EL AZUFRE ROJO

REVISTA
DE ESTUDIOS
SOBRE IBN ARABI

NÚMERO IV. AÑO 2017

ISSN: 2341-1368

NÚMERO IV. NOVIEMBRE 2017

DIRECCIÓN Y EDICIÓN
Pablo Beneito Arias (UMU) | ibnarabisociety.es

CONSEJO DE REDACCIÓN
Amina González Costa (Redacción, UMU)
Francisco Martínez Albarracín (Sección de reseñas)
Fabrizio Boscaglia (Universidade de Lisboa)

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), Jaume Flaquer (Facultad de Teología de Catalunya), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Catedrático, Universidad de Puerto Rico), Bia Machado (Universidade de São Paulo, Brasil), Fernando Mora (MIAS-Latina, Valencia), Marisa Morata Hurtado (MIAS-Latina, Murcia), Jesús de la Peña Sevilla (Centro Puertas de Castilla), José Miguel Puerta Vílchez (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).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Susana López | ikonovisual.com

© MIAS-Latina

MIAS LATINA

ÍNDICE

Abreviaturas y siglas frecuentemente empleadas 4

Sistema de transcripción del árabe 5

POEMA DE INICIO
Saludo a Salma 6

NOTA EDITORIAL 7

PAULO BORGES
Regressar à presença anterior à filosofia: a perplexidade em Ibn ʿArabī - uma reflexão a partir de María Zambrano 8

FERNANDO MORA ZAHONERO
Metáforas no-duales en el budismo y el sufismo 22

ANTONI GONZALO CARBÓ
El punto ciego que permite ver: de las teofanías más allá de las imágenes (Ibn ʿArabī) a la visión en la extinción (Kiarostami) 36

CECILIA TWINCH
La Montaña de Qāf – Un espacio más allá de todo lugar
(Traducción del inglés de Fátima Castañón) 89

PIERRE LORY
El simbolismo de las letras y del lenguaje según Ibn ʿArabī
(Traducción del francés de Imad Boussif) 99

JAVIER LAMA SUÁREZ
Ibn ʿArabī y Jung, espacios compartidos de reflexión 109

FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN
Arte y símbolo: la perspectiva metafísica 120

ROBERT POCKLINGTON
Ibn ʿArabī y la residencia de los Ṭā'ī en La Alberca (Murcia) 132

MAURIZIO MARCONI
Testi di Ibn ʿArabī sull'eternitá e sul tempo 144

RESEÑAS

FERNANDO MORA ZAHONERO
En los oscuros lugares del saber, de Peter Kingsley 260

FRANCISCO MARTÍNEZ ALBARRACÍN
El hermetismo cristiano y las transformaciones del Logos,
de José Antonio Antón Pacheco 263

 ISSN: 2341-1368

ABREVIATURAS Y SIGLAS FRECUENTEMENTE EMPLEADAS

Abreviaturas

b.	*ibn* (en un nombre árabe «hijo de...»)
e. d.	es decir
et al.	y otros autores
ibíd.	el mismo autor, libro y lugar
id.	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 *Corán*, 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.); *El Corán*, trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.
Concordance	Wensinck, A. J., et. al.; *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Brill, Leiden, 1936-69.
EI	*Encyclopédie de l'Islam* (*EI*[1]: 1ª edición; *EI*[2]: 2ª edición).
Fuṣūṣ	Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. crítica de ʿA. ʿAfīfī, Beirut, 1946.
Fut./Futūḥāt	Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, 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., *Fut.* 4: 55-57), o bien se especifica (OY), vol. y p.
JMIAS	*JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY*, Oxford.
Quête	Addas, C., *Ibn ʿArabī ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, París, 1989.
R. G.	Repertorio General de las obras de Ibn ʿArabī, establecido por Osman Yahia en su *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī*, 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.
Rasā'il	*Rasā'il Ibn al-ʿArabī*, Hyderabad, 1948.

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

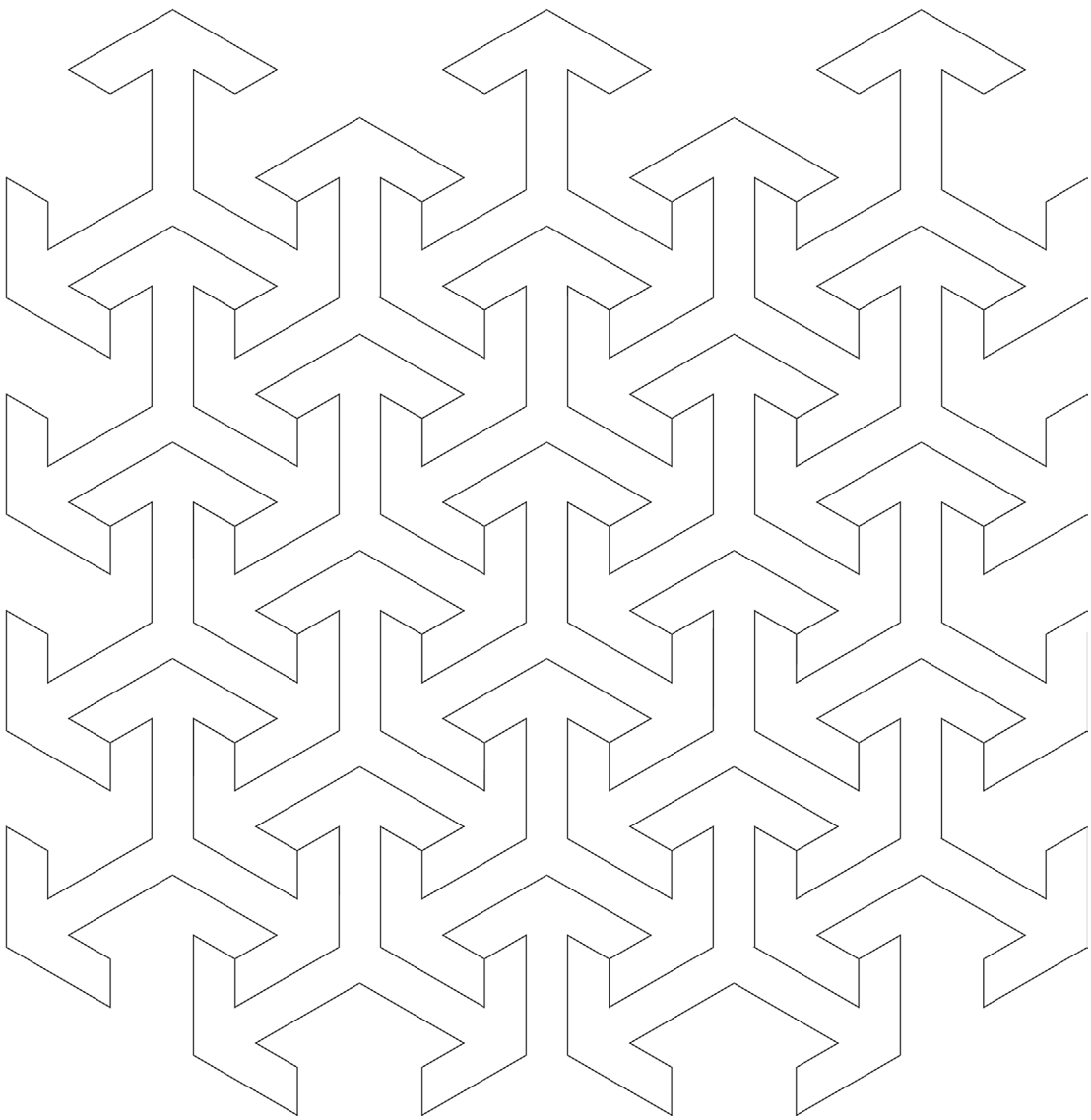
SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

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

ʾ — b — t — ṯ — ǧ — ḥ — ḫ — d — ḏ — r — z — s — š — ṣ

ḍ — ṭ — ẓ — ʿ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y

Hamza inicial no se transcribe; *ṯā' 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.



 ISSN: 2341-1368

SALUDO A SALMA

Saludo a Salma y quienes alto han hecho
en el recinto noble y preservado.
Es un deber para alguien como yo
que con delicadeza así salude.
¿Qué habría que pudiera reprochársele
si luego devolviera mi saludo?
Mas gráciles estatuas de mármol
no están sujetas a deber alguno.
Viajaron cuando ya la noche había
sus velos de tiniebla descorrido.
Como perdido amante en el exilio,
esclavo del amor, le dije entonces:
"Ardientes los deseos lo rodean,
mientras esbeltas tienden su emboscada,
adondequiera que su paso oriente,
las ágiles arqueras con sus flechas".
Ella mostró las perlas de sus dientes,
al par que un rayo destelló, y no supe
cuál de los dos las brumas disipaba.
"¿Pero es que no le basta" –dijo ella-
"que yo en su corazón me encuentre siempre
y pueda a cada instante contemplarme?
¿Acaso no es bastante para él?"

Casida nº IV, *Tarğumān al-ašwāq* (trad. P. Beneito).

NOTA EDITORIAL

Tenemos la satisfacción de presentar este cuarto número de la revista en el cual, como en ocasiones anteriores, se incluyen artículos de varios simposios y seminarios organizados por MIAS-Latina 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*, publicación de la Universidad de Murcia, se consolide como publicación multilingüe. Los autores y traductores pueden enviar sus artículos a nuestra dirección: miaslatina@ibnarabisociety.es

Junto a la publicación de artículos de especialistas y autores de larga trayectoria en el campo de los estudios sobre Ibn ʿArabī, el sufismo y las religiones comparadas, *El Azufre Rojo* quiere también contribuir a la edición de textos de autores noveles, de modo que animamos a quienes se inician en estos ámbitos a hacernos llegar sus trabajos: artículos de ensayo, ediciones, traducciones y reseñas.

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.

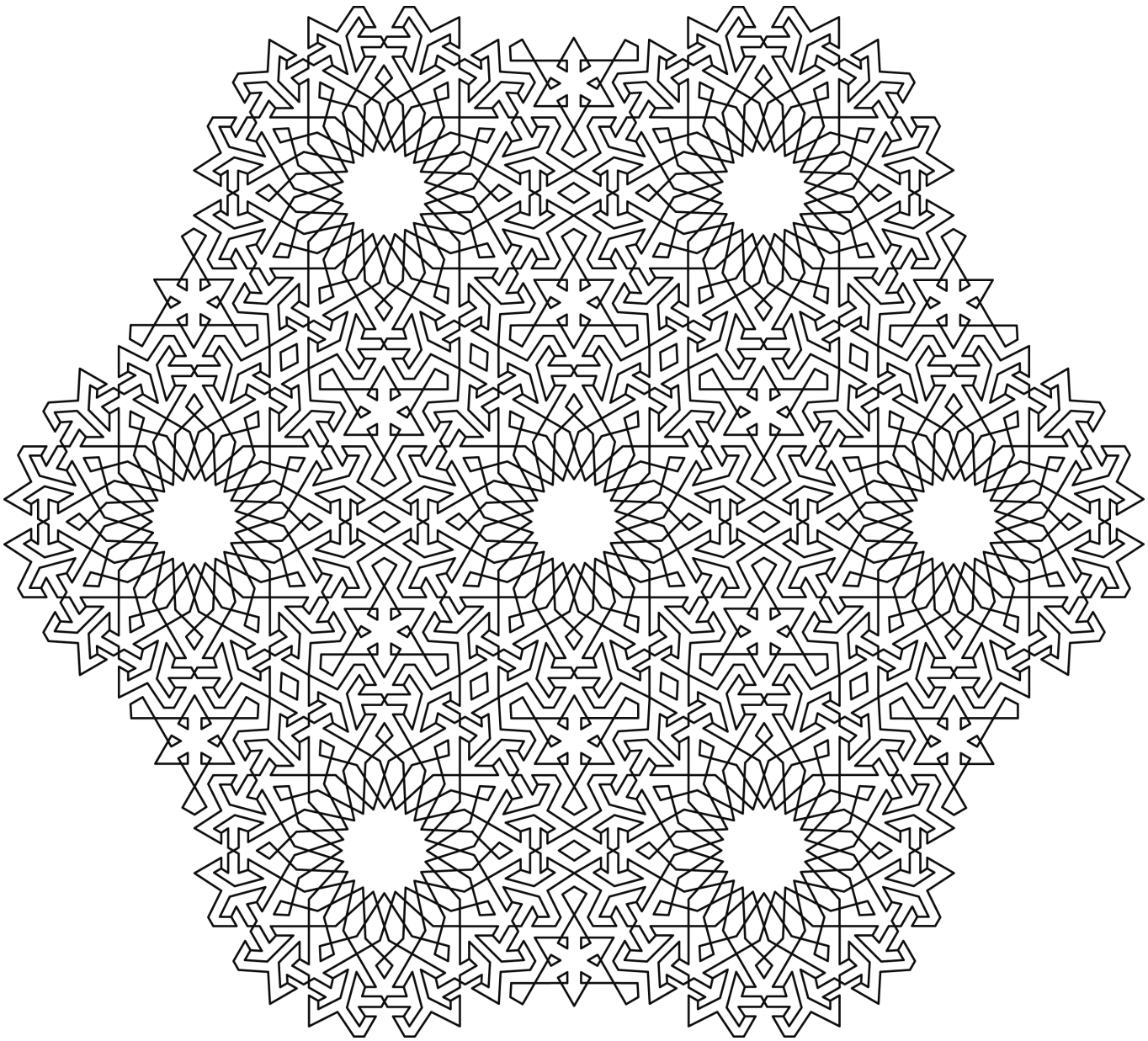
El equipo editorial agradece a todos aquellos que año tras año contribuyen con su apoyo, su dedicación y su lectura a la elaboración y la difusión de *El Azufre Rojo*.

Pablo Beneito

REGRESSAR À PRESENÇA ANTERIOR À FILOSOFIA: A PERPLEXIDADE EM IBN ʿARABĪ - UMA REFLEXÃO A PARTIR DE MARÍA ZAMBRANO

Paulo Borges (Universidade de Lisboa)

Recibido el 29/06/17. Aceptado el 26/07/17.



Platão e Aristóteles situaram a origem da filosofia na experiência de *thaumas,* o espanto, admiração ou maravilhamento *(verbo thaumazein)* [1], precisando Aristóteles haver um espanto inicial, comum a todos os humanos, perante as coisas serem o que são, que seria o ponto de partida rumo ao espanto final, "contrário" e "melhor", de se conhecer a sua "causa" [2]. María Zambrano, contudo, considera que, se o "pensamento" tivesse nascido apenas da "admiração", seria difícil explicar como se plasmou tão rapidamente em "filosofia sistemática" e abstrata, pois essa "admiração" suscitada pela generosidade da "vida" que nos circunda "não permite tão rápido desprendimento das múltiplas maravilhas que a suscitam" e, sendo tão "infinita" e "insaciável" como a própria vida, "não quer decretar a sua própria morte" [3]. Encontra assim, na platónica alegoria da caverna, outra origem da filosofia: a violência. A filosofia nasceria dessa "dualidade" e "conflito originário" entre "forças contrárias que não se destroem": "o ser primeiramente pasmo extático ante as coisas e o violentar-se a seguir para libertar-se delas". A filosofia nasceria de um "primitivo pasmo" ante a imediatez sensível das coisas logo negado e traído por uma "pressa" de se lançar nos domínios da abstracção. Zambrano define a filosofia como "um êxtase fracassado por um dilaceramento". O pasmo perante o dom gratuito do que é imediatamente presente volve-se num arrancar-se violento disso para perseguir algo que está ausente e há que capturar, mediante o "afanoso caminho" do "esforço metódico" [4] próprio da mediação do trabalho intelectual e conceptual, como aliás se constata na tese aristotélica que coloca o espanto final do conhecimento da causa das coisas acima do espanto perante a sua presença imediata.

