribe Aristóteles en su tratado *Acerca del alma*, 3, 8, 431 b.).

Al conocer alcanzamos nuestra verdadera riqueza: contemplar todas las cosas en Dios y a Dios en todas las cosas. En esto coinciden estos dos grandes escritores y sabios. “La persona realizada -afirma Ibn ‘Arabī- ve la multiplicidad en lo Uno”.

La contemplación es visión del Amado.

En palabras del poeta alemán del siglo XX, Konrad Weiss: “La contemplación no descansa hasta que encuentra el objeto de su ceguera”.

35 Aunque suelen oponerse el intelectualismo de Santo Tomás y el voluntarismo de San Agustín, podemos apreciar también un acuerdo entre ambos. Valgan estas cuatro citas de San Agustín:

a) “Tener no es otra cosa que conocer” (*83 cuestiones*, 35); b) “¿qué quiere decir ser feliz sino esto: poseer algo eterno conociendo?” (ib., 33); c) “siempre que tú te afanas, te afanas por esto, para ver” (*In Ps.*, 90, 2); y d) “todo nuestro premio es ver” (*tota merces nostra visio est*) (*Sermones*, 302), frase está que a menudo cita Santo Tomás de Aquino.

APÉNDICE

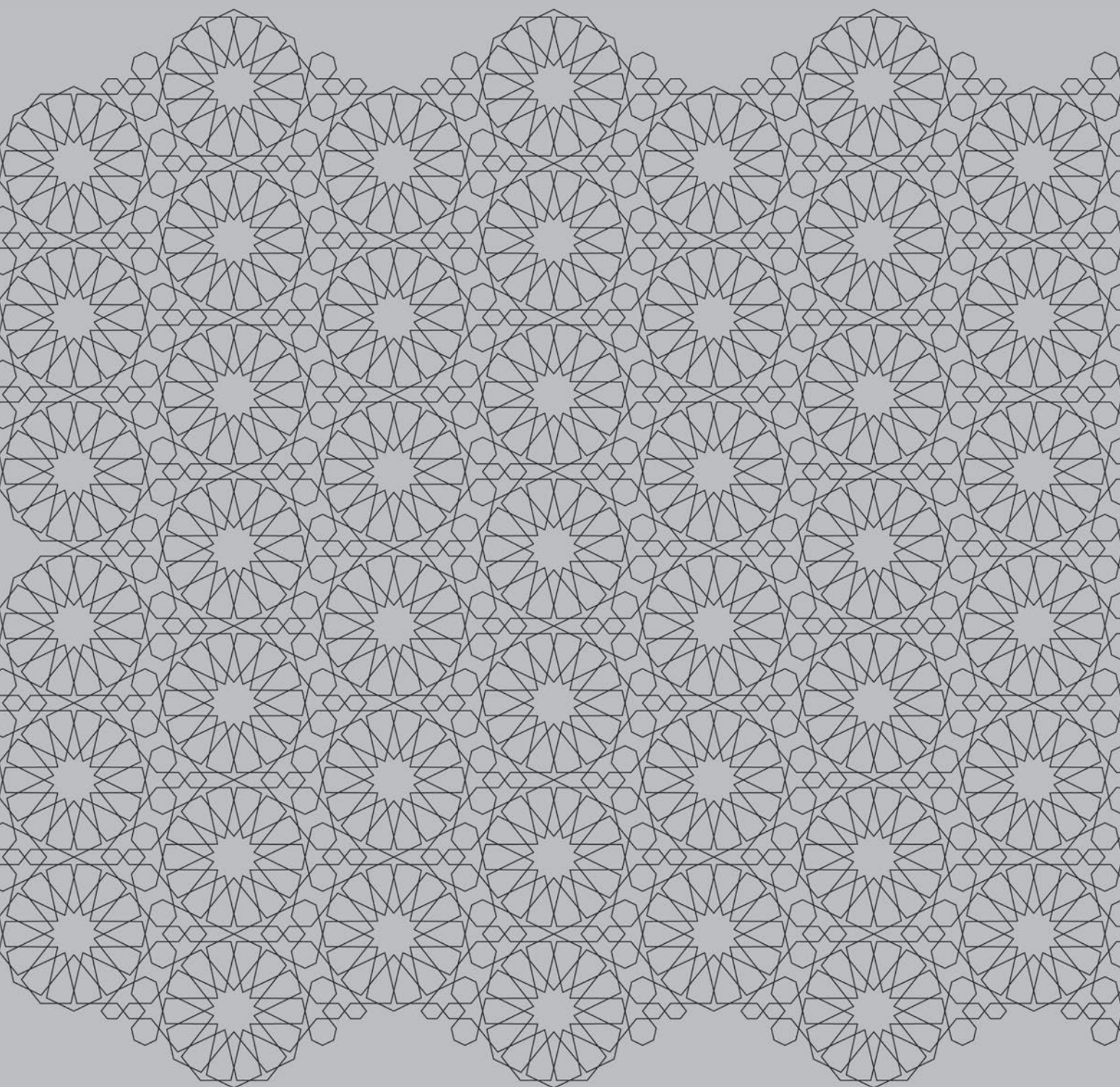
Si bien es indudable que Llull manejó fuentes árabes, también hay una fuente hebrea que conecta con el neoplatonismo (ya desde Filón y Aristóbulo) y particularmente el *Libro de la Creación* (*Sefer Yetsira*). Es muy interesante la tabla comparativa que ofrece M. Cruz Hernández³⁶ donde se confrontan y traducen las Dignidades lulianas, los *Sefirot* hebraicos y las *Ḥadarāt* de Ibn ‘Arabī. La copio a continuación:

Dignidades lulianas	Sefirot hebraicos	ídem (traducción)	Ḥadarāt islámicas (Ibn ‘Arabī)	ídem (traducción)
1. Bondad	4. Hésed	Bondad	Iḥsān 12	Bondad
2. Grandeza	8. Hod	Esplendor	Kibriyā’ 5	Grandeza
3. Duración	7. Nesah	Duración Eternidad	Ṣamadiyya 15	Eternidad
4. Potestad	5. Guibburá	Potestad	Iqtidār 16	Poder
5. Sabiduría	2. Hokma	Sabiduría	‘Ilm Ḥikma 7	Ciencia Sabiduría
6. Voluntad	-----	-----	-----	-----
7. Virtud	6. Tiféret	Virtud	Quwwa 4	Virtud
8. Verdad	3. Biná	Verdad	Ḥaqq 14	Verdad
9. Gloria	1. Keter	Gloria	‘Izza 3	Gloria
-----	9. Yesod	Fundamento	-----	-----

El *alfabeto* definitivo de la «gramática lógica» luliana puede sintetizarse en este cuadro:

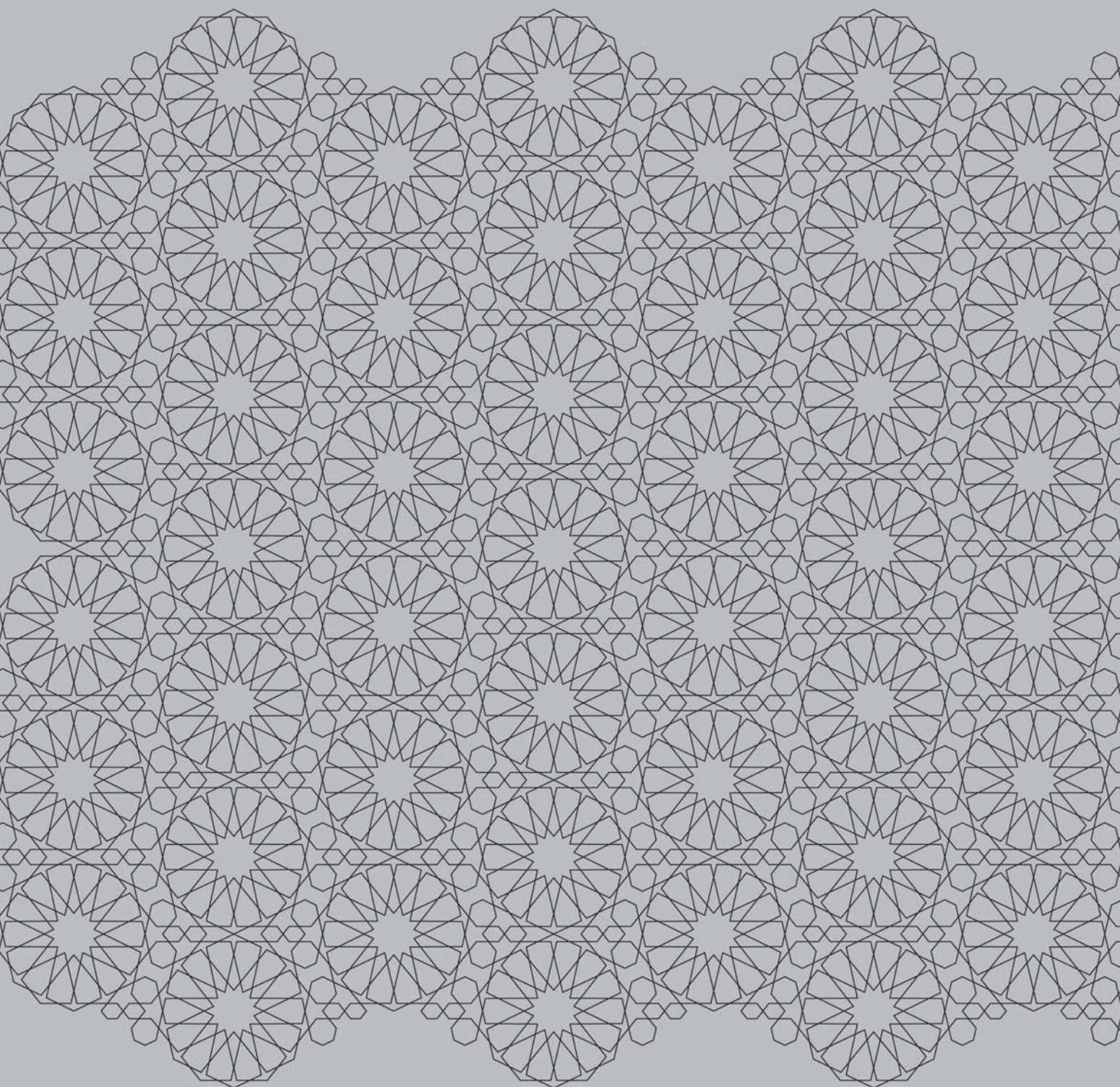
Símbolos	I. Dignidades o principios absolutos	II. Principios relativos	III. Categorías o cuestiones generales	IV. Sujetos	V. Virtudes	VI. Vicios
B	Bondad	Diferencia	Posibilidad	Dios	Justicia	Avaricia
C	Grandeza	Concordancia	Definición esencial (quidditas)	Ángel	Prudencia	Gula
D	Eternidad	Contrariedad	Materialidad	Cielo	Fortaleza	Lujuria
E	Poder	Principio	Formalidad	Hombre	Templanza	Soberbia
F	Sabiduría	Medio	Cantidad	Imaginación	Fe	Pereza
G	Voluntad	Fin	Cualidad	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H	Virtud	Mayoridad	Tiempo	Vegetativa	Caridad	Ira
I	Verdad	Igualdad	Lugar	Elemental	Paciencia	Falsedad
K	Gloria	Minoridad	Modo e instrumento	Instrumento	Piedad	Inconstancia

36 Cf. la p. 77 de su libro ya citado.



.....

RESEÑAS



LUZ SOBRE LUZ, DE LUCE LÓPEZ BARALT

Madrid: Trotta, 2014, 140 pp.

Reseña de Janette Becerra

La renombrada hispanista y arabista Luce López-Baralt, reconocida internacionalmente como una de las máximas autoridades en el campo del misticismo, nos sorprende con la publicación de un poemario místico. De impecable factura y honda belleza poética, el libro invita a cuestionarse si la poeta ha dedicado su vida a iluminar los arcanos de la mística desde su labor académica porque ya venía de la luz, o si de tanto desentrañar a los iluminados se le concedió la gracia trascendente. El título mismo, *Luz sobre Luz*, parece también proponer su misterio: ¿es Luce quien versa sobre la luz, o es la Luz quien incendia a Luce?

En su “Prefacio” al texto, Seyyed Hossein Nasr, el gran maestro iraní de la filosofía y la mística musulmanas —y amigo de la poeta desde hace décadas— da fe de que “desde su juventud, Luce ha mantenido una conversación con Dios y con los ángeles en las dimensiones más recónditas de su alma, en lo más insondable de su corazón profundo” (p. 12). La propia Luce lo confirma cuando añade en sus “Palabras preliminares” que al estudiar la expresión literaria de los místicos más diversos, sentía “que de alguna manera muy secreta” expresaban sus propias vivencias místicas (p.13). Por eso este poemario extraordinario, de altos vuelos poéticos y expresión depurada, es tan distinto a la escritura a la que López-Baralt nos tiene acostumbrados, y a la vez tan genuino, tan íntimo, que pareciera que en él la vemos plenamente por primera vez.

La etimología de la palabra *mística* revela mucho sobre este fenómeno al que se han consagrado grandes poetas de todas las épocas y culturas: deriva de la raíz indoeuropea “my”, presente en *myein*, que significa cerrar los ojos y la boca, de donde proceden *miope*, *mudo* y *misterio*, es decir, lo oculto, lo no accesible a la vista, lo imposible de decir. El *mystes*, en la Grecia clásica, es el fiel que se ha iniciado en los grandes misterios. A través de Platón y de su posterior lectura renacentista, la expresión “teología mística” deviene a su significado actual de un conocimiento religioso no solo teórico sino padecido, vivido concretamente en una experiencia de unión con lo divino. El estado contemplativo es, pues, *cognitio experimentalis*, conocimiento con experiencia. Bien podemos afirmar que pocos mejor que Luce encarnan esa definición.

Estamos ante un libro para degustarse a sorbos: poemas breves, algunos casi como decir epigramas, pero de efecto suavemente estremecedor, y que exigen introspección y tiempo para madurar en la conciencia:

La fragancia se desprende
de la rosa.
Su color blanco

⋮

flota en el aire,
 sus pétalos de seda
 son intangibles al tacto.
 La rosa no existe:
 aún la tengo en la mano. (p.108)

El poemario se divide en tres partes: “Luz sobre Luz”, “Canto sin palabras” y “Canciones en la noche”. La primera sección, que da título al libro, es con razón la más extensa y sustancial de las tres: recorre todo el espectro de la experiencia estática. Las próximas dos se sumergen en aspectos más específicos de la vivencia espiritual, como veremos adelante.

En los poemas de la primera parte emergen cristalinos los tópicos con que la tradición mística ha abordado siempre el grado de exaltación del alma al cual arriba por gracia el contemplativo. Se trata no solo de la recuperación de un éxtasis que de por sí escapa al lenguaje, sino cuya escritura es, además, *a posteriori*. La imaginación intenta no solo recordar, sino trasladar a código verbal lo que en esencia rebasa todo referente humano. Es el “¿cómo era, Dios mío, cómo era?” de Juan Ramón Jiménez, pero traspuesto a los arcanos de lo sagrado. Esa dificultad abisal que experimenta el místico ha dado lugar a uno de los motivos más recurrentes de la poesía mística: la inefabilidad. Así, el primer poema ya anuncia que la voz lírica intentará describir su experiencia trascendente a pesar de la insuficiencia de palabras, porque se debe al canto. Es el atasco más hondo, que los contemplativos sufren con peculiar intensidad. Por eso, el tercer poema declara de entrada que prefiere entonar un himno al silencio, y más adelante el libro exclamará con santa Teresa y otros místicos orientales que se puede narrar la vivencia de amor hasta el sexto castillo, y no más. “La rosa es invisible, pero su perfume la traicionó” (p. 60), dirá la voz lírica en otro poema. Es lo que no se ve, pero se siente, y que el alma quiere comunicar.

Pronto aparece el acercamiento a la suprema pasión, que es el éxtasis unitivo. Amado y amante se fundirán en uno en la unión transformante que cantan los místicos de todos los tiempos, y que la poeta comienza a balbucir expresando “te amé con Tu propio amor” (p. 20). De esa experiencia nadie regresa ileso: por eso la poeta se sorprende de haber sobrevivido en su plano físico al arrobamiento espiritual que la ha transido, y exclama “no sé cómo he vivido para contarlo” (p. 21).