Mas nem todos seguiram e seguem o caminho dessa "violência filosófica" que troca a suspensão da consciência e o enredar da vista na "folha" ou na "água", na concretude sensível das coisas, pela busca de "outra folha e outra água mais verdadeiras", pensadas como o "modelo ideal" das primeiras, como acontece em Platão. Esses permanecem fiéis à imediatez das coisas e à sua "primitiva admiração extática" ante elas. Esses são os poetas, que já possuem, de outro modo, o que o filósofo procura mediante o que Zambrano considera uma renúncia ascética ao serviço de um "saber ambicioso" que converte o maravilhamento original nessa "interrogação sistemática" pela qual "a inquisição do intelecto começou o seu próprio martírio e também o da vida". O poeta não renuncia a nada e nada busca porque possui imediatamente o que aparece aos seus sentidos externos e internos, simultaneamente ante si e dentro de si, no sonho e na vigília, compondo "um mundo aberto" onde tudo é possível, sem os "limites" que para o filósofo se vão tornando cada vez mais precisos e intransponíveis, formando "um mundo com a sua ordem e perspetiva, onde já existe o princípio e o "principiado"; a forma e o que está debaixo dela" [5].

1 Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 155 d; ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982 b e 983 a.

2 Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 983 a.

3 Cf. María ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 15.

4 Cf. *Ibid.*, p. 16.

5 Cf. *Ibid.*, pp.16-18.

Interessa-nos esta tese de a filosofia, pelo menos a de matriz platónico-aristotélica, ser "um êxtase fracassado por um dilaceramento", pois evoca, como nota Stanislas Breton, as origens *odológicas* do pensamento ocidental no *Poema* de Parménides, em que "ser" e "não-ser" são "*caminhos*" ou "direções" e não "determinações" fixadas em "predicados", no que considera ser o "erro" da conversão da odologia em ontologia [6]. Na verdade, antes mesmo da "deusa" instruir o "jovem" sobre as vias do ser e do não-ser, tudo começa com uma viagem extática pela qual as "éguas" que o arrebatam o conduziram tão longe quanto o alcance do seu "desejo", até ao momento em que "jovens raparigas" o guiaram, para além do limiar dos "caminhos da noite e do dia", até à presença acolhedora e benevolente da "deusa" [7]. Peter Sloterdijk dá o seu assentimento a esta origem extática, entusiasta e xamânica da filosofia grega, considerando que a teoria do "monismo metafísico" supõe a prévia "remoção do sujeito para uma situação excepcional iluminada": "sem arrebatamento não há filosofia primeira nenhuma". Segundo o pensador alemão, a filosofia nasce quando os descendentes dos "mestres extáticos" se estabelecem na *polis* e têm de se "adaptar às regras da intermediação e expansividade urbanas", submetendo a "extática" à "retórica" e o entusiasmo iluminativo à sobriedade intelectual, lógica e argumentativa. Platão ainda distinguiria, contudo, os sábios dos filósofos e levaria a cabo o seu "trabalho discursivo" como o processo de tornar "compreensível para si mesmo uma iluminação inicial ininteligível" [8].

A abertura extática e maravilhada da consciência continuou todavia, apesar da pressão da racionalidade moderna para a sobriedade desencantada e normalizadora, a constituir uma das mais fascinantes e gratificantes vertentes da experiência humana. Num admirável poema sem título, o heterónimo pessoano Álvaro de Campos, mais do que tentar responder ao que Heidegger considerou a "questão fundamental da metafísica" – formulada por Leibniz como "PORQUE HÁ ANTES ALGUMA COISA QUE NADA" [9] - , espanta-se, suspende-se e treme perante o terrível e abissal "mistério" de "haver ser", que impregna tudo o que é, desde "Deus", "deuses" e "Destino" até à "pena", "letra" e "papel" em que escreve, transfigurando todas as coisas mais elementares e complexas da vida em "mistérios" não menores que a "Morte" [10]. Na experiência de Álvaro de Campos não há qualquer

6 Cf. Stanislas BRETON, *Rien ou Quelque Chose. Roman de Métaphysique*, Paris, Flammarion, 1987, p. 13.

7 Cf. PARMÉNIDES, *Le Poème*, Fragmento I, texto, tradução, ensaio crítico por Denis O'Brien dm colaboração com Jean Frère, in Études *sur Parménide*, sob a direcção de Pierre Aubenque, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, pp. 3-6.

8 Cf. Peter SLOTERDIJCK, *O Estranhamento do Mundo*, tradução de Ana Nolasco, Lisboa, Relógio d'Água, 2008, pp. 77-78.

9 Cf. G. W. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison / Principes de la philosophie ou Monadologie*, publicados integralmente segundo os manuscritos de Hanover, Viena e Paris e apresentados conforme Cartas inéditas por André Robinet, Paris, PUF, 1986, 3ª edição, p.45. Cf. Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik* [1949], "Qu'est-ce que la métaphysique ?", *Questions I*, traduzido do alemão por Henry Corbin, Roger Munier, Alfonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel e André Préau, Gallimard, 1987, p.45; *Id.*, *Introduction à la Métaphysique*, traduzido do alemão e apresentado por Gilbert Kahn, Gallimard, 1985, p. 13.

10 Cf. Álvaro de CAMPOS, "Ah, perante esta única realidade, que é o mistério", in Fernando PESSOA, *Obras*, I, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello

pacificação do pasmo ou assombro da consciência pelo conhecimento conceptual e objectivante, pois jamais se dá a violência do distanciamento que María Zambrano vê na origem da filosofia. Pelo contrário, o pensamento, se não deixa de emergir sob o signo da interrogação e da especulação ontológico-metafísica, é sempre conduzido pelo arrebatamento ante a irredutibilidade do "mistério" de "haver ser" que frustra sem apelo esse desejo natural de saber partilhado por todos os humanos, como se consagra na primeira linha da *Metafísica* de Aristóteles [11], obra paradigmática da deriva racional e epistemológica da filosofia ocidental.

É a esta luz que nos interessa explorar a relevância da experiência da perplexidade em Ibn ʿArabī, como culminação na consciência do dinamismo automanifestativo da Realidade plena. N'*A Sabedoria dos Profetas,* o mestre sufi expõe a sua visão da criação como o ato pelo qual "Deus (*al-ḥaqq*, que significa também "verdade" ou "realidade") quis ver as essências dos Seus Nomes muito perfeitos", equivalentes à "Sua própria essência", "num objeto global que (...) resumisse toda a ordem divina (*al-amr*), a fim de manifestar assim o Seu mistério (*sirr*) a Si mesmo" [12]. Assim surgiu (na verdade surge, pois a criação é contínua e sempre nova) toda a realidade manifestada, que vem de Deus (o Real absoluto) e a ele regressa, sem nunca deixar de nele consistir e a ele se resumir. Assim surge o "espelho do mundo", cuja clareza é Adão, o espírito da "forma" do mundo que os sufis designam como o "Grande Humano" (*al-insān al-kabīr*), do qual os Anjos não constituem senão "certas faculdades" [13]. Adão é o "Representante (*ḫalīfa*) de Deus", que contém em si toda a criação e é capaz de "abarcar todas as verdades essenciais", sendo "para Deus (*al-ḥaqq)* o que é a pupila para o olho (...)", ou seja, "isso pelo qual o olhar se efetua": é deste modo por Adão, o Humano universal, que "Deus contempla a sua criação e lhe dispensa a Sua misericórdia" [14], ao mesmo tempo que se contempla a si mesmo. Na verdade, como tudo é em primeira e última instância a manifestação de Deus a si mesmo através do mundo e da consciência teofânica humana, "contemplando-O, contemplamo-nos, e contemplando-nos, Ele contempla-se" [15]. Se a criação é a transição, por via de distintas instâncias e graus ontológicos, da *aḥadiyya*, a "pura Unidade da Essência absolutamente indeterminada", para a *wāḥidiyya*, a "Unicidade" onde já surgem as determinações ad *intra* dos "Nomes" e "Palavras" divinos, e para os seres e coisas que são a sua determinação ad extra, fazendo do universo um "grande Corão" [16].

& Irmão - Editores, 1986, pp. 1018-1020.

11 "Todos os homens desejam naturalmente saber" - ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980 a.

12 Cf. IBN ʿARABĪ, *La Sagesse des Prophètes*, tradução e notas de Titus Burckhardt, prefácio de Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1974, 21-22.

13 Cf. *Ibid*., pp. 23-25.

14 Cf. *Ibid.,* p. 27.

15 Cf. *Ibid.*, p. 33.

16 Cf. Michel CHODKIEWICZ, "Introduction", in IBN ʿ ARABĪ, *Les Illuminations de La Mecque*, textos escolhidos, apresentados e traduzidos do árabe sob a direção de Michel Chodkiewicz com a colaboração de Cyrille Chodkiewicz e Denis Gril, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 34-35.

É todavia no espelho do ser humano que Deus plenamente se vê, do mesmo modo e no mesmo lance em que o ser humano, dissipando a ilusão da sua independência ontológica, descobre nada ser senão um reflexo no espelho da absoluta Realidade divina [17].

A criação é o processo pelo qual Deus, primordialmente "isolado na sua essência incondicionada", sente a "tristeza" disso e aspira a dar a conhecer o seu "Tesouro oculto", ou seja, "as potências e virtualidades" em si latentes, revelando-se a si mesmo numa teofania inconfundível com uma *creatio ex nihilo*. Isso dá lugar a uma divina "*Spiração*" no que Ibn ʿArabī designa como "*Nafas al-Raḥmān*" ou "*Nafas Raḥmānī*", o "Suspiro de Compaixão existenciadora" que origina a "Nuvem" (*ʿamāʾ*) que simultaneamente recebe e dá todas as formas aos seres, equivalente à "Imaginação" teofânica pela qual a divindade se diferencia internamente, "manifestando a si mesma as virtualidades dos seus Nomes com os seus correlata, as *hecceidades* eternas dos seres, os seus protótipos latentes na sua essência (*aʿyān ṯābita*)". Deus torna-se assim "Criador-Criatura", simultaneamente "esotérico" (*bāṭin*) e manifesto (*ẓāhir*), oculto e revelado [18]. Neste sentido, o multiverso de todos os mundos e formas manifestados coincide e não coincide com uma divindade que, ela própria, "é simultaneamente si mesma e outra que si mesma" [19], enquanto "Criador-Criatura" que se furta igualmente a "toda a afirmação unilateral de uma unidade que os confunda ou de uma discriminação que oponha as suas duas existências como se elas não fossem da mesma essência". Compreender experiencialmente esta criação a cada instante nova exige uma consciência teofânica e gnóstica cada vez mais transparente, que contemple a sucessão, o movimento e as iniciativas das formas aparentes e múltiplas como inseparáveis da sua comum e única essência [20]. Inacessível à percepção sensível condicionada pela "razão discriminante", esta experiência é precisamente a da "Imaginação ativa (*Ḥaḍrat al-ḫayāl*, a "Presença" ou "Dignidade" imaginativa, a *Imaginadora*)", que procede à hermenêutica simbólica (*taʾwīl, taʿbīr*) das formas do mundo, sendo o subtil espaço intermédio onde se dá a corporização do espiritual e a espiritualização do corporal [21]. Esta imaginação teofânica, que desvela a transparência do divino nas imagens do mundo, mostrando-as como aparições e não aparências e que nada tem a ver com uma fantasia arbitrária e subjectiva, é inseparável de uma percepção mística do uno no múltiplo e do múltiplo no uno que é "equidistante" tanto do "politeísmo" quanto do "monoteísmo monolítico, abstrato e unilateral"[22] dos crentes dogmáticos e da teologia racional e exotérica, pois ambos ignoram "as metamorfoses (*taḥawwul*) das teofanias", como nota Henry Corbin [23]. É desta experiência que fala o célebre *ḥadīṯ* que diz, acerca do fiel que não cessa de se aproximar do seu Senhor: "Eu sou o seu ouvi-

17 Cf. Michel CHODKIEWICZ, "Introduction", in IBN ʿARABĪ, *Les Illuminations de La Mecque*, p. 37.

18 Cf. Henry CORBIN, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme de Ibn ʿArabî*, Paris, Flammarion, 1977, 2ª edição, pp. 143-144.

19 Cf. *Ibid.,* p. 146.

20 Cf. *Ibid.,* p. 145.

21 Cf. *Ibid.,* pp. 146-147.

22 Cf. *Ibid.,* p. 149.

23 Cf. *Ibid.,* p. 153.

do pelo qual ele escuta, a sua visão pela qual ele vê...". Note-se que não se trata aqui de algo que possa passar a acontecer, mediante a santificação do fiel, mas de algo que já e sempre acontece e que apenas pode ou não ser teofanicamente consciencializado. De notar também que, se Deus é os sentidos com que o ser humano percepciona o mundo, eles são simultaneamente "seus", do ser humano [24], o que aponta para a mesma experiência trans-conceptual da inseparabilidade entre identidade e diferença.

Na verdade, como expõe Michael Sells, o Real "manifesta a si mesmo para si mesmo mediante inumeráveis formas ou imagens" que estão sempre a mudar e sem que se confine em nenhuma. Neste sentido, o Real é sempre dinâmica e metamorficamente indeterminado, em si e na sua manifestação. Para que possa todavia ser (relativamente) conhecido, é necessária a função categorial do intelecto (*ʿaql,* cuja raiz significa "corda"), que Ibn ʿArabī, num jogo etimológico, relaciona com a definição que *prende* esse mesmo real "em categorias ou formas fixas e limitadas". Se esta função é humanamente necessária, um erro fundamental ocorre todavia quando essas categorias são tomadas como inerentes à realidade e assim fixas e absolutas, o que conduz as consciências à "fixação num particular ponto de vista, concepção ou experiência" e a "um mundo de crenças conflituantes", que mutuamente se negam e excluem. Mas uma crença que nega outras nega a fonte comum de todas e uma consciência que se cristaliza numa perspectiva, deixando de viver em constante mudança, deixa de transparecer, experimentar e conhecer o próprio movimento constantemente metamórfico do real ou das teofanias. A crítica de Ibn ʿArabī do erro do "prender" (*taqyīd*) intelectual abrange assim não só o racionalismo filosófico ou o dogmatismo escolástico, mas também todas as experiências em que uma forma ou imagem (*ṣūra*) do real é tomada pela sua totalidade. Os próprios sufis podem incorrer em *taqyīd* "quando param numa particular estação ou experiência, embora exaltada, e prendem o real a ela", confundindo "o sentido, polivalente e dinâmico, com as cascas das formas que já deixou cair" [25]. Veremos que esta perspectiva é fundamental para a compreensão da experiência da perplexidade.

Há todavia uma visão que enfatiza a identidade divina, a da "unicidade da existência" (*waḥdat al -wuǧūd*), por vezes atribuída a Ibn ʿArabī[26], mas que na verdade parece proceder dos seus discípulos [27]. Nesta visão a relação lógico-gramatical convencional entre o sujeito e o predicado inverte-se e, na proposição "eu existo", o sujeito é a existência pura e absoluta, idêntica a Deus, e o predicado "eu" uma mera modalidade que, em conjunto com todas as demais, determina a divina existência unicitária numa multiplicidade de configurações particulares de si mesma [28]. É por isso que a consciência teofânica humana não é jamais um "intermediário" ou um "meio" ontologicamente distinto

24 Cf. *Ibid.*, p. 149.

25 Cf. Michael A. SELLS, "Ibn Arabi's Garden among the Flames: The Haert Receptive of Every Form", in Mystical Languages of Unsaying, Chicago / Londres, The University of Chicago Press, 1994, p. 91.