Harán entonces aparición las imágenes especulares para intentar describir la experiencia. En el sendero hacia el trance unitivo, el espejo puede ser el vehículo para acceder a la imagen pura de lo Amado. Ya señalaba Ficino –y antes que él Platón, san Pablo, san Agustín y Plotino– que la imagen reflejada en el espejo, que es percibida y grabada por el alma que la contempló, permanece en la memoria como una verdad más pura que la presencia misma (Ficino xl). Ese espejo está en lo más recóndito del recinto interior. Por eso aquí la poeta exclama: “el diamante irisado de mi alma refractó hasta el último de Tus secretos” (p. 21). Ese azogue lumínico cobrará forma también de “mosaico encendido” en los poemas de López-Baralt, para intentar evocar la naturaleza infinita, múltiple y

simultánea, que se quiere describir. En este poemario, el espejo es la última frontera de la dualidad: en él se anula el dos y emerge la unidad gozosa: es alfaguara plateada en el que penetra la conciencia para descubrir que no se es una identidad en el espejo, sino el espejo mismo, y luego el Amado mismo también: “yo misma soy la alfaguara” (p. 38); “Tu espejo” (p. 39), “Tu propio rostro” (p. 40), cantan sucesivamente los versos una vez se da el clímax unitivo.

Poco después el poemario comenzará a resonar, porque la poeta evoca a fray Luis al recurrir a la “música celestial” como metáfora del arrobamiento unitivo: es pues una “inmensa cítara” que “pulsa su música callada” (p. 23), dejándola “loca de melodía” con su “pentagrama imposible”, como dirá en otro verso (p. 87). No es casualidad que a estas fechas ya el maestro José María Sánchez Verdú esté musicalizando los poemas de este libro: la música parece estar un estadio más cerca de lo inefable que la palabra. La experiencia mística se asocia no solo con las resonancias musicales y matemáticas del universo, sino con el dislate, la pasión amorosa, la embriaguez; son los estados alterados de conciencia que más se acercan a la experiencia trashumana del místico, por eso, “loca de melodía”, la poeta comenzará a partir de este poema a producir un festín de sinestesias sorprendentes: el sonido de los colores, las estrellas sonoras, que introducen lo que serán las imágenes lumínicas del poemario. Para cuando llegamos al poema “Ay, amor” (p. 25), el huerto *encendido* se ha transformado en un huerto *incendiado*. La poeta recurre a un epígrafe de Ibn ‘Arabī para recordarnos el jardín entre llamas del trance amoroso en la mística andalusí. Y es que el fuego es también uno de los elementos con que la mística sufi describe el instante extático, y López-Baralt transita con igual naturalidad el repertorio occidental y el oriental en materia de mística, como comenta en el prólogo Seyyed Hossein: ella “pertenece de lleno a este universo literario en el que la literatura española, árabe e incluso la persa confluyen –en especial, en el caso de la poesía– y se unifican en un mundo integrado de lenguaje y de sentido” (p. 10). Para remitir al dislate o la locura de amor pleno, por ejemplo, la voz lírica lo mismo recurre al imaginario occidental (Eggidino di Assisi, p. 74) que al oriental (Machnún “el poseído” y su amada Layla, p. 75). Para describir el lecho florido o tálamo nupcial sagrado, recurre lo mismo a Shiva y Shakti que a la Sulamita del *Cantar* (p. 79). Para describir el más alto vuelo hacia el yo, echa mano del “águila sideral” de Neruda, el “quetzal de la nada” de Francisco Matos Paoli y el *simurg* de los persas (p. 84). Hossein la llama puente, diálogo entre Occidente y Oriente y, en efecto, uno de los poemas exclama inequívocamente “Soy un palacio sin tiempo / mis cúpulas de cristal sobrepasan el cenit, / el Oriente confluye con el Occidente / en las moradas infinitas de mi medina de luz.” (p. 41).

Llegan entonces, tremendos, los poemas centrales de la anulación de la identidad de los amantes. Es el instante de aniquilación, y de afasia, que alcanza el místico cuando descubre que Dios y él son uno mismo. La poeta adviene al conocimiento más profundo de su propia mismidad: lo Amado es descubierto en el centro mismo de su Yo irreductible. “Desaparecen el invocante y el invocado” (p. 28), “se extinguieron los pronombres” (p. 51), exclama la voz lírica de *Luz sobre luz*. En uno de los poemas más breves y sugerentes del libro, que pretende describir el encuentro sin que existan palabras para evocarlo, se dice tan solo: “Más lejos que Aldebarán y más cerca que mi vena yugular” (p. 43). Con

esa distancia insondable (los 65 años luz que nos separan de la brillante estrella de nombre árabe) y el centro último de la poeta (ese corazón palpitante un poco más adentro que la yugular) se propone la anulación del espacio y de la identidad ante la omnipresencia del Amado. Como no había que recorrer distancia alguna para llegar a Su encuentro, otro poema exclamará: “Opté por la cima e inicié el ascenso ... hasta que accedí al prodigio: la montaña se desvaneció (nunca estuvo allí)” (p. 77). Ese súbito descubrimiento que lleva a cabo el místico en su éxtasis transformante es también el motivo de una de las alegorías más estremecedoramente hermosas de la literatura persa: la del *Lenguaje de los pájaros* de ‘Attār. En palabras de la propia López-Baralt: “Numerosos pájaros vuelan en busca de su Rey o *Simurg*, hasta que los treinta pájaros que logran sobrevivir el arduo vuelo milenario descubren, ya en el umbral mismo del Palacio, que ellos mismos son el *Simurg* o Pájaro-Rey que procuraban encontrar. En persa, *Si-murg* significa exactamente eso: treinta pájaros”. (“Melibeo”, p. 578).

Y ese encuentro definitivo se da en este libro —y esto es crucial— “a la vera del agua”. López-Baralt sabe bien lo que es el ‘*ayn*. Lo estudió y explicó elocuentemente para la obra de san Juan, pero en estos versos lo comunica por medio de imágenes. El ‘*ayn*, que significa en árabe “ojo” pero también “esencia” (y en la tradición del islam, “identidad”, “fuente”) es símbolo polisemántico de particular utilidad para la poesía mística. En él quedan reunidos el agua, el ojo, la fuente y la identidad, y cuando el místico posa sus ojos sobre una lámina de agua y recibe a cambio los del Amado, como ocurre en el “Cántico” de san Juan, se ha dado la revelación de la supraexistencia de Dios y de sus criaturas, la contemplación de la naturaleza íntima de la divinidad. Es el Uno sagrado, la fuente última de donde surgen todas las cosas y los seres. En *Luz sobre luz*, tres poemas consecutivos bordan esta imagen: están contenidos de la página 57 a la 59, y en ellos, la poeta narra cómo arrojó sus ojos sobre las aguas, vio los ojos del Amado en ellos y quedó una sola mirada encendida; entonces el próximo poema cobra aspecto de caligrama: un ojo o ‘*ayn*, exclama que “una mirada sola flota en el vacío y se mira a sí misma”. Un poema después, el azogue de plata ya no se atreve a reflejarla, porque es una con el Amado (p. 59).

Los poemas aluden entonces a la vertiginosidad del éxtasis unitivo, a las imágenes de ascenso (a veces incluso con efectos tipográficos ascendentes), a la abolición de tiempo y espacio durante la unión transformante, y a la noche como metáfora del encuentro definitivo: por eso la poeta es una “mujer a oscuras en islas umbrías” (p. 37), que conoce de repente la luz divina, el día, en pleno fragor de amor.

Con frecuencia los poemas aparecen en secuencias: su suma completa una idea, que se va insinuando gradualmente. Así, por ejemplo, los cuatro poemas que van de la página 44 a la 46 son, en poco más de diez versos, una tesis sobre la diferencia entre fray Luis y san Juan: búsqueda de conocimiento afuera y en la altura, vis a vis revelación de que el Amado está adentro. Se le enmienda la plana a fray Luis: el conocimiento de la sustancia suprema no equivale a un complejo conjunto de saberes sobre cómo opera el universo, sino todo lo contrario: es la liberación de la temporalidad, que la poeta llama “el rigor de las horas” (p. 54), la sanación del espacio que ocupa el cuerpo y la comprensión de

que el más alto de los saberes posibles, como descubre con asombro la voz lírica, se resume en la más absoluta simpleza y paz: “es más sencillo *ser* el Amor que simplemente amar” (p. 53). Es el *logos* puro: sustantivo y acción reunidos en un mismo término: “ser el Amor”. La voz lírica está en el tercer cielo de los enamorados cuando reescribe en otro poema la epístola de san Pablo a los Corintios sobre el amor, suma suprema de la verdad. Y esto es para mí entender que lo diga una erudita como Luce López-Baralt, que ha consagrado su vida al estudio: el éxtasis unitivo cura las innecesarias complicaciones de la búsqueda de conocimiento en este plano físico y humano; como una flor de Loto, la “eleva de la ciénaga del mundo”, “para ascender” sobre sí misma (p. 62). Y aunque da miedo (siempre da miedo la disolución de la identidad en lo Amado, como han sabido los místicos y poetas de amor de todos los tiempos), esa penetración en el abismo nocturno se resuelve en versos de una alegría y pureza que yo diría casi infantil, de tan cercana como está a la inocencia: “pero la Noche está azucarada de luces” (p. 56). Como niña asustada, al alma que descubre con pavor que está a punto de fundirse con lo Eterno la tranquiliza la vista de un campo estrellado de bombones de luz. La simpleza absoluta de lo sagrado se resume con esa imagen tan sorprendente y tan humana: azúcar.

La segunda parte del libro, “Canto sin palabras”, se dedica al lamento ante la insuficiencia del lenguaje. La voz lírica, “aunque llorara diamantes”, no podrá decir lo que ha vivido (p. 96). Tampoco creará ya en las palabras, que prueban ser inadecuadas. Al intentar escribir el trance espiritual, esa fuente o *‘ayn* donde antes se miraban recíprocamente los semblantes plateados se convierte en un “círculo oscuro de tinta” (p. 102) y la dicha en desdicha, porque el lenguaje deviene sombra o tinta turbia, si se le compara con la translucidez del agua sagrada del *‘ayn*. Pero esta sección del poemario no culmina con el desaliento: concluye con la celebración de la “dicha de enmudecer” (p. 116), porque la poeta no cambiaría esa afasia por todos los versos del mundo, y porque, a fin de cuentas, asegura que Dios la leerá como un poema, como ese poema que para ella es imposible escribir. El alma misma deviene texto, muy lejos del alfabeto humano que la razón pretende manejar.

Los poemas de la tercera parte, “Canciones en la noche”, también se inician con un lamento, pero esta vez por la fuga del Amado, que deja a la amada en estado de desolación. “Donde Tú estabas ha quedado un agujero negro”, dice la voz lírica, y si se le acaricia, los dedos “se tiznan de ceniza” (p. 130). Es que se ha extinguido el fuego del éxtasis transformante, que tanto incendió al alma. Como la esposa de los versos de san Juan, que ha quedado hecha un ciervo vulnerado, aquí la voz lírica descubre que Venus (o el amor) es gemela de la tiniebla, porque tras las bodas triunfales con el Supremo, la ausencia del Amado es intolerable. Es la “dolencia de amor que no se cura sino con la presencia y la figura” de los versos del carmelita. “Con el dos nace la pena” (p. 126), exclama la poeta, que devuelta a esta orilla dice parecerse a su sombra (p. 125). Y “esta orilla” desoladora, interesantemente, es la occidental: en un poema la autora se lamenta por haber regresado del ruiseñor a la Filomena, de *‘Attār* a Virgilio, de Nishapur a Roma (p. 128), es decir, de una geografía espiritual orientalizada a la tradición grecolatina a la que pertenece. Sospecho que, además de tratarse de una admisión velada de que concibe la espiritualidad oriental (más sanjuanista) como un estadio superior de la conciencia

al del saber occidental (más frayluisiano), consiste en una reflexión sobre lo que de pérdida implica regresar de la experiencia trashumana al lugar concreto que ocupa López-Baralt en el mundo físico, es decir, al *locus* de la erudición.

Pero el libro no termina en nota lúgubre. Los últimos tres poemas anuncian gozosos la renovada esperanza tras la separación del Amado. Así como el instante más oscuro de la noche es justo el que antecede al amanecer, así la voz lírica recuerda que la luz negra solo anuncia la proximidad del Divino, y temblorosa, sumida de nuevo en su identidad humana, le pregunta: “dime si aún Te acuerdas de mí” (p. 136). Le responde con sencillez absoluta el canto de un pájaro en el último texto del poemario, y ese canto es la promesa de Su regreso.

Hace un año y medio, Luce me comentó que acababa de enviar un manuscrito a imprenta, y que sentía un miedo atroz. Sin decirme de qué se trataba, solo dijo: “es mi libro más importante, y al que más temo”. Hoy sé por qué. No es solo que por primera vez producía un texto profundamente personal, ante el cual de poco valían sus décadas de erudición y prestigio, sino porque “la abolición del ser”, como escribió la propia poeta a propósito de Pedro Salinas, “aunque la sintamos como triunfal, resulta atemorizante, ya que implica la extinción de la propia identidad, que pasa a fundirse en uno con la del objeto amoroso” (“Melibeo”, p. 584). Luce está de vuelta entre nosotros, y lo que hoy celebramos es este libro —que si bien para ella es sombra de la sombra en que la deja el Amado— es para nosotros nueva *luz sobre Luz*.

Referencias:

Ficino, Marsilio, *De amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*, traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Metrópolis, 1985.

López-Baralt, Luce. *Luz sobre luz*. Madrid: Trotta, 2014.

---. “*Melibeo soy: La voz a ti debida* de Pedro Salinas como reflexión ontológica”, en *La Torre* VIII, 12 (1994), pp. 563-600.

***MIGUEL ASÍN PALACIOS, ESTUDIANTE DE SÁNSCRITO
Y PROFESOR DE LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE LA INDIA***

Luce López-Baralt y Gloria Maité Hernández,
Colección Alquitara, Ediciones Mandala, Madrid, 2015, 132 pp.

Reseña de María Teresa Narváez Córdova
(Universidad de Puerto Rico)

Después de décadas de trabajo de Luce López-Baralt tras las “huellas del Islam” que Asín Palacios había ido descubriendo y trazando en libros y artículos que aún hoy resultan indispensables y de búsqueda, hasta consolidar un vínculo entre ambos forjado en su idea de establecer una relación entre la mística cristiana y la tradición sufi. Siempre desde el enorme respeto y veneración que Luce sentía por el maestro Asín Palacios pues, a pesar del tiempo y la distancia, una misteriosa conexión intelectual y acaso espiritual, les unía.

Poco podía imaginar esta digna seguidora de la obra de Asín que muchos años después tuviera la afortunada coyuntura de que la sobrina-nieta del insigne arabista y también ella arabista, Dolores Oliver, pondría en las sabias y amorosas manos de Luce, los cuadernos y apuntes inéditos, cartas y hasta fotos del maestro don Miguel Asín para que hoy vieran la luz de su mano. Con este legado, tan generoso como inesperado, reconocía el vínculo entre ambos. De inmediato, con el entusiasmo unido a la reverencia casi sagrada con que Luce emprende sus investigaciones, la estudiosa se dio a la tarea de comenzar la edición de este valiosísimo material. Y, con su generosidad y sabiduría acostumbradas, eligió a la persona idónea que la acompañaría en esta publicación, la doctora Gloria Maité Hernández. Esta ilustre experta en sánscrito y literatura española, además de sabio y noble ser humano, ha estudiado estos apuntes de Miguel Asín con el esmero, la erudición y el amoroso cuidado que merecen.

Hoy tenemos ante nosotros, gracias a estas reconocidas investigadoras, y a la Colección Alquitara de Mandala Ediciones, un trabajo de una importancia extraordinaria. Muchos, incluyendo a sus propios familiares, desconocíamos de los tempranos estudios de Asín Palacios de la lengua sánscrita, de sus primeros esfuerzos en el campo de la literatura comparada y de sus esbozos de una Historia de la filosofía en castellano y otra en latín. Estamos, pues, ante tres primicias sobre los juveniles estudios orientales del insigne arabista español. Se trata de un hallazgo de primer orden. Esta edición nos ofrece importantes datos sobre la historia del pensamiento y de la enseñanza de las lenguas orientales en la España de fines del siglo XIX. También nos revela los intereses intelectuales y académicos de un veinteañero Miguel Asín.