26 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, Paris, Les Deux Océans, 1980, p. 49.

27 Cf. Michel CHODKIEWICZ, in IBN ʿARABĪ, *Les Illuminations de la Mecque*, pp. 288-289, nota 81.

28 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p. 13.

da divindade, coincidindo antes com ela no absoluto. Como se diz na pequena mas essencial obra *Conhece-te a Ti Mesmo*, atribuída a Ibn ʿArabī, mas porventura da autoria de Balyānī:

> "Ninguém O vê excepto Ele mesmo, ninguém O alcança excepto Ele mesmo e ninguém O conhece excepto Ele mesmo. Ele conhece-se a Si mesmo mediante Si mesmo e ele vê a Si mesmo por meio de Si mesmo. Ninguém O vê a não ser Ele"; "Ele enviou a Si mesmo de Si mesmo através de Si mesmo para Si mesmo" [29].

É neste sentido que as palavras do Profeta, "Todo aquele que conhecer a si mesmo, conhece o seu Senhor", e "Eu conheci o meu Senhor mediante o meu Senhor", são interpretadas como significando que "tu não és tu mas tu és Ele e não há tu" [30], no sentido radical de que "tu nunca foste e nunca serás, seja mediante ti mesmo ou mediante Ele ou Nele ou com Ele. Tu nem cessaste de ser nem existes. Tu és Ele e Ele é tu, sem nenhuma destas imperfeições" [31]. Conhecer a sua existência deste modo é conhecer Deus, ou seja, é Deus conhecer-se.

Importaria reler a partir desta profunda experiência espiritual o sentido ainda exterior que *fanā'* e *baqā'* podem assumir nalgumas perspectivas, pois supor que o conhecimento de Deus requer verdadeiramente a "extinção da existência" do sujeito humano ou a "extinção dessa extinção", para dar lugar à "subsistência" eterna no absoluto [32] - e que isso não são experiências e percepções ainda relativas à consciência não teofânica do sujeito pretensamente real que se vê como dotado de autonomia ontológica - , é admitir que alguma coisa desde o início existe a não ser Deus [33] (ainda que em si ou a seu par, numa relação próxima ou íntima), o que é falhar o sentido esotérico do fundamento da fé islâmica, o não haver deus senão Deus, falhar a experiência do monoteísmo não-dual e iniciático e cair no politeísmo [34]. Na verdade, contudo, na interpretação que Henry Corbin faz da questão em Ibn ʿArabī, o sentido profundo de *fanā'* não é tanto a extinção ou aniquilação dos atributos ou da individualidade do sujeito humano, mas antes a "cifra" que simboliza o contínuo desaparecimento das formas instantaneamente advenientes dos seres e do mundo, enquanto *baqā'* expressa a "sua supra-existência" ou "persistência" "na substância única que se pluraliza e metamorfoseia nas suas epifanias". Nesta perspectiva, *fanā'* e *baqā'*, já não sucessivos mas simultâneos, expressariam dois aspectos inseparáveis da natureza e atividade das criaturas ou mesmo da constituição e manifestação da realidade [35].

29 IBN ʿARABĪ / BALYĀNĪ, *Know Yourself. An explanation of the Oneness of Being*, traduzido do árabe por Cecilia Twinch, Northleach, Beshara Publications, 2014, 2ª edição, p. 13.

30 Cf. *Ibid*., p. 20.

31 *Ibid.,* pp. 20-21.

32 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, pp. 19-29.

33 Cf. IBN ʿARABĪ / BALYĀNĪ, *Know Yourself. An explanation of the Oneness of Being*, p. 21.

34 Cf. *Ibid.,* 24, 33 e 41.

35 Cf. Henry CORBIN, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme de Ibn ʿArabī*, p. 156.

Regressando à versão forte da não-dualidade no *Conhece-te a Ti Mesmo*, é um paradoxo, mas apenas nos termos da lógica dualista convencional, que só alcancem Deus aqueles que "vêem que o seu si nunca foi seu próprio", "pois não há si excepto o Seu si e não há ser excepto o Seu ser" [36]. É este o sentido atribuído às palavras do Profeta: "Todo aquele que conhece o seu si, conhece o seu Senhor"; "Eu conheci o meu Senhor mediante o meu Senhor" [37]. O verdadeiro autoconhecimento, que é o reconhecimento de não se ser outro senão Deus, pois não há outro ser senão o divino, suprime o egoísmo mais radical, não psicológico nem moral, mas ontológico, o de se imaginar possuir uma existência independente que possa existir ou deixar de existir. Como diz a mesma obra: "O benefício do conhecimento do si é saber seguramente que tu não és existente nem não-existente, que tu não és, nunca foste e nunca serás. Deste modo, o sentido de *Não há deus senão* Deus torna-se claro: não há outra divindade senão Ele, o ser não pertence a ninguém a não ser Ele, não há outro excepto Ele, não há deus a não ser Ele" [38].

Porventura esta experiência, que revoluciona a percepção habitual do mundo, é a essência e a suprema forma do que Ibn ʿArabī designa como *ḥayra*, perplexidade, estupor ou estupefação. N'As *Iluminações de Meca* o mestre sufi cita a afirmação divina – "É a tua perplexidade que te conduziu até Mim" [39] – e o termo sem termo da viagem espiritual parece ser a própria perplexidade, que fica após a transcensão de todas as "estações espirituais" (*maqāmāt*), cada uma com o seu correspondente "estado" (*ḥāl*) e "ciência" (*ʿilm*) espirituais. Se só esta ciência importa ao verdadeiro "viajante" (*sālik*), que não se prende às fruições espirituais, a própria ciência deve ser ultrapassada, bem como as próprias "estações" – que não existem senão pela existência daquele que nelas se mantêm, al-muqīm -, na evanescência do sujeito aparente da viagem e com ele de tudo o que lhe é correlativo. Fica então, nesta experiência paradoxal que é a do santo (*al-walī*), "liberto do encadeamento das *maqāmāt*" (estações espirituais), "a *ḥayra* – a perplexidade, estupefação deslumbrada, ignorância que transcende toda a ciência tal como a Essência divina transcende toda a perfeição" [40].

N'A *Sabedoria dos Profetas* Ibn ʿArabī diz que o "acompanhamento divino consiste em que o ser humano seja conduzido à perplexidade (*al-ḥayra*) (em face da Realidade suprarracional), para que saiba que toda a existência é perplexidade", o que se compreende por haver uma única Realidade que aparentemente se diferencia sem real ou absoluta diferenciação ou que se manifesta numa constante diferenciação interna onde jamais se constituem diferenças reais, o que excede as antinomias da lógica convencional e as possibilidades de compreensão do entendimento ou razão conceptual. O mestre

36 Cf. Ibn ʿARABĪ / BALYĀNĪ, *Know Yourself. An explanation of the Oneness of Being*, p. 29.

37 Cf. *Ibid.,* p. 20.

38 Cf. *Ibid.,* p. 33.

39 IBN ʿARABĪ, *Les Illuminations de La Mecque*, textos escolhidos, apresentados e traduzidos do árabe sob a direcção de Michel Chodkiewicz com a colaboração de Cyrille Chodkiewicz e Denis Grill, Paris, Albin Michel, 1997, p. 26.

40 Cf. Michel Chodkiewicz, "Introduction", in *Ibid.,* p. 27.

sufi afirma ainda que "a perplexidade é instabilidade (no sentido de não-inércia) e movimento, e o movimento é vida" [41], o que liga a "perplexidade" ao sentido fundamentalmente dinâmico da teofania como viagem e odisseia da consciência por sucessivas e inseparáveis experiências de desvelamento-ocultamento. Na verdade, como se diz na mesma obra, a "perplexidade" advém das "perspectivas contraditórias", mas aquele que o compreende "não cai na perplexidade" ao passar "de um estado de conhecimento a um outro", vendo que esses estados de determinação de si são ao limite, na sua verdade profunda e sem contradição, igualmente estados de aparente determinação e diferenciação de Deus (ou Realidade absoluta) "no "teatro" da Sua revelação", pelos quais "assume sucessivamente condições diversas". A *re-velação*, como a palavra indica, é simultaneamente desvelamento e ocultamento, pelo qual o absoluto ou o Real surge numa perspectiva como "Deus", o incriado criador, e noutra como "criatura" ("Sob uma tal relação, Deus é criatura") [42]. "Deus", como tal, antes mesmo de ser visto como "criador", é na verdade já "Deus" como "criatura", pois "Deus" é uma forma fenoménica da manifestação do absoluto na consciência humana (note-se a afinidade com a ousada formulação de Mestre Eckhart no sermão 52 [43]). Esta manifestação assume cinco níveis principais, também designados como *ḥaḍra*, "presença", desde o imanifestado absoluto às suas presentificações ou desvelamentos (*taǧallī,* "descobrir algo oculto por detrás de um véu") como "Deus", "Senhor", coisas semi-espirituais e semi-materiais e mundo sensível [44].

Há assim uma perplexidade inerente à abertura extática e teofânica da consciência sem antinomias conceptuais e por isso livre do que seria a perplexidade negativa, sinónimo da confusão e extravio da mesma consciência que, a ocorrer aqui, seria ainda sinal de insuficiente superação da razão conceptual. *Ḥayra* surge afim à experiência do conhecer sem conhecer, em que a experiência espiritual se liberta da vontade de poder conceptual e intelectual, nessa suspensão e transcensão do regime auto-referente e discursivo da consciência que a tradição cristã designa como "douta ignorância" [45].

Numa obra de juventude do mestre de Múrcia muito importante para a compreensão das várias dimensões e sentidos de *ḥayra, O Livro das Contemplações Divinas,* Deus exalta o tanzīh, a via negativa ou

41 Cf. IBN ʿARABĪ, *La Sagesse des Prophètes*, p. 168.

42 Cf. *Ibid*., p. 71.

43 Cf. Mestre ECKHART, *Predigten*, 52, in *Werke I*, textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp. 551-563.

44 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Ibn* ʿArabī, vol. I, tradução de Anne-Hélène Suárez, Madrid, Ediciones Siruela, 1997, p. 34.

45 Cf. um dos textos fundadores da teologia cristã, onde o conhecer "além do espírito graças ao acto de anda conhecer" se relaciona aliás intimamente com o exercício nas "maravilhas místicas", numa convergência com o sentido da "perplexidade" em Ibn ʿArabī – Pseudo-Dionísio AREOPAGITA, *Teologia Mística*, edição bilingue, versão do grego e estudo complementar de Mário Santiago de Carvalho, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, nº10 (1996), I, 1, p. 11; I, 3, p. 15. Cf. também Nicolau de CUSA, *De la Docte Ignorance*, introdução de Abel Rey, prefácio de Bernard Dubant, Guy Trédaniel / Éditions de la Maisnie, 1979, pp. 38 e 100; *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, introduction, tradução, notas e comentários por Francis Bertin, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

apofática, como aquela que conduz a reconhecer a absoluta transcendência divina, libertando Deus das "determinações", "atributos" e "limitações" que são reenviados para a consciência humana, incluindo como vimos os de ser "Deus" e "criador". Perante esta transcendência radical, a divindade proclama que "os sábios erram nos dédalos da perplexidade", "os espíritos penetrantes são demasiado tomados de espanto para captar o mínimo segredo" de si e todos os humanos ignoram a sua "natureza secreta", estando "assombrados, cegos, impotentes, limitados, silenciosos, estupefactos" [46]. Mais adiante, no capítulo X, a divindade conduz a viagem da consciência até à contemplação e mergulho no "mar da perplexidade", morada espiritual onde a confronta com todas as possibilidades de coincidência e incoincidência, de diferença e identidade, consigo e com Deus, totalmente desconcertantes para a razão lógico-predicativa convencional: "Tu és tu e eu sou eu"; "Tu és eu e eu sou tu"; "Tu não és eu e eu sou tu"; "Eu não sou tu e tu és eu"; "Tu não és tu e tu nada és senão tu". A isto, entre outras coisas, se acrescenta: "A visão da perplexidade é perplexidade", "A perplexidade acompanha o que é diferente (de Deus)", "A perplexidade é a verdade da verdade", "Aquele que não se detém na perplexidade não me conhece de modo algum e aquele que me conhece não pode conceber a perplexidade" [47]. Se a perplexidade consiste numa *coincidentia oppositorum* que suspende e desmorona o regime predicativo e afirmativo-negativo da consciência, isso afecta a própria perplexidade, que surge em simultâneo como condição indispensável do conhecimento de Deus e incompatível com tal conhecimento, o que, se num sentido a anula no íntimo da sua própria experiência, por outro a ressuscita numa ainda maior e mais intensa profundidade. A perplexidade gera crescente perplexidade.

Isto é confirmado pela continuação do texto, onde Deus exalta a perplexidade como a condição e a essência de todas as virtudes espirituais, afirmando que nela "erram os despertos espirituais, nela são confirmados os herdeiros, para ela se esforçam os itinerantes, sobre ela se inclinam os devotos, por ela se exprimem os verídicos". A perplexidade é ainda "a fonte inspiradora dos enviados" e "o princípio de elevação dos profetas". "Feliz aquele que experimenta a perplexidade", pois ela conduz a todas as realizações espirituais e é ela que reside na "ipseidade", "a melhor das recompensas" [48]. Por fim, após mais uma série de instruções espirituais logicamente contraditórias e desconcertantes, pelas quais Deus indica que não pode ser visto quando for visto e que só será visto quando não for visto, o capítulo conclui com a divina afirmação: "O nada testemunhou pela perplexidade: Eu sou Deus, não há Deus senão eu" [49].

46 Cf. IBN ʿARABĪ, *Le Livre des Contemplations Divines*, editado, apresentado, comentado e traduzido do árabe por Stéphane Ruscoli, edição bilíngue, s. l., Sindbad / actes Sud, 1999, pp. 68-69 (o tradutor opta por "stupeur" para traduzir *ḥayra*, que traduzimos como "perplexidade" para manter a uniformidade e a tradução mais frequente da expressão árabe).

47 *Ibid.*, pp. 77-78.

48 Cf. *Ibid.*, p. 78.

49 *Ibid.*, p. 79.

No seu comentário ao final do capítulo VII deste texto, onde Deus revela a Ibn ʿArabī ter "servidores que erram continuamente" [50], Stéphane Ruspoli considera-os "adeptos da perplexidade" como "uma estação espiritual insigne além de todas as outras", onde sem cessar se demanda Deus "para além de todas as estações" [51]. E ao comentar o conteúdo do capítulo X, atrás exposto, abre com uma passagem d'*As Iluminações de Meca* onde Ibn ʿArabī afirma que a "perplexidade" no conhecimento de Deus advém de procurarmos a sua essência por via das "provas intelectuais" ou da "contemplação"[52]. As interpelações contraditórias da divindade e o discurso paradoxal típico do Xeique al-Akbar visariam precisamente o que o próprio chama a "confusão dos intelectos", no *Livro das Teofanias*, algo semelhante aos *ko'an* budistas zen destinados a suscitar o *satori*, a iluminação, pelo curto-circuito do "raciocínio lógico" [53]. Em Ibn ʿArabī a "perplexidade" seria assim não só "meio de acesso a Deus", como o diz n'*As Iluminações de Meca*, mas também o âmago da própria experiência divina (no duplo e coincidente sentido da experiência que se tem de Deus e da experiência que Deus tem de si), nessa estação onde desaparecem "referências", "sujeitos" e "objectos" distintos e onde *fanā'*, a extinção da suposição de haver um sujeito distinto do absoluto, é inseparável de *baqā'*, esse regresso que já não é a um si mesmo que nunca verdadeiramente existiu, mas um regressar de Deus a Deus, "pois a consciência imersa na presença divina constitui o lugar" – sem lugar – "de Deus". Já o profeta Maomé haveria, com a solicitação "Senhor, aumenta a nossa perplexidade em ti!", aspirado "ao crescimento da alma no maravilhamento do mistério do ser infinito" presente na "infinidade das suas manifestações". O convite à "perplexidade" seria assim o convite a preferir "as certezas das contemplações mudas às vias ilusórias da demonstração" [54], conforme o espírito de outra obra do mestre sufi, *A Alquimia da Perfeita Felicidade*, onde se afirma a superioridade do "adepto do Profeta" sobre o teórico racional no que respeita à plena realização do miʿrāğ, a viagem e assunção iniciática [55].

Cabe a este respeito recordar o início de outro livro de Ibn ʿArabī, *O Desvelamento dos Efeitos da Viagem*, onde se diz haver três tipos de viagens espirituais reconhecidas por Deus: "a viagem que vem Dele, a que vai para Ele e a viagem Nele", sendo esta a "da errância e da perplexidade". Enquanto as duas primeiras "têm um fim ao qual se chega e no qual se para", a da errante "perplexidade" "é sem fim" [56]. A perplexidade é errância sem erro, pois não transita *de* nem *para*, o que implica sempre uma distância entre sujeito e objecto, uma determinação quanto à origem ou ao fim e uma orientação num dado sentido que por natureza condiciona a experiência a excluir outras possibilidades. Ao invés, a

50 Cf. *Ibid.,* p. 72.

51 Cf. Stéphane Ruscoli, in *Ibid.*, p. 135.

52 Cf. Ibn ʿArabī, in *Ibid.,* p. 147.

53 Cf. Stéphane Ruscoli, in *Ibid.,* p. 147.

54 Cf. *Ibid.,* pp. 148-149.

55 Ibn ʿArabī, *L'Alchimie du Bonheur Parfait*, traduzido e apresentado por Stéphane Ruspoli, Paris, Berg International, 1981.

56 Cf. Ibn ʿArabī, *Le Dévoilement des effets du Voyage*, texto árabe estabelecido, traduzido e apresentado por Denis Gril, edição bilíngue, Paris, Éditions de l'Éclat, 2015, pp. 3-4.

perplexidade move-se no infinito e na totalidade dos possíveis, parecendo ser, para além da sua dimensão humana, o próprio movimento cósmico do infinito ou da Vida divina.

Um dos estudiosos de Ibn ʿArabī, Toshihiko Izutsu, no seu livro sobre sufismo e taoísmo, dedica um capítulo à "perplexidade metafísica", considerando que advém da inseparabilidade entre *tanzīh* e *tasbīh*, os aspectos transcendente e imanente ou "oculto" e "autorevelador" de Deus. A perplexidade é a experiência desta *coincidentia oppositorum* entre imanifestado e manifestação, absoluto e relativo, uno e múltiplo, pela qual "ver o Uno nos Muitos e os Muitos no Uno" é "ver os Muitos como o Uno e o Uno como os Muitos" [57]. Por esse motivo, quem caminha na "perplexidade" caminha necessariamente num círculo que reflecte "o próprio círculo da manifestação divina", caminhando sempre com Deus, ao invés da consciência não perplexa, "que avança por um caminho recto", imaginando a Deus distante em termos de origem e de destino, o que faz com que o próprio desejo de se aproximar de Deus seja o que dele sempre mais a afasta [58]. Todavia, após reconhecer que a "perplexidade" é o "estado natural" de quem despertou para "a profundidade metafísica do Ser", Izutsu acaba por concluir que a consciência perplexa é a que ainda não ultrapassou "um nível superficial de captação", pois num sábio não pode haver lugar para a perplexidade. Cita em apoio disto a passagem de *A Sabedoria dos Profetas* por nós antes referida [59], que vê confirmada por uma apreciação de al-Qāšānī acerca da perplexidade ser relativa a um estado inicial da consciência teofânica, quando ainda persiste a "actividade da Razão" e o "véu do pensamento", o que seria superado pela purificação do "conhecimento intuitivo imediato" da "manifestação do Uno em diversas formas arquetípicas" [60].

Não podemos concordar com esta leitura, por todas as razões e passagens do mestre de Múrcia antes apresentadas. Michael Sells nota que Izutsu baseia a sua tese numa única passagem de Ibn ʿArabī retirada do contexto e sustentada por um comentador, al-Qāšānī, que tenta sistematizar o discurso do mestre, amputando-o da paradoxal din256-257, nota 20), 1994, pp.1-13Taosentado por Denis Gril, ediç (no prelo).âmica do real que funda a própria perplexidade. A haver um estado para além de ḥayra, ele não poderia deixar de estar em relação dialéctica com ela. Segundo Sells, todo o indivíduo que se liberta das prisões categoriais do intelecto vive enquanto indivíduo a experiência da perplexidade, mesmo que "no nível primordial (o ser humano completo) o estado de certeza (*yaqīn*) seja alcançado". Citamos ainda: "Quanto maior a *ḥayra* ao nível da consciência individual, maior a certeza ao nível da consciência universal. A mais alta compreensão é a mais profunda consciência do mistério" [61].

57 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Ibn ʿArabī*, vol. I, pp. 63-64 e 85; cf. tb. 91.

58 Cf. *Ibid.,* p. 88.

59 Cf. IBN ʿARABĪ, *La Sagesse des Prophètes*, p. 71.

60 Cf. Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Ibn ʿArabī*, vol. I, pp. 104-105.

61 Cf. Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago / Londres, The University of Chicago Press,

O mesmo autor destaca que Ibn ʿArabī, n'*A Sabedoria dos Profetas*, exalta a *ḥayra* como o que distingue a experiência do seguidor de Maomé, no seu contínuo movimento circular em torno do *quṭb*, "o pólo ou eixo da realidade", que assim nunca abandona, por contraste com o equívoco daquele "mestre de fantasias" que, preso numa lógica dualista e linear, "se afasta daquilo a que aponta / procurando aquilo no qual já está". Este tem um "de" e um "para" e o que está entre ambos, enquanto o "mestre do movimento circular", ao não ter ponto de partida nem objectivo, desfruta da "mais completa existência" e da "totalidade das palavras e sabedorias" (*Fuṣūṣ*, 1:73). Ao escrever "Meu Senhor, aumenta-me em perplexidade em ti", o sábio de Múrcia reformula e joga com o *ḏikr* e a citação corânica "Meu Senhor, aumenta-me em conhecimento". Na verdade, nota ainda Sells, a tentativa de dissipar *hayra* mediante um método conducente à certeza racional era o objectivo assumido dos filósofos racionalistas islâmicos (*al-falāsifa*), bem como dos teólogos escolásticos, que recorriam aos seus métodos para dissipar a perplexidade na exegese do Corão. Ibn ʿArabī vai no sentido oposto, levando os argumentos teológicos ao seu extremo para mostrar como os seus dilemas são irresolúveis "fora da união mística". Sugere assim "um mais elevado conhecimento que é uma forma de perplexidade", "alcançada na contínua transformação de forma para forma e no movimento circular para além do dualismo de origem e fim" [62]. *Ḥayra* acontece nesses domínios rarefeitos e paradoxais da experiência em que o que está mais além é simultaneamente o que é mais íntimo e o mais elevado o mais baixo, pois "o real só é encontrado nessa estação da não-estação e nesse ponto onde o sufi encontra e se torna um com a deidade eterna em cada uma das constantemente mutáveis formas da sua manifestação, em cada momento, em cada respiração" [63]. A experiência de ḥayra é assim afim à loucura amorosa de um "coração" (*qalb*) que, ao contrário do "intelecto", que se prende em categorias fixas, está em constante metamorfose e a cada instante reflecte uma nova manifestação divina, unificando-se com ela [64]. É assim que o sufi se torna o "filho do instante".

Para concluir, recordamos que Andrey Smirnov considera que a "perplexidade" é "o conceito fulcral da epistemologia de Ibn ʿArabī", tendo "uma conotação positiva e não negativa". Numa observação muito fecunda, considera que a "perplexidade" pode ser lida como *ḥīra* e não *ḥayra,* ou seja, como "vórtice", o qual diz ser "uma das imagens preferidas da vida e da ordem universal" nas obras do mestre sufi. A consciência perplexa é aquela que "se encontra em constante movimento", não podendo fixar-se "em nenhuma parte", movendo-se no "vórtice da vida", tal como o Uno na sua multiplicação, e realizando a sua coincidência com esse mesmo movimento divino de todo o cosmos. Na verdade, a consciência perplexa é a que transita constantemente entre os aspectos opostos e complementares da realidade, Deus e mundo, exterior e interior, no duplo sentido que vai de um a outro, pois o próprio cosmos, como vimos, é perplexidade. A consciência perplexa transparece o dinamismo

1994, nota 20, pp. 256-257.

62 Cf. *Id.*, "Ibn Arabi's Garden among the Flames: The Heart Receptive of Every Form", in *Ibid.,* pp. 100-102.

63 Cf. *Ibid.,* p. 105.

64 Cf. *Ibid.,* pp. 114-115.

da constituição paradoxal do mundo, onde tudo existe extaticamente, em transição contínua para o outro de si, precisamente o que escapa ao que Ibn ʿArabī chama o "caminho esticado" e de sentido único da racionalidade discursiva. Segundo Smirnov, esta seria aliás a chave para a compreensão da arte, da decoração e da estética islâmicas. O vórtice da perplexidade e as intersecções de motivos da arte islâmica convidam a uma viagem sem detença onde a experiência da beleza e da verdade se confundem [65].

Regressando ao início da nossa reflexão, podemos concluir que a perplexidade em Ibn ʿArabī aponta para um regresso ao que María Zambrano considera o arrebatamento extático da experiência antes da violenta separação originadora da filosofia ou dessa filosofia meramente interrogativa e conceptual que define como "um êxtase fracassado por um dilaceramento" [66]. Ibn ʿArabī vai assim no sentido oposto ao da racionalidade ocidental globalmente dominante: não do espanto ou êxtase para a filosofia enquanto teoria racional do mundo, mas desta para o maravilhamento extático da consciência. Na verdade, a *ḥayra* pode ser vista como afim a esse espanto, admiração, pasmo ou maravilhamento original de uma consciência ainda não cindida da imediata Presença metamórfica dos fenómenos num "mundo aberto" onde tudo é possível [67], pois a manifestação não surge encerrada nas categorias e limites do intelecto que carece de dividir para compreender, acabando por se prender nessa mesma compreensão formal das coisas e perder o seu fundo sem fundo que é uma Vida em constante metamorfose. Nesse sentido a *ḥayra* é afim à experiência poética do mundo, se a virmos não apenas como a que dele têm os poetas humanos, mas antes como a do mundo ser fundamentalmente poesia divina. Ao limite, a fenomenologia da ḥayra pode ser a do vórtice ou vertigem de um Deus que se autodeslumbra a cada instante ao manifestar-se e aparecer de si a si mesmo em modos e formas sempre novos, nessa divina e autopoética imprevisibilidade do Real irredutível a qualquer sistematização religiosa ou teológico-filosófica.

65 Andrey SMIRNOV, "Sufi Ḥayra and Islamic Art: Contemplating Ornament through *Fuṣūṣ al-Ḥikam*", conferência apresentada em *Sufism, Gnosis, Art: The Thought of Ibn Arabi and Shah Nimatullah* (Sevilha, 22-23 de Novembro de 2004).

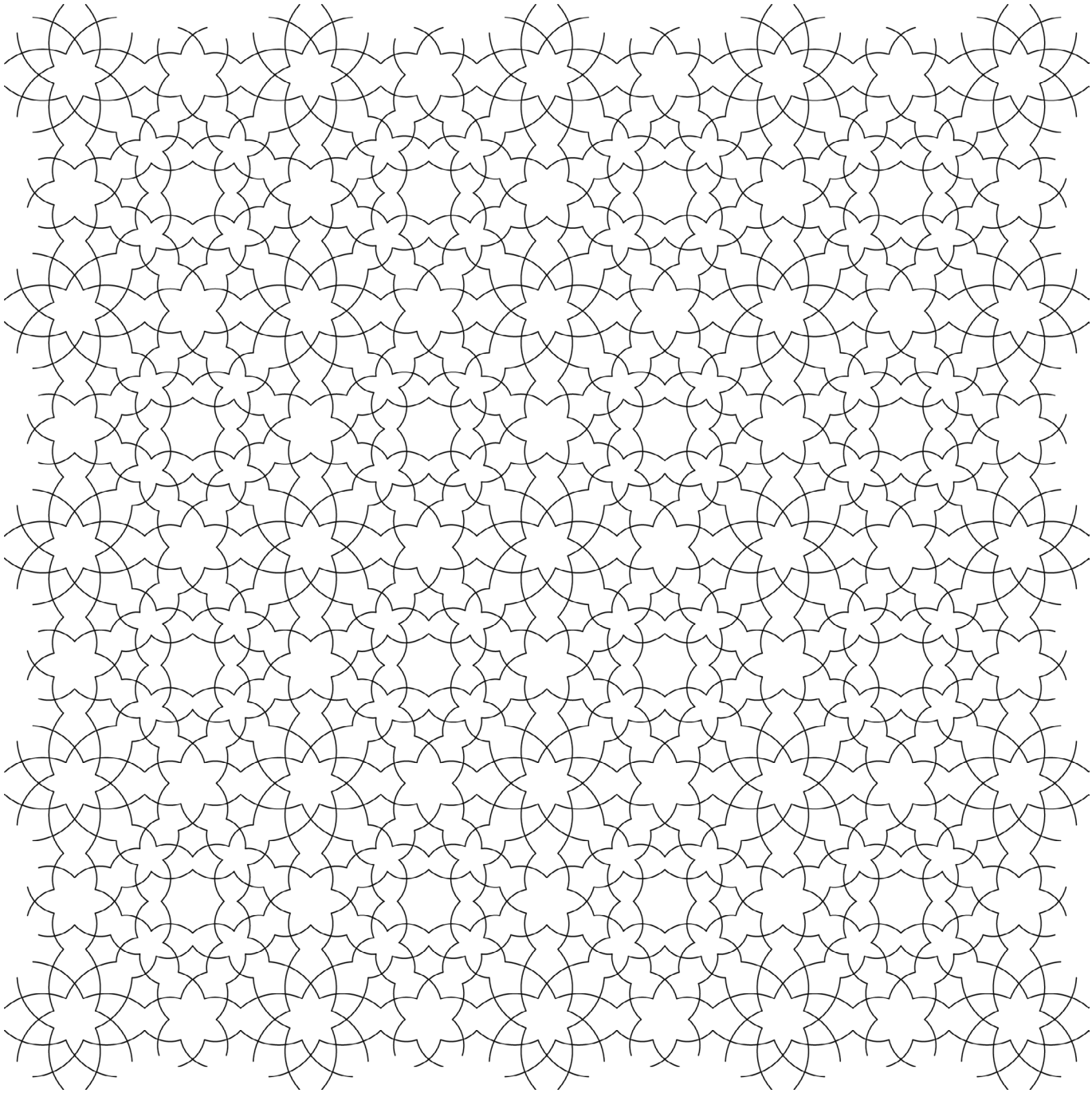
66 María ZAMBRANO, *Filosofía y Poesía*, p. 16.

67 Cf. *Ibid.*, p. 18.

METÁFORAS NO-DUALES EN EL BUDISMO Y EL SUFISMO

Fernando Mora Zahonero

Recibido el 18/05/17. Aceptado el 05/07/17.