En los capítulos preliminares a las ediciones, se contextualiza la enseñanza de lenguas orientales de finales del siglo XIX, estudio que no carecía de riesgos. Comprobamos que la política y la religión

en ocasiones matizaban las cátedras que se otorgaban. Además, asistimos a las polémicas que suscitaban los estudios de temas orientales, sobre todo entre los estudiosos más fervientemente católicos. Prácticamente se legitimaban dichos estudios si servían para mostrar los “errores” de las filosofías y religiones orientales y la superioridad del catolicismo. Y –acaso esto sea lo más importante– se nos revelan los conflictos que debió sentir Asín Palacios, sacerdote, a un tiempo fascinado y aterrado ante la espiritualidad del Oriente. Las consecuencias de su fascinación podían ser muy graves para él. Su tiempo era tan “recio” como el que le tocó vivir a santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, objeto también de sus estudios y en quienes descubre inquietantes “paralelos” con los místicos del islam. Sin duda, plantear este aroma oriental en la mística cristiana podía resultar muy peligroso. Algunos expertos orientalistas de la época de Asín llegaron a ser excomulgados y declarados heréticos. España ha sido muchas veces reacia a reconocer y asumir la impronta oriental, islámica y judía, de su cultura e identidad. Asistimos a los primeros atisbos del erudito que llegaría a ser Asín Palacios, que tuvo que vencer sus temores, y escribir con una cierta cautela. De otra parte, éste confiesa con espanto su desconocimiento del latín y de las disciplinas propias de un experto en lenguas y literaturas antiguas. Pero esto, lejos de amilanarle, le anima a emprender con ahínco y dedicación todos los estudios necesarios para subsanar estas lagunas. Como indica acertadamente Luce López-Baralt, “estaba naciendo el futuro estudioso comparatista” (p. 75). Estas páginas no nos escatiman otros datos cotidianos y entrañables de nuestro admirado arabista: desde su carácter nervioso, metódico y perfeccionista hasta su proverbial elegancia y pulcritud. Las fotos que se añaden a la edición nos acercan aún más al maestro Asín y nos permiten comprobar, si se me permite decirlo, que era guapísimo.

Gracias a esta edición que hoy celebramos, se abren nuevas perspectivas de estudio sobre el orientalismo español y la figura cimera de don Miguel Asín Palacios. Ahora sé que aquella lejana intuición mía de que entre don Miguel Asín y Luce López-Baralt gravitaba un hermoso misterio era entonces solo un atisbo de una futura realidad. En efecto, Luce es una auténtica discípula y heredera del maestro arabista. Gloria Maité es un eslabón de esa cadena de conocimiento, como alumna “simbólica” de Asín Palacios y de Luce López-Baralt. Ambas son hoy nuestras maestras en más de un sentido al recibir y transmitir con tanto amor y sabiduría esta importante y hermosa lección. Tenemos una deuda con la familia de Asín Palacios, con las autoras Luce López-Baralt y Gloria Maité Hernández, así como con Mandala Ediciones por tan precioso legado.

**MIGUEL ASÍN PALACIOS,
ESTUDIANTE DE LA LENGUA SÁNSCRITA
Y PROFESOR DE LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE LA INDIA**

(*Los manuscritos inéditos Cuaderno de sanscrito,
la Historia de la filosofía y la Historia Philosophiae*), 132 pp.

Reseña de María Luisa Lugo Acevedo

(Universidad de Puerto Rico)

Con gran júbilo celebramos otra de las nuevas sorpresas que nos brinda la literatura y la historia cultural española: la primicia de un nuevo texto de Miguel Asín Palacios, editado con muchísimo entusiasmo y rigurosidad académica por las doctoras Luce López-Baralt y Gloria Maité Hernández. Este nuevo libro, titulado *Miguel Asín Palacios, estudiante de la lengua sánscrita y profesor de la filosofía religiosa de la India*, constituye un nuevo tesoro de la historia cultural española, que su autor dejó enterrado en los archivos de su biblioteca, a imagen y semejanza del tesoro que enterró el morisco Ricote en tierras españolas. Gracias a la generosidad de la Dra. Dolores Oliver, la estudiosa y colega puertorriqueña, Luce López-Baralt, en el 2009 y en el 2012, recibió de manos de la sobrina-nieta de Asín varias cartas, ensayos, libros y fotografías inéditas de su ilustre tío, tesoro que comenzó a ser desenterrado y valorado por Luce López-Baralt, en su luminoso estudio caribeño frente al mar de San Juan. Justo en ese estudio (casi el Paraíso para ella), la estudiosa pudo calibrar la importancia de esos documentos, de los cuales nos ha venido dando cuenta, en primer lugar, gracias a su artículo “Notas de acopio para futuros trabajos sobre temas de mística comparada (ca. 1919-1943)”, publicado en un texto transatlántico sobre el misticismo comparado, titulado *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, de 2013 (edición de Luce López-Baralt, Madrid: Trotta, 2013).

Pero, los tesoros que Asín guardó como en frasco de alcohol en su biblioteca no se circunscriben a aquellas notas de acopio que publicó la doctora López-Baralt. En esos legajos también se encuentran tres textos de juventud de Miguel Asín, todos ellos inéditos y desconocidos hasta el momento, que sirven para reconstruir los años de formación del estudioso, pero más aún, para conocer los temas que más le interesaban en sus años de estudio, temas que, de una forma u otra, incidirían en la formación y en los eventuales intereses del futuro arabista. Se trata de tres textos desconocidos por los estudiosos de Asín, como ya he indicado, que marcan la vida académica del joven estudiante y profesor. Estos son un curioso “Cuadernillo de sánscrito”, manual ológrafo en el que el entonces joven estudioso aprendía los rudimentos de la lengua sagrada de la India, junto a otros dos cuadernillos inéditos en el que Asín reflexiona sobre la cultura religiosa de la India: me refiero al voluminoso texto llamado “Historia de la filosofía”, y al más breve, redactado en latín, titulado “Historia philosophiae”. Los títulos de estos cuadernos destacan cómo la mirada de Asín siempre estuvo fija en Oriente, desde los inicios de su vida académica, así como a lo largo de toda su carrera como arabista.

Conociendo a Luce López-Baralt, me puedo imaginar el júbilo sin límites que la investigadora experimentaría al recibir como legado aquellos documentos, algunos de ellos ológrafos, que colocaría con delicadeza sobre su escritorio. Documentos que le hacen experimentar hasta el olor a cigarro que quedó impregnado en aquellos folios, olor que mantenía viva su fragancia a pesar de tantas décadas de distancia. Me imagino cómo se le iluminarían sus ojos al ver que tenía frente a sí (ella lo sabría muy bien), –exactamente igual que el buscador del Quijote cuando le compró al sedero el manuscrito árabe de la verdadera historia de don Quijote de la Mancha– unos textos importantes que era menester editar y comentar para tener una mirada más amplia de la labor académica del gran maestro Asín Palacios. Dar a la luz estos trabajos iniciales del joven Asín, le permitiría al lector, como indica López-Baralt en el libro que estoy reseñando,

. . . conocer más de cerca el pensamiento juvenil del gran arabista, que se insertó de lleno en las polémicas religiosas que el estudio de las civilizaciones orientales estaban provocando en su época. Asín se habrá de aliar con la escuela comparatista de lenguas y religiones que comenzaba a despuntar tardíamente en España, con el gran indólogo Francisco García Ayuso a la cabeza. Los tres libros inéditos nos abren pues una generosa ventana al estudio del ambiente académico y de las instituciones universitarias en las que se movía el eminente estudioso en el cambio de siglo (p. 10)¹.