Si bien no resulta factible ni elegante comparar directamente las doctrinas de las tradiciones sufí y budista, pues se basan en presupuestos filosóficos muy alejados entre sí, puede que resulte más adecuado abordar el uso que hacen de determinadas imágenes, en ocasiones idénticas, que, como ocurre con todas las metáforas y alegorías, pueden mostrarnos aspectos de la estructura de la realidad que no somos capaces de captar por otros medios. No nos ocuparemos, por tanto, de posibles influencias históricas ni de hipotéticas líneas de comunicación entre budismo y sufismo, sino que lo que nos interesa subrayar es la eminente función pedagógica que cumple este tipo de imágenes en uno y otro sistema.

Lo más importante, en este caso, no es que las imágenes se expongan con un determinado contenido ideológico –budista, musulmán, cristiano o védico, por ejemplo-, sino el hecho de que los elementos que las conforman siempre mantienen entre sí la misma correspondencia estructural. Y es esa relación invariable lo que queremos destacar, ya que con independencia del distinto revestimiento conceptual, cultural o religioso con que se recubran, es algo que permanece constante en cada tradición. Así pues, el principal mensaje a descifrar en dichas imágenes no reside tanto en sus respectivos matices filosóficos o ideológicos como en la relación ontológica que pretenden mostrarnos.

Imágenes, por ejemplo, como las de la descomposición del rayo de luz en diferentes colores, el océano y las olas, o el espejo y los reflejos, reciben una formulación conceptual diferente en cada tradición, pero son utilizadas de manera muy similar para señalar lo que podemos definir, dependiendo del contexto de que se trate, como la relación existente entre realidad absoluta y realidad relativa, entre unidad y multiplicidad, entre la fuente invisible del ser y la existencia manifiesta, entre infinito y finitud, entre Dios y creación, entre iluminación e ignorancia, e incluso entre la mente en estado de quietud –o carente de pensamientos– y la mente pensante o en movimiento.

Como escribe el psicólogo Ralph Metzner refiriéndose en concreto al proceso de elaboración de uno de sus libros, *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*: «[…] mientras había literalmente cientos de métodos específicos de provocar la transformación psicoespiritual (métodos de yoga y psicoterapia en particular), parecía haber tan sólo más o menos una docena de metáforas que describían el proceso en sí, y que aparecían una y otra vez en la literatura universal […] Dilucidando sobre estas estructuras subyacentes, las cuales han sido calificadas de arquetipos, estructuras profundas o imágenes primordiales, estamos descubriendo algo del lenguaje común de la humanidad. El lenguaje de los símbolos es el lenguaje común universal, el lenguaje que todos entendíamos antes de que hubiese la "confusión de lenguas". Es el lenguaje que todavía utilizamos y entendemos: en los sueños, en la poesía y el arte, en las visiones y en las voces que nos hablan de realidades no ordinarias, de lo sagrado, del misterio»[1] Y, si bien Metzner aborda en su trabajo un amplio abanico de imágenes –como las del árbol, el fuego, la iluminación, etcétera–, también existen otras, como las recogidas en este capítulo, que también desempeñan funciones didácticas muy similares.

EL RAYO DE LUZ DESCOMPUESTO EN DIFERENTES COLORES

Para ayudarnos a entender los aspectos transcendente e inmanente de la existencia (*wuǧūd*) o de incomparabilidad (*tanzīh*) y similitud (*tašbīh*) divinas, el gran místico y santo Ibn ʻArabī recurre en diversas ocasiones a la analogía de la luz y su descomposición en los colores del espectro, donde la luz representa a la unidad de la existencia pura e incondicionada, mientras que la pluralidad de fenómenos y seres que pueblan el cosmos se compara a los colores en que se descompone, en presencia de las condiciones adecuadas, el rayo de luz básicamente incoloro.

En tanto que luz divina, la existencia absoluta comparte varias características con la luz física, ya que aporta, al igual que esta, el medio a través del cual son percibidos todos los colores, formas y objetos que pueblan nuestro universo, aunque ella misma es imperceptible, incolora y carente de forma. Y señala a este respecto el Šayḫ al-Akbar: «Aunque el *wuǧūd* es incognoscible en sí mismo, se despliega a través de sus automanifestaciones. Así como la luz presenta diferentes modalidades de despliegue que denominamos "colores", el *wuǧūd* también tiene modalidades de autodespliegue a los que denominamos nombres, atributos o relaciones».[2]

Estas automanifestaciones –también llamadas teofanías o revelaciones divinas– son percibidas de acuerdo a la capacidad receptiva de cada ser. Y explica William C. Chittick que «nuestra percepción de las cosas en el *wu*ǧūd es análoga a lo que percibimos cuando la luz atraviesa un prisma; aunque hay muchos colores diferentes, percibimos tan sólo luz porque sólo la luz existe».[3]

Así pues, aunque contemplamos los colores como si estos fuesen independientes, tan sólo son refracciones de la misma luz original. Podemos afirmar, en consecuencia, la realidad de los colores sin rechazar por ello la presencia de la luz, ni mantener que cada color posee una existencia al margen de ella. El rojo, el azul o el amarillo existen únicamente gracias a la luz y aparecen cuando concurren las condiciones ópticas adecuadas. Expresado en términos ontológicos, todo lo que experimentamos en el cosmos, incluidos nosotros mismos, es inexistente en y por sí mismo, pero existente gracias a la luz del *wu*ǧūd de lo Real. Y, de modo parecido, cada color percibido en el plano físico carece de realidad independiente, pero existe a través de la presencia de la luz. Las criaturas no existen de manera autónoma, pero sí con relación a lo Real; de ahí que el gran Šayḫ declare en varias ocasiones que el cosmos es y no es o que es Dios y no-Dios.

La misma imagen de la luz esencialmente incolora, aunque descompuesta en las tonalidades del arco iris, sirve al budismo para exponer la auténtica naturaleza de los fenómenos externos e internos, es decir, del mundo y el yo. Como ya hemos señalado, la refracción que experimenta la luz al atravesar un prisma da lugar a la aparición de los colores del espectro, que, si bien parecen separados del cristal, no son de hecho sino diferentes funciones de la propia naturaleza de este, es decir, del prisma que aporta las condiciones físicas propicias para que se descomponga el rayo de luz. De manera similar, aquello que percibimos como un mundo de fenómenos aparentemente externos no está

separado de la unidad fundamental de lo que es, ni de nuestra propia experiencia individual. Así pues, tanto Ibn ʿArabī como el budismo recurren a la imagen de la luz y su descomposición en los colores con la intención de señalar que unidad y multiplicidad, realidad y apariencia, son dos facetas interdependientes que mantienen entre sí un vínculo indestructible.

Sin embargo, a pesar de que la realidad absoluta y la realidad relativa se hallan en continua comunicación, la primera no se ve afectada por la actividad incesante de la segunda o, dicho de otro modo, la luz no experimenta modificación alguna debido a la presencia de los diferentes colores ni de las condiciones ópticas que la hacen refractarse. Por eso, sostiene también Ibn ʿArabī en uno de sus escritos: «De modo que declaramos que lo Real es demasiado exaltado para ser enturbiado por las propiedades cambiantes de las cosas posibles dentro de la entidad del *wuǧūd* de lo Real. Dicho en otras palabras, lo Real en sí es demasiado sublime y exaltado para cambiar en sí mismo debido a las variaciones de estas propiedades. Decimos algo similar en el caso de un trozo de cristal coloreado en muchos tonos cuando lo atraviesa la luz. El rayo de luz se difunde en diversos colores debido a las propiedades de la coloración del cristal. Pero sabemos que la luz misma no ha sido coloreada por ninguno de esos colores, aun cuando la percepción de los sentidos presencia la coloración de la luz en diversos tonos. Por lo tanto, esa luz es demasiado exaltada en sí para aceptar la coloración en su propia esencia. Por el contrario, aunque somos testigos de que está libre de aquello, también sabemos que no puede ser percibida de ninguna otra manera».[4]

Por otra parte, la tradición dzogchen del budismo tibetano sostiene que, si bien una esfera de cristal carece de color, si acercamos a ella una tela roja, parecerá adquirir ese color; y si ponemos cerca una tela verde, se mostrará de color verde, y así sucesivamente. Y de igual modo que una bola de cristal parece adquirir las diversas tonalidades de los objetos ubicados cerca de ella, nuestro potencial espiritual más profundo, que es esencialmente ilimitado y carente de forma, se manifiesta bajo la apariencia de nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro entorno. Como declara el sufí al-Ǧunayd, sirviéndose de una metáfora similar, el agua siempre adquiere el color y la forma del recipiente que la contiene.

EL OCÉANO Y LAS OLAS

Y, a propósito de las propiedades del agua, la alegoría del mar y las olas también es compartida por los pensadores sufíes y por diferentes sistemas orientales no islámicos –como budismo e hinduismo–, y puede ayudarnos a entender el esquema de base más común en el pensamiento oriental, a saber, que la realidad absoluta no está desconectada del plano fenoménico, y que unidad y multiplicidad son facetas indisociables la una de la otra.

Ḥaydar Āmulī, importante seguidor persa de la escuela akbarí, explica dicha comunicación indestructible entre realidad absoluta y relativa, entre unidad y multiplicidad, entre existencia pura e indiferenciada y existencia fenoménica limitada, recurriendo a la imagen del océano y las olas. Las olas no son más que las diferentes formas que asume el agua del océano y, en ese sentido, no pueden subsistir con independencia de este. Pero el mar tampoco podría ser lo que es en ausencia de las olas y corrientes que se mueven dentro de él porque, aunque nos parezca diferente en cada ola, su realidad es equiparable a la totalidad de sus olas y corrientes. El punto a subrayar en este caso es que, al igual que las olas no pueden existir sin el mar, este también es inseparable de las olas, lo que implica que la realidad profunda de la existencia es indisociable de su expresión fenoménica más superficial y viceversa.[5] Y señala Ḥaydar Āmulī:

> «Sabe que la existencia absoluta, o Dios, es como un océano sin límites, mientras que las cosas determinadas e individuales son comparables a las corrientes y olas innumerables. De igual modo que las innumerables olas y corrientes no son sino el mar que se despliega en virtud de las formas que exige su propia perfección en tanto que agua y de las particularidades que posee como mar, así también las cosas existentes no son en su determinación sino el despliegue de la existencia absoluta bajo las formas requeridas por sus propias perfecciones esenciales, así como por las particularidades de sus articulaciones internas.
>
> Además, desde cierta perspectiva, las olas y corrientes no son el mar pero, desde otro, son lo mismo que este. De hecho, las olas y corrientes son diferentes del mar en aquello que tienen de determinado y particular, pero no son diferentes de él desde el punto de vista de su esencia y de su realidad, es decir, en el sentido de que no son sino pura agua. Las cosas existentes determinadas son del mismo modo diferentes del Absoluto por el hecho de que son condicionadas y determinadas pero no se distinguen de él en lo que respecta a su propia esencia y realidad, que es la existencia pura. Porque, desde este último punto de vista, no son más que la existencia misma».[6]

La aplicación que de esta metáfora hace el budismo nos llevará ahora a visitar otro de sus sistemas meditativos más importantes, denominado mahāmudrā o «gran símbolo». Declara un destacado texto de esta tradición: «De ese modo, la "práctica de la meditación" significa permanecer sin esfuerzo, a lo largo de los tres tiempos (pasado, presente y futuro), en el estado original e ilimitado de la mente tal como es. Tan sólo debemos reposar, sin controlar la respiración ni reprimir la mente, en dicho reconocimiento espontáneo con la alegre inocencia de un niño. Si emergen pensamientos y recuerdos, debemos permanecer en la presencia de nuestra propia naturaleza reconociendo que las olas no son distintas del océano».[7]

Uno de los principales métodos contemplativos de la escuela del mahāmudrā consiste en considerar los pensamientos como si fuesen lo que los budistas denominan el *dharmakāya* o «cuerpo de la realidad», es decir, la conciencia iluminada de un buddha. Si el *dharmakāya* es comparado al océano, los pensamientos y demás experiencias son similares a las olas que emergen en él. Pero, ya sea que el mar esté en calma o agitado, todas las olas son agua. Así pues, sin tratar de aquietar deliberadamente las olas mentales, evocamos la presencia del océano, que jamás se ve perturbado en sus profundidades sin importar el tamaño ni la cantidad de las olas que se produzcan en su superficie. De ese modo –nos asegura esta escuela meditativa–, los pensamientos se aquietan por sí solos de manera natural.

Y, abundando en las respectivas características de la mente en estado de quietud (el mar) y de la mente pensante o en movimiento (las olas), los maestros de esta tradición plantean cuestiones como las siguientes: ¿El movimiento de los pensamientos emergentes es diferente de la mente en estado de quietud? ¿Es la mente estable la que se mueve o es una parte de ella, como las olas y el océano? ¿Qué es aquello capaz de cobrar conciencia tanto de la estabilidad como del movimiento de la mente?[8] Este tipo de indagación –que no es un mero ejercicio intelectual– prosigue más o menos por idénticos derroteros hasta que se obtiene una comprensión clara de la verdadera naturaleza de la experiencia.

Se enseña también que dicha naturaleza es como el océano, y el agua tranquila de sus profundidades la misma agua que la de sus olas turbulentas porque, de hecho, la substancia de la sabiduría iluminada es idéntica a la de la proliferación de pensamientos.[9] El agua en calma y el agua agitada por las olas –declara el gran maestro tibetano Longchenpa– son igualmente agua. Y, de manera similar, la mente que permanece en su lugar natural de reposo, más allá de los pensamientos, y la mente pensante, no son mejor o peor respectivamente, pues ninguna de ambas se aparta de su auténtica naturaleza.

Aunque la alegoría de las olas y el océano se centra, en el caso de la tradición meditativa budista, en la tarea eminentemente práctica de cómo abordar los pensamientos y el resto de experiencias durante el proceso de la meditación, nos transmite una relación muy similar de interdependencia entre el mar (naturaleza profunda de la mente) y las olas (pensamientos, sensaciones, emociones, experiencias, etcétera), que la referida por el sufismo cuando aplica la misma imagen a la polaridad de existencia pura y existencia condicionada, de realidad absoluta y relativa, o de Dios y su creación.

Y lo que ponen de relieve ambos enfoques es que, con independencia de la distinta interpretación que brindan de la misma alegoría, budismo y sufismo insisten en que interior y exterior, superficie y profundidad, quietud y movimiento, no-forma y forma, unidad y multiplicidad, se hallan siempre en continua comunicación, y que el sabio se ve obligado, por tanto, a vivir a la vez en dos mundos y a contemplar con doble mirada la realidad. Son imágenes que intentan, en suma, transmitirnos que ambos dominios mantienen una relación unitaria o no-dual.

LA LLAMA DE LA VELA

El ejemplo de la combustión de la vela, sirve al budismo y al sufismo para exponer la tan aparente como falsa continuidad temporal de todos los fenómenos externos e internos. Escribe el gran sufí Hamadānī: «Los niños pequeños, al observar una lámpara arder de manera continua, piensan naturalmente que están viendo una sola llama. Pero los adultos saben muy bien que se trata de una serie de llamas diferentes que aparecen y desaparecen a cada instante. Y, desde el punto de vista de los místicos, este es el caso necesariamente de toda cosa en el mundo, salvo Dios».[10] Por su parte, Ibn ʻArabī también recoge, en *Las iluminaciones de La Meca*, el símil del movimiento del fuego, el cual crea una ilusión de continuidad: «¿Acaso no ves la alegoría que te proporciona el veloz movimiento de las cosas? El observador concluye lo contrario de lo que el objeto realmente es, debido a que este se mueve con suma rapidez. Cuando su movimiento se acelera al girar, uno dice acerca del fuego en el rescoldo o en la punta de un palo, que "produce una línea continua" o "circula rápidamente", y ve en el aire un círculo de fuego. La razón de ello es la falta de estabilidad».[11]

Y, aludiendo también a la relación de los planos absoluto y relativo de la realidad, expresada a través de un punto de luz o una antorcha en movimiento, el sufí Maḥmūd Šabistarī (m. 1340) señala: «Es debido a nuestra imaginación, es decir, a la estructura del conocimiento humano, que todas las cosas nos parecen "distintas" (al Absoluto), igual que un punto que gira nos parece un círculo».[12] Y comenta, por su parte, Toshihiko Izutsu que, cuando movemos a toda velocidad un tizón en la oscuridad, se crea la ilusión de un círculo de luz. El estado de unidad del Absoluto es parecido al punto de fuego y el mundo de la relatividad y la multiplicidad al círculo aparente creado por el movimiento de ese punto. El mundo fenoménico –concluye– no es sino la estela que deja tras de sí la actividad creadora del Absoluto.[13]

Con independencia de su movimiento, la imagen de la llama también es utilizada con frecuencia por la tradición budista para transmitir, en otro orden de cosas, la tan aparente como falsa continuidad temporal de nuestra existencia. Cuando observamos arder la llama de una vela, creemos que se trata de la misma llama ardiendo a cada momento pero, de hecho, está desapareciendo y reapareciendo a cada instante. Albergamos la ilusión de que sólo existe una llama debido a nuestra percepción errónea de la continuidad temporal, si bien no podemos afirmar que el oxígeno y los otros gases que hacen combustionar la llama en un determinado momento sean los mismos que la hacían arder hace un instante. Aunque la llama parece la misma que observábamos, no se trata, propiamente hablando, de la misma llama, y lo mismo ocurre con nuestra existencia. De hecho, aunque parecemos existir como una entidad sólida y estable en momentos sucesivos del tiempo, carecemos, según explica el budismo, de un yo inmutable. Como señala el importante comentarista budista Nāgasena, de cuyo célebre texto *Preguntas al rey Milinda* proceden los comentarios a esta metáfora, la llama de la vela depende del soporte y de los gases que la hacen entrar en combustión, y, de igual modo, la persona también depende, para su existencia, de la confluencia e interacción de diferentes factores y condiciones, sin que sea posible localizar un yo sólido y permanente más allá de dichas condiciones variables.

EL ESPEJO Y LOS REFLEJOS

También es muy significativo el símil del espejo, utilizado por sistemas de meditación budista, como el Mahāmudrā, para exponer diversos aspectos de lo esta escuela meditativa denomina vacuidad, claridad y manifestación sin obstrucción, que constituyen, según dicha escuela, las características básicas de la realidad. Se afirma que la vacuidad –o el hecho de que los fenómenos externos e internos, incluido el yo, carezcan de una existencia sólida e independiente– es comparable a la limpidez y pureza fundamental del espejo, el cual no juzga los reflejos, más o menos agradables, que puedan proyectarse en él.

La mente, al igual que un espejo, es capaz de reflejar la imagen de cualquier objeto, apariencia o experiencia que se ubique cerca de ella, dado que la capacidad de reflejar es una función inherente al espejo. Los reflejos que se dibujan en el espejo no hacen sino manifestar visiblemente esta función reflexiva primordial. Según explican los maestros de esta tradición meditativa, aunque puedan emerger diferentes pensamientos y experiencias (los reflejos), la auténtica naturaleza de la mente (el espejo) no se ve modificada ni condicionada por ellos. La naturaleza profunda de la mente no juzga, sino que tan sólo se limita a reflejar, como la limpia superficie de un espejo, todas las experiencias que se proyectan en ella. Y, de igual modo que el espejo no cambia ni ve mermada su claridad o capacidad de reflejar a causa de las variadas apariencias que muestra su superficie, la verdadera naturaleza de la mente tampoco se ve modificada por las diversas experiencias, positivas o negativas, que pueda acoger.

Esos tres aspectos –la claridad y limpidez del espejo, su capacidad de reflejar y las imágenes que se reflejan en él– son indisociables, y todos ellos son fundamentales para que exista eso que llamamos espejo. Recordamos una vez más que las alegorías de la luz y su descomposición en los colores, del océano y las olas y del espejo y los reflejos se proponen mostrarnos la relación no-dual que mantienen los dominios absoluto y relativo de la realidad.

Ibn ʿArabī también hace un amplio uso, en diferentes contextos, de esta misma alegoría, si bien desde una óptica explicativa muy distinta. No obstante, parece producirse una cierta confluencia entre la perspectiva akbarí y la budista en lo que respecta a la peculiar situación cognoscitiva que procura un espejo porque, según explica el Šayḫ, y también los maestros de la tradición mahāmudrā, ver nuestra imagen proyectada en otro objeto –el agua, un espejo o cualquier superficie pulida– nos brinda un conocimiento específico de nosotros mismos inalcanzable por otros medios. Si no fuese por ese tipo de soporte, capaz de devolvernos nuestra propia imagen, no podríamos contemplarnos a nosotros mismos.

Declara el gran Šayḫ que es el deseo del Dios desconocido por darse a conocer y revelar el misterio de su tesoro infinito de nombres y cualidades el que le lleva a querer verse reflejado en un objeto inclusivo que abarque la totalidad de la existencia, «porque ver una cosa por sí misma –escribe– no es

lo mismo que verla en otra cosa, como, por ejemplo, un espejo, pues esa visión opera entonces en la forma que le confiere el soporte de su mirada; sin la existencia de este soporte, no podría manifestarse ni aparecerse a sí misma».[14] Este espejo es el llamado «ser humano perfecto», también conocido como microcosmos o «pequeño universo».

El yo no puede, dicho en términos psicológicos, verse a sí mismo si no es reflejándose en el otro. El conocedor sólo puede tratar de completar en lo conocido el conocimiento que tiene de sí mismo, pero nunca llegará a conocerse del todo porque el sujeto conocedor no puede convertirse en un objeto de conocimiento ni en objeto de ningún otro tipo. Dado que el yo, el sujeto, no puede transformarse en un objeto de experiencia, necesita un espejo que le restituya su imagen. Todas nuestras sensaciones, sentimientos, pensamientos –y, mucho más, nuestro entorno y las personas con las que nos relacionamos– son espejos que nos devuelven nuestro propio semblante proyectado sobre un flujo de fenómenos en extremo fugaces que nunca es idéntico a sí mismo y que se halla en constante transformación. Así pues, no podemos vernos directamente sin el auxilio de un intermediario. Lo único que nos es dado contemplar es nuestro reflejo proyectado en el espejo de los demás, en el espejo del mundo y, como precisaría Ibn ʿArabī, en el espejo de lo Real, que es Dios.

Nos dice además que el cosmos en su conjunto –o lo que en otras instancias denomina «gran ser humano»– es el espejo en el que se proyectan los nombres y atributos divinos o, si se prefiere, las cualidades de la existencia ilimitada. Pero, si el cosmos es para Allāh como el espejo en el que ve su forma, entonces, Él sólo se ve, se conoce y se ama a sí mismo, si bien proyectado en los espejos que, con grados distintos de limpidez y pureza, le proporciona la infinita variedad de sus criaturas.

Ilustra también con la misma alegoría la relación existente entre tres categorías ontológicas fundamentales en su cosmovisión, a saber: existencia absoluta, nada absoluta y posibilidad, definiendo a esta última como la imagen de la existencia reflejada en el espejo de la nada. La explicación ofrecida por el Šayḫ nos permite deducir que la imagen proyectada en el espejo –es decir, la categoría de lo posible– no es una nada completa (el espejo sin imagen alguna), ni tampoco existe verdaderamente (pues tan sólo es un reflejo). Y expresa en ese sentido: «La nada absoluta se presenta como si fuese un espejo al ser absoluto. Este ve su forma propia en aquella y esa forma es la esencia de lo posible. Por esto tiene lo posible esencia positiva y realidad en su mismo estado de no-ser; por esto, también aparece lo posible bajo la misma forma del ser absoluto; por esto, en fin, lo posible se define por la ilimitación, pudiendo decirse de él que es infinito. A su vez, el ser absoluto es un espejo para la nada absoluta. Esta se contempla a sí misma en ese espejo de la verdad y la forma que en él se ve es la esencia misma de la nada».[15]

El uso de esta metáfora también permite a Ibn ʿArabī dilucidar el mecanismo de las manifestaciones teofánicas, en un intento de evitar, en lo que concierne a la naturaleza de la realidad divina, las posiciones extremas del asociacionismo y el trascendentalismo o de la afirmación y la negación mutuamente excluyentes. En su opinión, la relación del cosmos con Dios es la misma que mantiene el

reflejo mostrado en un espejo con el cuerpo que lo proyecta. Aunque pueda afirmarse que el cuerpo está en el espejo, obviamente no es así. Por otra parte, si bien la imagen reflejada no es el cuerpo que la proyecta –puesto que este es independiente del espejo–, tampoco es completamente distinta de él, ya que es su imagen, y no la de otro cuerpo, la que aparece en el espejo. De ese modo, si bien los seres no son Dios, tampoco podemos concluir que sean completamente distintos de Él. La afirmación y la negación no son contradictorias entre sí. El cosmos es y no es Dios al unísono.

Y destaca, insistiendo en el carácter ambivalente de las apariciones teofánicas –y entrando ahora en el terreno de la experiencia contemplativa profunda–, que la analogía del espejo es la más adecuada en este sentido porque transmite la advertencia, para el que recibe una revelación divina o contempla una manifestación teofánica, de que no albergue la idea equivocada de que ha visto realmente a Dios. Por eso expone: «Cuando te mires en un espejo, intenta ver también la superficie misma del espejo y comprobarás que te resulta imposible. En consecuencia, muchos concluyen que la imagen percibida está situada entre el espejo y el ojo del observador. Eso representa (de hecho) el máximo conocimiento de que son capaces (a ese respecto). Pero el asunto es tal como decimos nosotros y tal como ya lo hemos expuesto en *Las iluminaciones de La Meca*. Si lo has experimentado, habrás experimentado tanto como le es posible a un ser creado, de modo que no busques ni te inquietes por ir más allá porque más allá sólo existe el puro indiferenciado e inmanifestado (absoluto). Al contemplar tu autentico yo, Él es tu espejo y tú eres su espejo donde Él ve sus nombres y determinaciones, que no son otra cosa que Él mismo».[16]

En otras palabras, el viajero espiritual se esfuerza en llegar hasta su Señor pero, al final de su viaje, lo que se le revela no es sino su propia realidad y tan sólo contempla su propia imagen proyectada en el espejo de Dios. Podemos, en suma, contemplar nuestra forma reflejada en el espejo divino, pero no la superficie sobre la que dicha forma se proyecta. Dios es, desde la perspectiva akbarí, el medio a través del cual se produce nuestra comprensión, nuestro amor y nuestras acciones, pero es incognoscible en sí mismo y está más allá del amor, la acción o cualquier otra cualidad humana que pretendamos atribuirle.

Por otro lado, también cabe afirmar que la realidad es un juego de espejos y reflejos en el que todo es simultáneamente espejo y reflejo y en donde se mezclan las dimensiones interior y exterior, pues cuando dos espejos se hallan simétricamente enfrentados, el interior del uno se proyecta en el exterior del otro y viceversa. Es lo que expone precisamente Ibn ʿArabī al declarar que el exterior de Dios es el interior del ser humano, y el exterior de este, el interior de Dios; o, si se prefiere, que la aparición de Dios supone la ocultación del ser humano, mientras que la manifestación del ser humano –o el yo– conlleva la ocultación de Dios.

Abundando en lo anterior, si bien Dios y el ser humano son espejos que reproducen dentro de sí mismos la imagen del otro, también explica que en nuestra situación actual tal reflejo se halla invertido, y que, sólo después de la muerte, la imagen reflejada dejará de padecer los efectos de dicha

inversión, pasando entonces lo visible a ser invisible y lo oculto a mostrarse de manera evidente: «En ese sentido –expone– el ser humano es como un espejo corriente: cuando alzas tu mano derecha al contemplar tu figura en el espejo, tu figura alza su mano izquierda. Por lo tanto, tu mano derecha es su mano izquierda y tu mano izquierda es su mano derecha. De aquí, oh criatura, que tu dimensión manifiesta sea la forma de Su nombre el No-Manifiesto, mientras que tu dimensión no-manifiesta es Su nombre el Manifiesto».[17]

Con el fin de resolver la aparente paradoja entre la unidad de la existencia y la multiplicidad de los seres, el Šayḫ nos pide que imaginemos una sola imagen proyectada en diferentes espejos. Los espejos múltiples representan, en este caso, la totalidad de los seres contingentes, en los que se plasma, de acuerdo a sus diversas características y capacidades para reflejarla, la manifestación de Dios o la luz de la existencia ilimitada.

De nuevo Ḥaydar Āmolī pone el ejemplo de una vela reflejada en múltiples espejos para explicar este particular. En su libro *El texto de los textos* señala: «Por tanto, es importante tener simultáneamente la visión del Ser divino *con* la visión de las criaturas, y la visión de las criaturas con la del Ser divino. En resumen, es importante ver lo múltiple en la unidad [...] (y ver la unidad en la multiplicidad)». «La visión de la unidad en la multiplicidad y de esta en la unidad no es verdaderamente comprendida más que por la imagen de un espejo único en el que hay un cirio colocado en el centro. Alrededor hay múltiples espejos, de manera que en cada espejo aparece un cirio según la posición de cada espejo [...] Quien, en efecto, contemple el espejo único colocado en el centro y los espejos múltiples alrededor, contempla en cada uno de esos espejos un mismo cirio, de tal manera que, sin embargo, ese cirio único es cada vez otro cirio».

Y explica Henry Corbin, que es quien cita este pasaje en su libro *La paradoja del monoteísmo*: «Quien diferencia sin más ve los espejos, pero no ve el cirio único que está en el centro. Es el caso de la mayoría de los hombres. Quien integra sin más, no hace más que romper todos los espejos. No ve más que el cirio único en el centro. Es el caso del monoteísmo exotérico». En cambio, el monoteísmo esotérico, el teomonismo, consiste en «ver todos los espejos diferenciados al mismo tiempo que se ve el cirio en el centro».