Los textos de Asín que se editan y comentan en este libro publicado por la Editorial Mandala están escritos en tres lenguas distintas. Los que versan sobre la filosofía de la India están escritos en español y en latín. Pero, el texto más extraño y que precisamente despertó una curiosidad extrema en López-Baralt, fue el “Cuadernillo de sánscrito”. En primer lugar, Luce, buscadora y desenterradora de tesoros, desconocía que el joven estudiante hubiese iniciado sus estudios aprendiendo sánscrito. En segundo lugar, nuestra sabia investigadora reconocía que, al no saber la lengua del sánscrito, exactamente igual que aquel buscador del Quijote que distinguía los caracteres del árabe pero que no los podía leer y que, por lo tanto, se vale del morisco aljamiado para llevar a cabo la traducción, necesitaba de una sanscritista muy especial, para que leyese, editase y comentase ese “Cuadernillo de sánscrito” que tanto había avivado su curiosidad. Es así como Luce López-Baralt decide invitar a la Dra. Gloria Maité Hernández, sanscritista y experta en San Juan de la Cruz, para que fuera cómplice de esta edición y, de esta manera, ambas se pudieran convertir en las “*taryumanas*” o intérpretes de estos libros iniciales de Miguel Asín. Sobre el momento en el que Luce decide, con la generosidad que la caracteriza, hacer partícipe a Gloria Maité de este secreto, y colocarle el “Cuaderno de sánscrito” en sus manos, citemos lo que nos tiene que decir la misma doctora Hernández:

¹ Todas las citas son del libro editado por Luce López-Baralt y Gloria Maité Hernández. *Miguel Asín Palacios. Estudiante de lengua sánscrita y profesor de la filosofía religiosa de la India (Los manuscritos inéditos Cuaderno de la lengua sánscrita, la Historia de la filosofía y la Historia Philosophiae)*. Madrid: Mandala Ediciones, 2015.



En una clara mañana del mes de febrero del 2012, mientras asistía al Primer Congreso de Literatura Mística en la Universidad Pontificia Católica de Ponce, Puerto Rico, Luce López-Baralt se acerca a mí cautelosamente, con ese brillo en las pupilas tan suyo, que enciende cuando está a punto de compartir un gran secreto. De un sobre amarillo de manila extrae cuidadosamente un pequeño y gastado manuscrito de lo que a primera vista me pareció era una antigua libreta de apuntes de escuela titulada “Cuaderno”. Las primeras palabras, trazadas en alfabeto devanagari de principiante, leían “Miguel Asín Palacios”, y abajo, en escritura romance muy estilizada, “Lengua Sanskrita” (p.11).

Demás está decirles que Gloria Maité Hernández, hispanista y orientalista como López-Baralt, aceptó llena de júbilo formar parte de este trabajo de edición y estudio de estas obras juveniles de Miguel Asín, cuyo texto tenemos hoy en nuestras manos, gracias también al esfuerzo de la Editorial Mandala y de su director, el Dr. Pablo Beneito.

Este libro tiene a su haber, en primer lugar, unas palabras preliminares de las editoras del libro, en donde dan cuenta de cómo llegaron estos materiales hasta ellas, como ya he comentado. En segundo lugar, el texto cuenta con cuatro capítulos de contenido, en los que Luce López-Baralt contextualiza el momento histórico en el que Asín escribió estos textos que su autor decidió “silenciar”, pues los dejó “enterrados” en su biblioteca al no publicarlos. Recordemos que escribir sobre filosofía antigua de la India, así como escribir sobre temas árabes, a pesar de la insistencia del autor en su catolicismo conservador, en aquellos *tiempos recios*, como diría Santa Teresa, implicaba para Asín caminar sobre un terreno movedizo académicamente delicado. Así también sucedía con el estudio del sánscrito, lengua clásica de la India. Todo este interés anclado en Oriente llevó a que Miguel Asín Palacios fuera atacado, tanto por romanistas como por arabistas. Tal vez haya sido afortunado que estos folios secretos vean hoy la luz, gracias a la labor libre que les permite a las autoras caribeñas López-Baralt y Hernández escribir desde América, sobre temas que todavía podrían herir algunas sensibilidades.

Estos capítulos versan sobre Miguel Asín como estudiante de la lengua clásica de la India, lengua marcada por el conflicto, como lo sería también el árabe; como profesor de la filosofía de la India, en el Seminario Conciliar de Zaragoza; y como un joven intelectual en el que, desde sus inicios, se observa, gracias a estos cuadernos, la misma rigurosidad y metodología que utilizará eventualmente para sus futuros estudios de árabe. Gracias a estos capítulos podemos calibrar la amplitud de gama de intereses intelectuales en Miguel Asín en una época, que como todos sabemos, eran verdaderos tiempos difíciles. Además, es notable cómo en estos textos se evidencia el reconocimiento profundo que hace Asín de la importancia del estudio riguroso de las lenguas clásicas y modernas para poder llevar a cabo estudios de lingüística comparada así como de religión o filología comparada, de forma metódica y ordenada. Confieso que me estremecieron las palabras de Asín que dan cuenta de las

deficiencias que padeció inicialmente en su formación académica, deficiencia que subsanó él mismo para poder dar la talla en sus estudios e investigaciones posteriores. Citemos las siguientes palabras de Miguel Asín:

No sabía latín, apenas sabía francés, no podía leer un pergamino, ni había visitado un archivo; no podía conocer ni una moneda, ni una inscripción, ni un monumento; no sabía hacer más que lo que vi hacer a mis maestros y compañeros; leer y repetir, modificados unos por otros, retazos de libros; a esto sólo me habían enseñado [...]. Hice examen de conciencia y me encontré desnudo; con ardor de neófito me condené a silencio temporal, cesé de perorar en Ateneos y Academias, repasé latín y francés, comencé el estudio del alemán y del inglés, la paleografía; al fin pude trabajar personalmente en la investigación; en todos estos aprendizajes fue [Julián] Ribera mi compañero en unos, mi sostén en otros (p. 74).

La próxima sección del libro es la edición comentada del “Cuaderno de sánscrito”, por Gloria Maité Hernández, así como de dos partes de la “Historia de la filosofía de la India”, editadas y comentadas por Luce López-Baralt. Indica Luce López-Baralt lo siguiente:

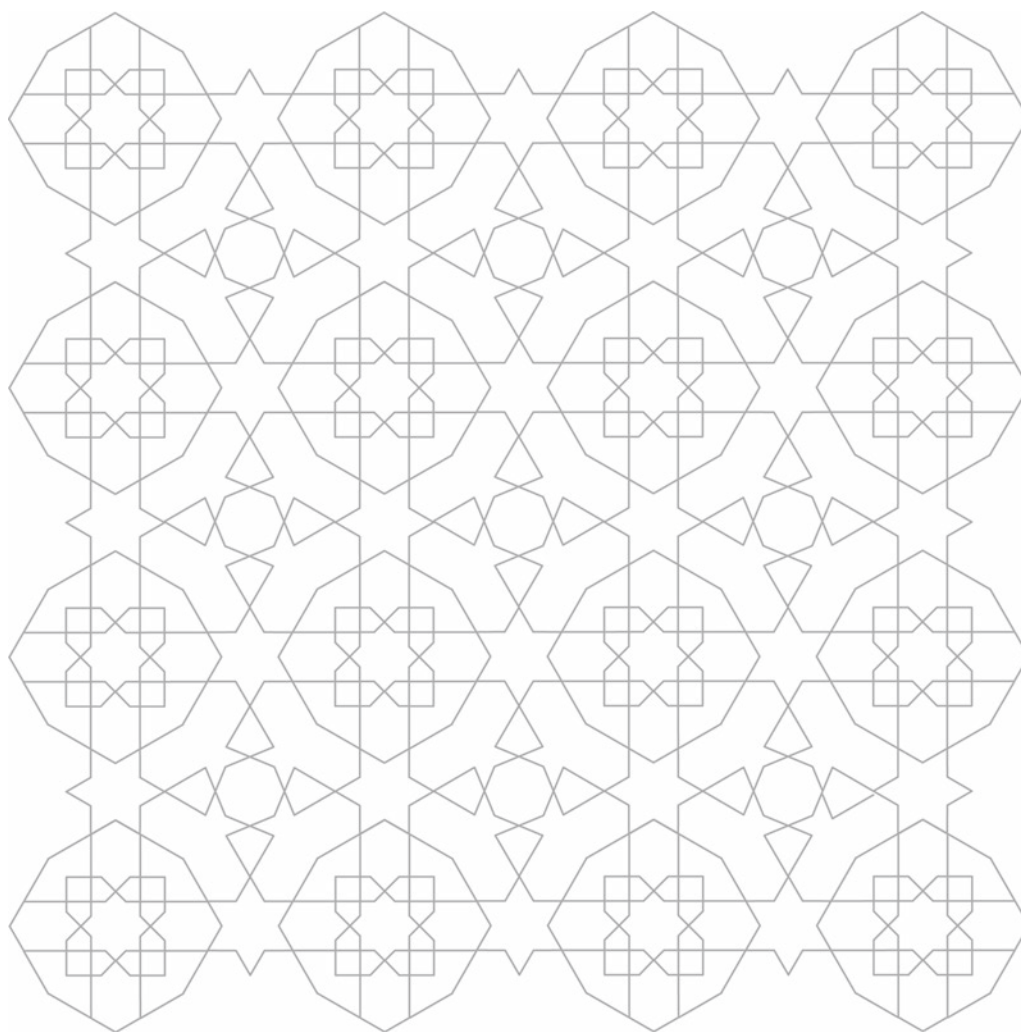
Los tres libros inéditos de Miguel Asín de los cuales damos noticia en estas páginas nos han permitido sentarnos junto a Miguel Asín en el aula de lengua sánscrita de la Universidad Central de Madrid y asistir vicariamente a sus cursos en el Seminario Conciliar de Zaragoza. Nos hemos asomado pues, ahora con mejor conocimiento de causa, a las primicias de la vida académica de un gran estudioso y al incipiente rigor intelectual que habría de distinguirlo en el futuro. Pero también estos volúmenes nos han dejado atisbar cómo el arabista, tan joven por aquellos años de fin de siglo XIX, se insertaba en el marco de la escuela de Filología comparada, tan joven aun en España. El estudio del sánscrito era parte, precisamente, de la revolución lingüística que arrojó la Europa decimonónica y que, pese a haber llegado tarde a la Península, terminó siendo acogida por los filólogos de mayor solvencia en el país. (p. 102)