Por otro lado, la aseveración, propia de la escuela akbarí, de que no hay nada en la existencia salvo Dios equivale a sostener que no hay, de hecho, nada en los espejos salvo aquel que se proyecta en ellos. Es cierto que las características, posición e impurezas de los distintos espejos pueden distorsionar la imagen proyectada, pero el que se contempla sigue siendo tal como es y no experimenta variación alguna. La multiplicidad no afecta a la unidad de la imagen original, sino que es el mismo rostro –o el mismo cirio siguiendo con el ejemplo de Ḥaydar Āmolī– el que se refleja en espejos que poseen grados variables de claridad y pureza. E insiste, respecto de las características de cada espejo, que, si bien la superficie del espejo es imperceptible, influye en las formas que asumen los reflejos proyectados en ella. Por eso proclama: «¡Gloria a Él, que sobrepasa todas las comparaciones y hace que las entidades

aparezcan de manera que signifiquen que nada Le es similar y que Él no es similar a nada! No hay nada en el *wuǧūd* sino Él, y el *wuǧūd* sólo se recibe de Él. No se manifiesta ninguna entidad si no es a través de Su autorrevelación. Así pues, el espejo es la Presencia de la Posibilidad, lo Real es lo que aparece en él, y la forma somos nosotros de acuerdo con el modo de nuestra posibilidad, pudiendo ser un ángel, una esfera celeste, un ser humano o un caballo. Pero, al igual que la forma proyectada en un espejo, estamos supeditados a la apariencia de la propia esencia de cada espejo en términos de altura, anchura, circularidad y configuraciones diversas, si bien se trata de un espejo en todos los casos. Asimismo, las cosas posibles son como formas en la posibilidad. Cuando la autorrevelación divina imparte el *wuǧūd* a las cosas posibles y el espejo les imprime formas diversas, se manifiestan el ángel, la sustancia, el cuerpo y el accidente, pero la posibilidad permanece invariable y nunca abandona su realidad».[18]

Y también aborda la cuestión de la diversidad de las creencias como las variaciones producidas, en una misma realidad, por las cualidades de cada espejo particular: «La esencia es como un espejo, de manera que el observador ve en ella la forma de su propia creencia acerca de Dios. Entonces la reconoce y la confirma […] El espejo es único, pero las formas que revela son diversas a los ojos del espectador. Aunque ninguna de esas formas reside en el espejo, el espejo produce, de un modo u otro, un efecto sobre ellas. Puede hacer, por ejemplo, que la forma parezca más pequeña, más delgada, más alta o más ancha. Así, tiene un efecto sobre sus proporciones, que es atribuido a aquella, aunque esos cambios se deben tan sólo a las diferentes proporciones de los espejos».[19]

El fin último de la creación –nos enseña el sufismo– consiste en llegar a testificar la presencia de Dios, lo Real, tanto en el exterior como en nuestro interior a través del conocimiento del cosmos y de nuestro propio yo. El cosmos y el yo, o el gran ser humano y el pequeño universo –como los denomina el Šayḫ–, conforman un mismo espejo. El gran maestro andalusí compara la situación original del cosmos, antes de la creación del ser humano, con un espejo sin pulir que, no contando con la suficiente claridad –y en ausencia de la debida autoconciencia– es incapaz de reflejar adecuadamente la totalidad de los nombres divinos. El cosmos es el espejo de la belleza de Dios pero, mientras la conciencia humana no aporte a dicho espejo la claridad necesaria, sólo puede mostrarla de manera borrosa e imperfecta. Y señala en este sentido el gran Šayḫ que «el ser humano constituye el pulido del espejo opaco de la creación».[20] El principal cometido del ser humano reside, pues, en el pulido del espejo cósmico, ya que, al obrar de ese modo, no sólo cumplirá la función que le corresponde en el cosmos, sino que también realizará plenamente su humanidad.

Cuando se habla del espejo del cosmos y del esplendor y precisión aportados a él por la humanidad, hay que tener en cuenta el lugar privilegiado que ocupa el corazón en la constitución interna del ser humano, porque el corazón –continúa diciendo el Šayḫ– también es un espejo «con una cara totalmente incorruptible»[21] que se halla en permanente comunicación con Dios. La tarea del hombre y la mujer de sabiduría, tanto el contexto del budismo como del sufismo, reside en el pulido del espejo

del corazón o de la mente, respectivamente, el cual permite, en el primer caso, percibir la verdadera naturaleza de los fenómenos –o lo que los budistas denominan la unión de vacuidad y claridad– y, en el segundo, conocer el cosmos, conocernos a nosotros mismos y conocer a Dios. De ese modo, el ser humano se convierte en el espejo en el que Dios se percibe a sí mismo; vaciándose de su propio yo, es capaz de devolver a Dios su propio reflejo.

Retomando, ya para concluir, la relación indisociable que existe entre unidad y multiplicidad, entre realidad absoluta y realidad relativa, entre Dios y su creación, expuesta a través de las imágenes de la descomposición del rayo de luz en los colores del espectro, del océano y las olas y del movimiento del fuego, una de las principales lecciones que podemos extraer de la alegoría del espejo, es que el espejo y los reflejos no se tocan de hecho, si bien las propiedades de los diferentes espejos modifican las imágenes que aparecen en ellos. Y también las características de la realidad relativa y la esfera de la multiplicidad condicionan el modo en que se manifiesta la realidad absoluta y el dominio de la unidad, pues la visión siempre se produce –como escribe el gran maestro andalusí– en la forma que le confiere el soporte de la mirada, y el agua de la revelación teofánica siempre adopta la configuración del receptor que la acoge.

1 Ralph Metzner, *Las grandes metáforas de la tradición sagrada. La transformación de la conciencia y la naturaleza humana*, Editorial Kairós S.A., Barcelona, 1988, págs. 9-10.

2 Chittick, William C., *Mundos imaginales: Ibn al-ʿArabī y la diversidad de las creencias*, Mandala Ediciones, Sevilla, 2010, pág. 32.

3 *Ibid*., pág. 34.

4 (*Fut.* IV, 202.6) *Ibid*., pág. 35.

5 Izutsu, Toshihiko, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, Les Deux Océans, París, 1980, pág. 80

6 *Ibid*., págs. 43-44.

7 http://yoganatural.blogspot.com.es/search/label/C%C3%81NTICO%20DEL%20MAHAMUDRA%20%28SARAHA%29

8 *Trois Enseignements par Kalou Rinpoche*, Editions Yiga Tche Dzim, s.f., pág. 43.

9 Baroetto, Giuseppe, *Mahamudra y Atiyoga*, D.K. Printworld, diciembre, Nueva Delhi (India), 2005, pág. 92.

10 Izutsu, Toshihiko, *op. cit*., pág. 115.

11 *Futūḥ*āt *al-makkiyya* (*The Openings in Makkah*) Ibn-al-ʿArabī. *Cosmography: Writing the Universe* (traducción de Eric Winkel), Edición provisional, Amazon, 2016, pág. 79.

12 Izutsu, Toshihiko, *Ibid*., pág. 40.

13 *Ibid*., pág. 42.

14 *Fuṣūṣ al-ḥikam. The Bezels of Wisdom* (traducción inglesa de R.W.J. Austin), Nueva Jersey, Paulist Press, 1980, pág. 91.

15 Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico: (II) El pensamiento de al-Ándalus (siglos ix-xiv)*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 258.

16 *The Bezels of Wisdom*, pág. 65.

17 (*Fut*. IV 135.33) Chittick, William C., *Mundos imaginales: Ibn 'Arabi y la diversidad de las creencias*, pág. 198.

18 (*Fut*., III 80.14) Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God*, pág. 16

19 *The Bezels of Wisdom*, pág. 65.

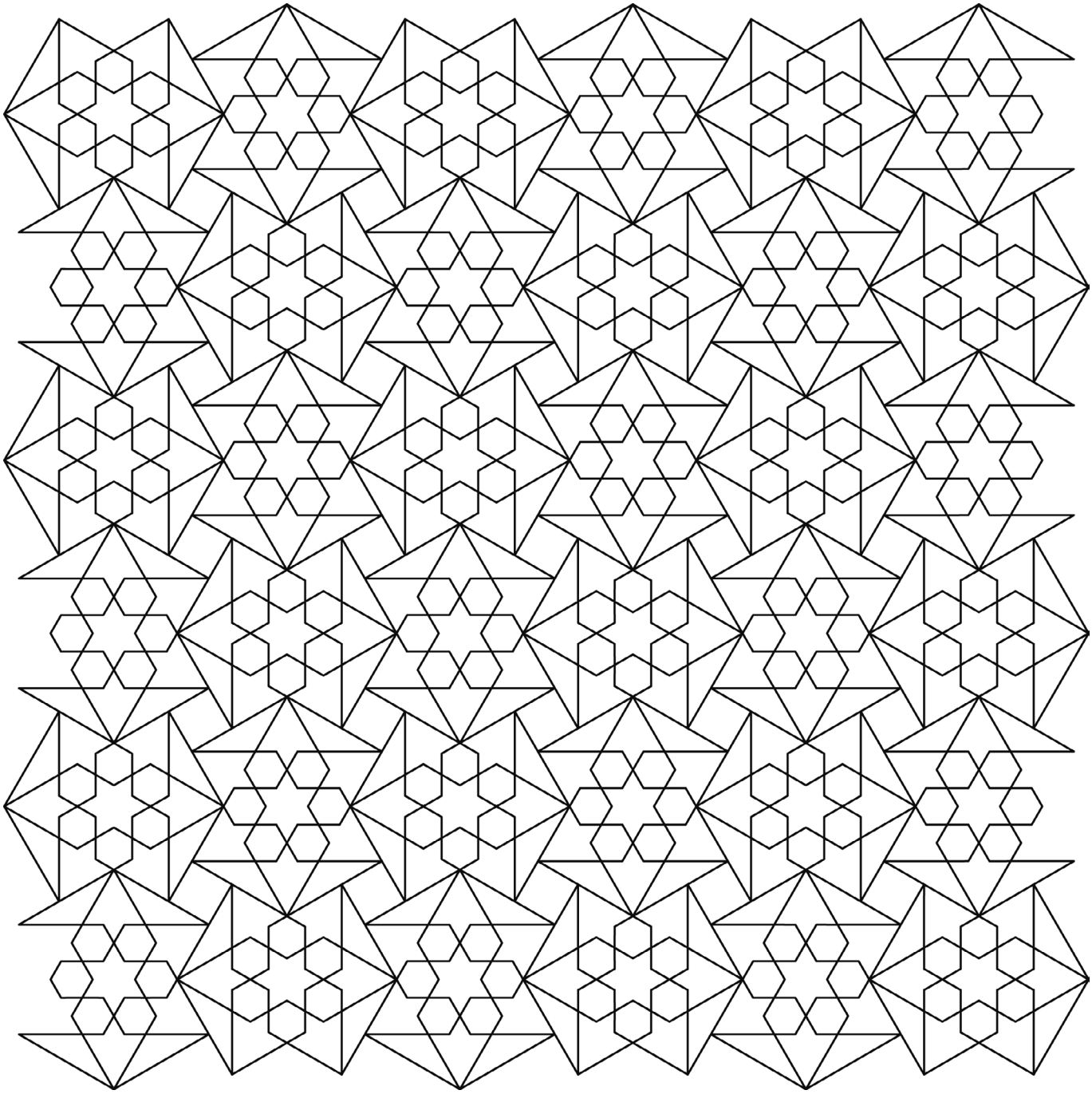
20 *Ibid.*, pág. 90.

21 (*Fut*. I, pág. 91), Addas, Claude, *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Éditions du Seuil, París, 1996, pág. 99.

EL PUNTO CIEGO QUE PERMITE VER: DE LAS TEOFANÍAS MÁS ALLÁ DE LAS IMÁGENES (IBN ʿARABĪ) A LA VISIÓN EN LA EXTINCIÓN (KIAROSTAMI)

Antoni Gonzalo Carbó

Recibido el 08/12/16. Aceptado el 16/01/17.



«La imposibilidad de percibir es ya una percepción (*al-ʿağaz ʿan darak al-idrāk idrāk*).»

Célebre dicho de Abū Bakr citado por Ibn ʿArabī.

«Si Me encuentras no Me verás, mas Me verás si Me pierdes.»

Ibn ʿArabī, *Maš*āhid al-asrār (*Las Contemplaciones de los misterios*), cap. I, trad. de Suad Hakim y Pablo Beneito.

«Quand, le soleil perçant déjà, la rivière dort encore dans les songes du brouillard, nous ne la voyons pas plus qu'elle ne se voit elle-même. Ici c'est déjà la rivière, mais là la vue est arrêtée, on ne voit plus rien que le néant, une brume qui empêche qu'on ne voie plus loin. A cet endroit de la toile, peindre ni ce qu'on voit parce qu'on ne voit plus rien, ni ce qu'on ne voit pas puisqu'on ne doit peindre que ce qu'on voit, mais peindre qu'on ne voit pas, que la défaillance de l'œil qui ne peut pas voguer sur le brouillard lui soit infligée sur la toile comme sur la rivière, c'est bien beau.»

Marcel Proust, *Jean Santeuil*, (a propósito de un lienzo de Claude Monet).

«[…] La niebla de la propia percepción de la mirada […]. Que el exceso de luz impida una visión clara; […] se trata de recibir esa misma luz […]. Erigir el medio invisible en objetivo visible […]».

Jean-Luc Marion, *El cruce de lo visible*, (a propósito de Claude Monet).

«La forma más pura es para siempre aquella

que ha penetrado la bruma que se borra»

Yves Bonnefoy, *Principio y fin de la nieve*.

«La pintura es un ojo, un ojo cegado que continúa viendo, que ve lo que lo enceguece».

Bram van Velde.

«El santo alzó la vista, y la oración / cayó, cabeza atrás, igual que un casco: /

pues sin ruido llegaba el increíble / blanco animal […] // blanco fulgor [*weißer Glanz*] […]».

«Los ojos, tras los párpados, se han dado / la vuelta, y ahora miran hacia dentro».

«Ya no existo. Algo […] / que no han visto mis ojos. Me ha eclipsado la luz»

«Apágame los ojos: puedo verte».

Rainer Maria Rilke, «El unicornio»; «Morgue» (*Nuevos poemas*), *El libro de horas*.

«en el punto donde no se ve».

«[…] un ojo […] cegador, / donde la luz es sólo la extensión».

José Lezama Lima, «Himno para la luz nuestra» (*Dador*); «El pez y los ojos» (*Fragmentos a su imán*).

«Un rostro con los ojos vendados por el negro velo de la mirada».

«*Augen, weltblind* […]» («Ojos, al mundo ciegos […]»)

«A la ceguera con- / vencidos ojos.»

«Ciégate para siempre: / también la eternidad está llena de ojos – / allí / se ahoga lo que hizo caminar a las imágenes».

Paul Celan, «Poema para la sombra de Mariana»; «Schneebett» (Lecho de nieve), *Sprachgitter* (*Reja de lenguaje*); «Tübingen, Jänner» (Tubinga, enero), *Die Niemandsrose* (*La rosa de nadie*); *Atemwende* (*Cambio de aliento*).

«Usted intentará mirar hasta la extinción de la mirada, hasta su propia ceguedad y a través de ésta deberá intentar aún mirar. Hasta el final».

Marguerite Duras, *El hombre atlántico*.

«En esta lengua de imágenes es preciso perder por completo la noción de imagen, que las imágenes excluyan la idea de imagen.»

Robert Bresson, *Notas sobre el cinematógrafo*.

«Entonces se crea un gran deslumbramiento ciego, una extinción de las cosas vistas. […] Ver supone la aniquilación de toda cosa vista.»

Michel de Certeau, «Éxtasis blanco».