No quiero terminar sin destacar que este libro no solo es importante porque en él se dé cuenta de algo totalmente desconocido hasta el momento sobre Miguel Asín Palacios: su interés y estudio del sánscrito y la filosofía de la India en su temprana juventud. Para mí, lo más importante es que, gracias a estos textos que hoy ven la luz se presenta ante nosotros cómo trabajaba un gran intelectual que se dedicó con empeño y rigurosidad al estudio y a la enseñanza de las lenguas clásicas. Se destaca, como han dicho las editoras del libro, la dedicación de Asín, como excelente maestro, de hacerles entender a sus estudiantes la complejidad de las lenguas que enseñaba. Miguel Asín Palacios, no me cabe duda,



fue un gran filólogo, que formó escuela con sus estudiantes. De seguro, se sentiría más que honrado que aún tenga unas discípulas tan destacadas, disciplinadas, curiosas, entusiastas y generosas, a varias décadas de distancia, como Luce López-Baralt y Gloria Maité Hernández, quienes como el maestro Asín, saben trabajar con entusiasmo, con rigor, con un aprecio hacia las lenguas clásicas y hacia otros campos del saber como la literatura, la historia, la filosofía, las religiones comparadas, el misticismo, entre múltiples otros temas, para seguir rescatando los tesoros escondidos de la literatura española.

Gracias a todos los que han colaborado para que esta edición haya podido ver la luz, desde Dolores Oliver, Santiago López Ríos y Pablo Beneito, hasta Luce López-Baralt y Gloria Maité Hernández, entre tantos otros, quienes como nuevos Ricotes o nuevas Ricotas, han desenterrado, precisamente aquí, en Murcia, tierra muy especial, un antiguo tesoro de don Miguel Asín Palacios para ponerlo en nuestras manos. ¡Enhorabuena!



SUFISMO, DE HALIL BÁRCENA

Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, 176 pp.

Reseña de Francisco Martínez Albarracín

“El sufismo no consiste en realizar muchas oraciones y ayunos, sino que es la firmeza del corazón y la generosidad del alma”. Estas palabras de Ğunayd, el maestro de Bagdad, citadas por el autor del libro que comentamos, pueden servirnos en el intento de sintetizar la esencia del sufismo, algo que Halil Bárcena se propone y consigue en este bello libro: algo más que una buena introducción, clara, rigurosa, honda y personal a la espiritualidad de los místicos sufíes.

Con atrevimiento —él mismo lo reconoce— y con conocimiento de causa, con mucho talento para la síntesis, el libro nos acerca en cinco capítulos a ese fenómeno tan rico y complejo que es el *taṣawwuf*, sin perder nunca de vista lo esencial: aquello que difícilmente puede ser dicho y de lo que sólo puede hablarse en la medida en que se está atento tanto a las palabras de los maestros espirituales como a sus silencios, lo que supone atender —y el autor del libro lo hace a menudo— a las expresiones poéticas (Rūmī, Sa‘dī, Ḥāfiz de Šīrāz, ‘Aṭṭār, Ḥakīm Ṣanā‘ī, Ibn ‘Arabī, Ḥallāğ, Rābī‘a...).

Cinco capítulos que tratan de precisar lo que entendemos por sufismo, su relación con el islam, sus principios doctrinales, su historia y sus métodos y prácticas principales. A los que hay que añadir una sugerente introducción, un breve epílogo (*Sufismo hoy y mañana*) y unos apéndices muy útiles: una detallada cronología, un cuidado glosario y una bibliografía comentada de textos en castellano.

El autor conoce el sufismo desde dentro y eso se advierte en sus páginas. Desde luego, no faltan las referencias a autores indispensables (Henry Corbin, Hossein Nasr, Louis Massignon, Frithjof Schuon, Annemarie Schimmel, Martin Lings, William Chittick o Michel Chodkiewicz, entre otros) y el lector interesado podrá encontrar otros muchos textos valiosos, la mayoría en francés, pero también en castellano y en otros idiomas, convenientemente citados en las notas a pie de página; a modo de ejemplo: Richard Gramlich, Javad Nurbakhsh, Abderramán Maanán, Abdelmajid Charfi, Pablo Beneito, Éric Geoffroy, Khaled Bentounès, Miguel Cruz Hernández, Claude Addas o Daryush Shayegan.

Además de ser considerables la base académica y el conocimiento erudito, aún son más de agradecer las reflexiones y valoraciones personales, siempre sugerentes, aunque pudieran discutirse en algún detalle (el mismo Halil Bárcena reconoce, haciéndose eco de un hadiz profético, que “la discrepancia en mi comunidad es una bendición”). Y un aporte inestimable lo constituyen las numerosas citas, máximas, hadices y pensamientos sapienciales de los maestros, que aparecen por doquier invitando a la reflexión. Mérito del autor, que pretende así refrendar y fundamentar lo que expone, sabiendo desaparecer oportunamente para dejar que brille la frase verdadera, el fogueo de luz, la inspiración interior o la intuición poética. Valgan unos ejemplos:

“Un sufí no pregunta jamás qué es un sufí” (Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād); “cuando la pobreza es completa, es Dios” (Rūmī); “una investigación filosófica que no desemboca en una realización espiritual personal es una vana pérdida de tiempo, y la búsqueda de una experiencia mística sin una seria formación filosófica previa tiene todas las probabilidades de perderse en aberraciones, ilusiones y desviaciones” (Suhrawardī); “el *walī* [santo] lo es para todo el mundo” (como acostumbran a decir los derviches *bektaşīes* turcos); “el cielo y la tierra no me contienen, pero sí el corazón de mi fiel sirviente” (hadiz *qudsī*); “hay muchos pecados benditos y muchos actos de sumisión a Dios que son execrables” (Sultān Walad); “todo en la senda del derviche es perplejidad” (*ḥayra*) (Rūmī); “quien crea que obtendrá el éxito sin esfuerzo es un iluso; y quien crea que lo obtendrá a base de grandes esfuerzos es un arrogante” (‘Alī); “no hay ningún ser fuera de Dios” (‘Azīz Nasafī); “no ser nada es la condición necesaria para ser” (Rūmī); “quién me ve y sabe que me ve, no me ve” (hadiz *qudsī*); “quien me busca, me encuentra. Quien me encuentra, me ve. Quien me ve, me conoce. Quien me conoce, me ama. A quien me ama, lo amo. A quien amo, le arrebató la vida. A quien arrebató la vida, le debo una recompensa. A quien debo una recompensa, la recompensa soy yo” (‘Alī).

Y las citas podrían multiplicarse. Invitamos a la lectura del libro para ahondar en el conocimiento de esa realidad sin nombre, plural, compleja, firmemente arraigada en el Corán pero que se formó seguramente a partir de influencias diversas; para conocer mejor sus relaciones con el chiismo, sus orígenes y su historia, así como sus formas de organización (*ḥanaqa, tariqa, ṭāʾifa*), sus métodos (ante todo el *dīkr*, el recuerdo) y prácticas principales. Para saber de *malāmātīes* y *qalandares*, esos “sufíes más allá del sufismo”; para aprender sobre lo incierto de la etimología de estas palabras (Halil Bárcena, buen filólogo, tiene siempre presentes la etimología y los significados de las radicales trilíteras de la lengua árabe); para conocer, en fin, cuáles son los aspectos doctrinales más importantes del sufismo.

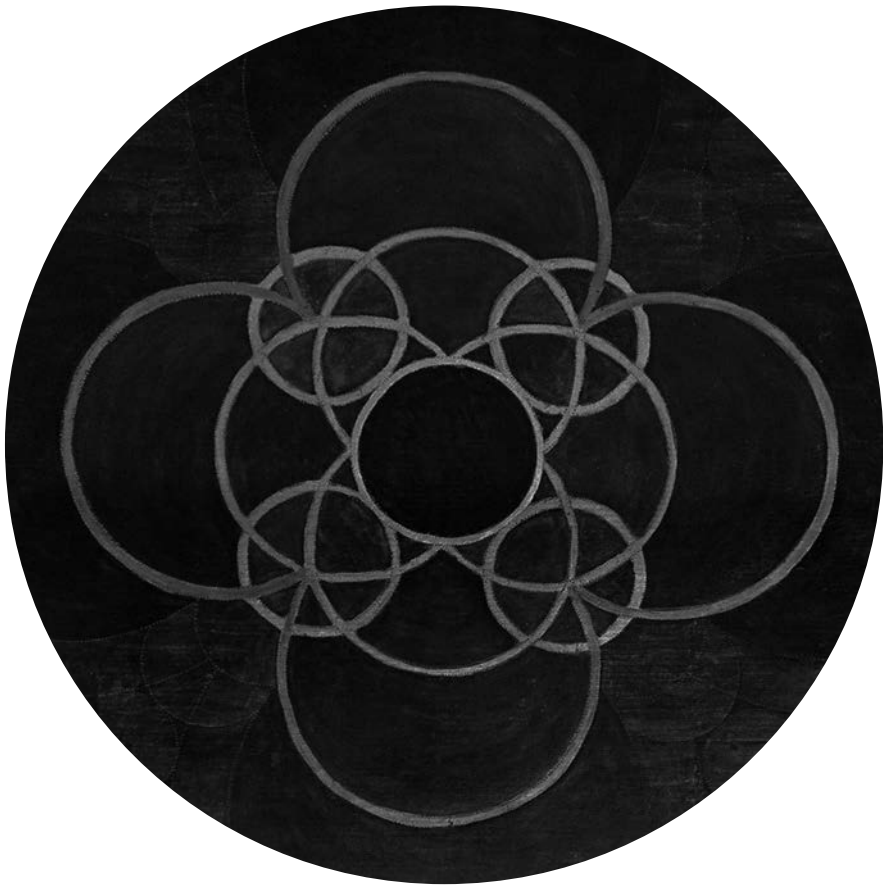
Un apartado bellísimo me parece el dedicado a la música y danza sufíes, escrito con sutileza y con la sensibilidad propia de un artista. Muy bien sintetizadas las relaciones entre el sufismo y el islam, al tiempo que se ponen de manifiesto las peculiaridades del primero en tanto que religiosidad interior, libre, innovadora y en no pocas ocasiones rebelde o “heterodoxa”.

Sin embargo, el capítulo central lo constituye, indudablemente, el dedicado a los aspectos doctrinales del sufismo. El discernimiento entre lo absoluto y lo relativo, el *tawḥīd* espiritual; la visión cosmoteándrica (como gustaba decir a Raimon Pánikkar), el cosmos como revelación; la virtud como belleza y nobleza del alma. Y ese vivir en la presencia, que es un compromiso con la realidad. Por supuesto, también, el *taʾwīl* o la hermenéutica simbólica del Corán que conduce a “ir penetrando las diferentes esferas de sentido del texto” sagrado (de ahí la importancia de la llamada ciencia de las letras, o *ilm al-ḥurūf*), todo ello propiciado por las “enormes posibilidades expresivas” del idioma árabe; y siempre conectado con la transformación del intérprete, con la realización espiritual, pues no podemos olvidar que el sufismo, más que conocimiento especulativo o saber teórico (y este sería uno de sus puntos de acuerdo esenciales con el budismo, por ejemplo) es un saber práctico y una vía de perfecciona-

miento o liberación. Aquí también, en este capítulo III del libro, se dedica especial atención a la figura del profeta Muhammad como modelo místico del sufi y luego se exponen con cierto detalle las tres etapas de la senda espiritual (*šarīʿa*, *ṭarīqa* y *ḥaqīqa*). Me dejo para el final la doctrina de la unidad del ser; un aspecto central y controvertido que requiere verdadera finura y sutileza intelectual y espiritual para ser comprendido. Un aspecto que le parece al autor “el corazón doctrinal del sufismo”, esencial en Ibn ʿArabī, equiparable a la doctrina vedántica de la no-dualidad y que supone una interpretación metafísica de la doctrina semítica de la creación y de sus relaciones con una concepción neoplatónica de la emanación. A mi modo de ver, esta doctrina implica un evidente *panenteísmo* (que no niega la relación ni la multiplicidad en el seno de la unidad), pero en modo alguno un burdo panteísmo que vendría a confundir, para decirlo de manera sencilla, la tesis “Dios es todo”, o “Dios es el Ser” (el puro Acto de Ser, del que todo participa, que diría un teólogo tan ortodoxo como Santo Tomás de Aquino) con la tesis “todo es Dios” o “cualquier cosa finita es Dios”. En este sentido, nos parece más apropiada la expresión “esencia”, “ser” o “realidad” (con mayúsculas, si se prefiere) que la expresión “existencia” (así en “unidad de la existencia”, ya que la palabra *wuǧūd* se suele traducir como “existencia”, pese a la riqueza semántica que deriva de “encontrar”), pues, etimológicamente, “existencia” alude a un origen, a una procedencia, a un sostenerse a partir de otra cosa; evidentemente, en este sentido, no sería propiamente aplicable a Dios, a lo Real o Absoluto (el Nombre divino *al-Ḥaqq*).

La frase del príncipe sufi del periodo mogol Dārā Šokuh (1615-1659), que fue famoso por sus traducciones del sánscrito al persa: “todo es Él”, aunque típica del pensamiento de la India, podría ser interpretada como “todo está en Él”, o “El constituye la verdadera realidad de todas las cosas”, esa *fiṭra* o realidad esencial que no nos pertenece en tanto que seres creados, pero, al mismo tiempo, una realidad sin la que nada somos. Un misterio, si se nos permite decirlo, difícilmente inteligible al margen del amor; porque, como escribió Ibn ʿArabī en sus *Fuṣūṣ*: “El movimiento que da lugar a la existencia del universo es el movimiento del amor”, por lo que, ahora en sus *Futūḥāt*: “ni una sola de sus criaturas puede dejar de encontrarlo [a Dios] en su naturaleza original”.

Hay que agradecer a la editorial Fragmenta la publicación de este libro, además de sus otras publicaciones, como por ejemplo la edición de las obras completas de Raimon Pánikkar en catalán (en castellano están siendo publicadas por Herder), o su colección de Sagrats i Clàssics, de la que es asesor el propio Halil Bárcena.



IBN ARABI

MURCIA
850

PUBLICACIÓN ANUAL DE MIAS-LATINA
(MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY - LATINA)



MIAS LATINA
ibnarabisociety.es

EDITA



PuertasdeCastilla