1. «LOS OJOS TRAGADOS»

Disolverse en la visión, aniquilarse en el reverso de la pupila, deslumbramiento hasta confundirse con el propio blanco del ojo: «*ein weißer Glanz*», «un blanco fulgor» («Das Einhorn», Rilke). Todo ello queda muy bien expresado en la imagen de «los ojos cerrados (*die Augen geschlossen*)», los «ojos tragados (*verschluckten Augen*)» de otro poema de Rilke («Improvisationen aus dem Capreser Winter»). En este último, por tres veces repite el poeta la idea de dejamiento: *laß* («déjame»). Fulguraciones visionarias

aniquilantes. En este sentido, el también poeta René Char nos habla de una «*mort éclairante*»[1] y la pensadora María Zambrano de «una muerte aurora, señal del sacrificio aceptado»[2]. La desaparición de sí en el Otro de sí: disolución (*maḥw*)/extinción (*fanā'*) del yo fenoménico (sufismo), *blanche agonie* (blanca agonía), *pur éclat* (puro destello) (Mallarmé), la «abolición» (Mallarmé, J. Á. Valente), *effacement* (Edmond Jabès), *éclat:* en su doble sentido: lo que estalla y lo que ilumina; «éclair-éclat», a un tiempo aniquilando las cosas del campo de la visión y anonadando al instante al testigo de contemplación (Michel de Certeau)…

Al igual que en la obra poética de Mallarmé/Valente («abolición»), Rilke («la gran muerte»), o Jabès (*effacement*), en la escritura de Marguerite Duras esta imagen de la borradura de sí (*effacement*)[3] por medio del ojo cegado que continúa viendo aparece varias veces. La lividez agotadora de una luz absoluta que domina las cosas sin bañarlas, abrumadora, cruelmente aterradora («el espantajo de la luz»[4]), luz aguda, que hiere con su filo relumbrante los ojos de Anne-Marie Stretter «rotos de luz, muertos»[5], agrediendo y desgarrando los de Lol: «Lo veo todo. Incluso el amor. *Los ojos* de Lol *están apuñalados por la luz*: alrededor, un círculo oscuro. Veo, a la vez, la luz y la oscuridad que la cierne.»[6] En *Agatha*: «Los ojos están invisibles. El cuerpo está por entero encerrado bajo los párpados.»[7] «"No hemos de creer que la ausencia esté desprovista de imágenes. Sin ellas, no la podríamos concebir" (Jabès). […] Para que la luz vuelva a ser sustancia del mundo, gracias a la transparencia de la imagen cinematográfica, era necesario que Duras acarrease con ese poder de muerte, el aniquilamiento del aniquilamiento, no la idolatría moderna de la obra de arte, sino "el pensamiento en blanco" (O. Paz) […]. Nos encontramos antes sus filmes como en el intersticio entre la utopía y la imagen, "imagen de una imagen, representación de un irrepresentable en búsqueda de sí mismo", a la escucha de una palabra dirigida al Otro, palabra de Nada, de silencio, de olvido: un ver abismándose en el ver. […] La imagen es necesaria para que sepamos de la ausencia. Pero desde la imagen, la ausencia se reincorpora a ella misma. "Y si la ausencia fuese un pensamiento –un pensamiento de la ausencia" (Jabès).»[8]

1 R. Char, «Crésus», *Le marteau sans maître*. Cf. S. Velay, *L'éblouissement et la fureur*, París: Olbia, 1998, p. 47. Para el contexto de la poesía sufí véase É. Geoffroy, *Un éblouissement sans fin. La poésie dans le soufisme*, París: Seuil, 2014.

2 M. Zambrano, «Hombre verdadero: José Lezama Lima» (1977), en *La Cuba secreta y otros ensayos*, Madrid: Endymion, 1996, pp. 176, 180.

3 Cf. B. Alazet, *Le navire night de Marguerite Duras: écrire l'effacement*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992; D. Bajomée, «La nuit, l'effacement, la nuit», en D. Bajomée; R. Heyndels (comp.), Écrire dit-elle. Imagina*ires de Marguerite Duras*, Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985, pp. 85-98.

4 M. Duras, *Le navire Night*, París: Mercure de France, 1979, p. 10.

5 M. Duras, *India Song*, Barcelona: Fontamara, 1974, p. 41.

6 M. Duras, *El arrebato de Lol V. Stein*, Barcelona: Tusquets, 1987, p. 86. (El subrayado es nuestro).

7 M. Duras, *Agatha*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1994, p. 60.

8 Y. Ishaghpour, «La voz y el espejo», en J. Magny (et al.), *Marguerite Duras. El cine del desgarro*, Valencia: Ediciones de la Mirada, 1997, pp. 81, 91, 93.

En el contexto de la tradición, esta luz excesiva es la que fulmina a Moisés en el Monte Sinaí, la luz divina que deslumbra el entendimiento y aniquila al testigo de la contemplación[9].

En el cinematógrafo las imágenes de la locura de la luz llevada a los ojos son frecuentes. Tomemos como referencia siete significativos ejemplos de ojos sacrificados a la luz.

1.– En primer lugar, el plano final del cuerpo muerto de la golfa (*La chienne*, 1931, Jean Renoir) tendido en el lecho, nimbado de una excesiva luz de santidad en la abyección, mirando fijamente hacia la ventana, único *exitus* de luz[10]. Estas dos jóvenes –una prostituta: Lulú (*La golfa*, 1931, Jean Renoir) y una artista de *music-hall*: Champagne Ivy Pearson (*Dr. Jeckill y Mr. Hyde*, 1931, Rouben Mamoulian)–, muestran, en ambos filmes, realizados en el mismo año, un rostro similar de éxtasis a través de la muerte (la «muerte en vida la has trocado» de Juan de la Cruz): mientras el cuerpo cae, exánime, la luz asciende, ingrávida.

2.– Otro cuerpo horadado por la luz es el de la joven Léone (*Vampyr*, 1932, Carl Theodor Dreyer)[11]. Nos referimos en concreto al bellísimo primer plano de la mano del doctor levantando el párpado de la joven (que, en inclinación *ex-tática* del rostro lívido, transita hacia lo invisible intoxicada por el deseo de morir: sólo vemos un ojo en blanco, esclerótica sin pupila, ojo en forma de herida abierta de luz (véase la fotografía anexa)[12]. Esta esclerótica sin pupila es el «blanco sobre blanco imposible de filmar» (C. Th. Dreyer) o el «construye tu película sobre lo blanco» (Robert Bresson), blanco sobre blanco (Lezama Lima[13], Maurice Blanchot). «El espectro –escribe Derrida haciendo referencia a la teología negativa–, como su nombre indica, es la *frecuencia* de cierta visibilidad. Pero la visibilidad de lo invisible. Y la visibilidad, por esencia, no se ve, por eso permanece *epekeina tes ousias*, más allá del fenómeno o del ente. El espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. Ni siquiera

9 Frente a la zarza que arde sin consumirse (Éx 3:6) Moisés debe cerrar los ojos ante una imagen que desborda la visión, la Faz sin rostro que ciega la visión, que es la presencia misma de lo invisible, de lo no representable, oclusión o ablepsia de la mirada que constituye el principio de la *visio mystica*. Cf. M. Gerhart, «The World Image Opposition: The Apophatic-Cataphatic and the Iconic-Aniconic Tensions in Spirituality», en A. W. Astell (ed.), *Divine Representations. Postmodernism and Spirituality*, Nueva York; Mahwah: Paulist Press, 1994, pp. 63-79; B. C. Lane, «Sinai and Tabor: Apophatic and Kataphatic Symbols in Tension», *Studies in Formative Spirituality*, n.º 14:2 (1993), pp. 189-205; E. R. Wolfson, *Giving Beyond the Gift. Apophasis and Overcoming Theomania*, Nueva York: Fordham University Press, 2014, «1. *Via Negativa* and the Imaginal Configuring of God», «2. Apophatic Vision and Overcoming the Dialogical», pp. 14-33, 34-89, índice s.v. «burning bush».

10 Cf. J.-L. Leutrat, «La Chienne» de *Jean Renoir*, Crisnée: Yellow Now, 1994.

11 Cf. J. Aumont, *Vampyr de Carl Th. Dreyer*, Crisnée: Yellow Now, 1993; D. Bordwell, *The Films of Carl-Theodor Dreyer*, Berkeley: University of California Press, 1981, pp. 93-116.

12 J. Aumont, *Vampyr de Carl Th. Dreyer*, o.c., «La couleur des fantômes», pp. 28-9.

13 «Blanco sobre blanco, y en el blanco, blanco. Pongo mis manos sobre el hielo, pero después no puedo recogerlas.**»** (6 de junio de 1947). J. Rodríguez Feo, *Mi correspondencia con Lezama Lima*, México: Ediciones Era, 1991, p. 70.

la pantalla, a veces; y una pantalla siempre tiene, en el fondo, en el fondo que ella es, una estructura de aparición desapareciente. […] Una vez más, hay que invertir la perspectiva: fantasma o (re)aparecido, sensible insensible, visible invisible, el espectro primero *nos* ve. Del otro lado del ojo, cual *efecto visera*, nos mira antes incluso de que *le* veamos o de que veamos sin más. Nos sentimos observados, a veces vigilados, por él, incluso antes de cualquier aparición. Sobre todo –y éste es el acontecimiento–, porque el espectro es acontecimiento, nos ve durante una *visita*. Nos hace visitas. Visita tras visita, puesto que vuelve a vernos y que *visitare*, frecuentativo de *visere* (ver, examinar, contemplar), traduce perfectamente la recurrencia o re(aparición), la frecuencia de una "visitación".»[14]

En este sentido, el poeta Paul Celan nos habla de un «perfil blanco, que no posee otra cosa que un *ojo sin pupila* y que precisamente porque no posee más que eso, puede y sabe más que nosotros»[15]. Quizás Dreyer, por medio de este ojo en blanco, todo esclerótica sin pupila, haga referencia al ojo que nos mira y por el que vemos, «blanco sobre blanco» (*Weiß in weiß*), según el verso de Paul Klee[16].

Mirada inolvidable de aquella que, en el guión de *Vampyr*, pasa por ciega. Para la presentación de este filme de Dreyer, Charles Tesson escogió como epígrafe el paso más emotivo del argumento: «Ella [la vampira Marguerite Chopin, la anciana del cementerio] se inclina con su rostro cruel por encima del cristal [del ataúd del joven Allan Gray] con la luz de la vela. Sus ojos ciegos no pueden ver al muerto, pero él [a través del cristal] sí puede verla a ella.»[17] Ella no puede ver al muerto, pero el muerto (la muerte) sí puede verla a ella con claridad. En el campo del cine, el punto ciego es ese afuera, ese fuera de campo, invisible, y sin embargo narrativo, que descarga todo su peso sobre los intersticios, las elipsis, las fisuras. A la sombra de estas asociaciones, diferenciaciones y espaciamientos, existe un todo. Un todo tras las anteojeras que dejan entrever algo indiscernible: ver amanecer la noche, la luz blanca en la oscura, la vigilia en el sueño, el mundo imaginal (*Tabú*, F. W. Murnau; *Vampyr*, C. Th. Dreyer); el blanco sobre blanco (C. Th Dreyer, Marguerite Duras, Philippe Garrel…).

En *Vampyr*, todo es mirada ciega.

3.– Otro primer plano del rostro, el del poeta (*La sangre de un poeta*, 1930, Jean Cocteau), que extático cae, como el de Léone, con unos ojos pintados encima de los párpados, los ojos cerrados que aparentan estar abiertos, ojos desdoblados, ojos como incrustados mirando al más allá, ojos rectificados (desmedidamente abultadas las escleróticas y las pupilas pintadas por el globo ocular): es la disolución

14 J. Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Trotta, 1995, p. 117.

15 P. Celan, «Edgar Jené y el sueño del sueño», en *Obras completas*, trad. de J. L. Reina Palazón, Madrid: Trotta, 1999, p. 473. (La cursiva es mía).

16 P. Klee, «Traum» (Sueño), *Poemas*, trad. de A. Sánchez Pascual, Barcelona: Ediciones de la Rosa Cúbica, 1995, pp. 64-5.

17 C. Th. Dreyer, argumento de *Vampyr*, en C. Th. Dreyer, Œuvres cinématographiques 1926-1934, pres. y nn. de M. Drouzy; Ch. Tesson, Grenoble: Cinémathèque française, 1983, pp. 93, 100, 139.

de la pupila en el blanco del ojo (de lo invisible). Este bello plano nos evoca la imagen de los ojos cerrados (*Augen geschlossen*), los ojos tragados (*verschluckten Augen*), del mencionado poema de Rilke:

> «Déjame, déjame, con los ojos cerrados,
> como tragados, déjame, […]
> aguardar en tu borde a que este vértigo
> con que yo me disuelvo
> devuelva a su lugar
> mis sentidos raptados.»[18]

4.– El poeta enamorado de la muerte (*Orfeo*, 1950, Jean Cocteau), la muerte enamorada de él, y, dándole la vuelta a la mitología, ella puede mirar, pero no poseer lo que mira. Un amor imposible que trasciende los propios límites de la vida, tras la cual existe otro mundo en el que la muerte es un emisario más, al servicio de un poder, mayor que dicta las leyes en el inframundo. La muerte, que en la película recibe el nombre de la Princesa (María Casares), tiene las pupilas desmesuradamente grandes y oscuras: la muerte de la luz, el revés de la pupila.

5.– Ojos fulminados, los del santo que no teme ser aniquilado por la otra luz, o los de Roma Courtney (*Supernatural*, 1933, Victor Halperin), que lleva la transformación resplandeciente en sus pupilas ciegas. Lezama Lima escribe en este sentido: «El ojo se hace tan transparente que parece que nos quedamos ciegos»[19]. Un primerísimo plano nos muestra los ojos de Roma Courtney (Carole Lombard) mirando al espectador. En este plano, que se sitúa en el contexto de una sesión de espiritismo, un rayo de luz incide sobre la esclerótica de la joven, blanco sobre blanco, ojos que se tornan casi translúcidos en un ejercicio de atención hipnótica a la luz ciega de lo sobrenatural. «Figuras que la visión apetece en su ceguera […] una blancura no vista […]»[20].

> «¿Quién / es lo bastante invisible / para veros?» [*wer / ist unsichtbar genug, / euch zu sehen?*]», se pregunta Paul Celan[21]. María Zambrano añade: «Perdido en la riqueza, ciego en la luz»[22]. Antonio Gamoneda apunta en la misma dirección que nuestra pensadora: «Yo, sin ojos, te miro transparente»[23];

18 R. M. Rilke, «Improvisaciones del invierno en Capri [I]» en R. M. Rilke, *Poesía*, trad. de J. M.ª Valverde; ed. de J. Llovet, Castellón: Ellago, 2007, p. 409.

19 J. Lezama Lima, «Las siete alegorías», *Fragmentos a su imán*, Barcelona: Lumen, 1978, p. 112.

20 M. Zambrano, *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 1977, p. 13.

21 P. Celan, *Cambio de aliento*, en *Obras completas*, o.c., p. 245.

22 M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1939], p. 64.

23 A. Gamoneda, *Sublevación inmóvil*, en *Esta luz. Poesía reunida (1947-2004)*, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2004, p. 59.

> «Ciego en la luz, absorto en la inexistencia»[24]; «cuándo estaremos ciegos / en luz»[25].

6.– Mirada que lleva la muerte en los ojos. Ojos aniquilados, deslumbramiento ciego: fotograma de los ojos vaciados de un hombre en el bosque, en el episodio del cegamiento del filme *Andrei Rublev* (1966), de Andrei Tarkovski[26]. Ojos vacíos por la oscuridad constitutiva: «Una imagen –escribe Tarkovski– es… una impresión de la verdad a la que podemos dirigir nuestra mirada desde nuestros ciegos ojos.»[27] En *Offret* (*Sacrificio*, 1986), su testamento cinematográfico, Otto, el cartero del pueblo, afirma: «Miramos, pero no vemos nada». La luz boreal del filme es una blanca pantalla que ciega. Es la imagen de una conversión radical a otro modo de ver. Este plano nos evoca cuatro líneas de José Ángel Valente: «Era necesario taladrar el espesor de la luz para empezar a ver.»[28] «La ceguera es la mirada del vidente, del que realmente ve.» «La forma que lo invisible toma en la mirada es la de su pérdida.»[29]

7.– Por último, la mirada autocegada (*Edipo Rey*, 1967, Pier Paolo Pasolini) es la mirada del que realmente ve. Edipo, ciego y mendigo, se halla ante un prado verde, verde, y ante tal paisaje *invisible* evoca estas palabras: «*Oh, luz que ya no veré*, que antes era mía en alguna forma, ahora me iluminas por última vez. He llegado. La vida termina donde comienza.» Un vagar a la búsqueda de la propia identidad. Y resulta que, cuando se descubre, ningún Edipo es capaz de enfrentarse a ella y prefiere negarse la visión. En *Medea* y en *Edipo Rey* encontramos una complementariedad muy trágica entre el «ver», la «videncia», de Medea, y la ceguera de Edipo. La ceguera de Edipo, quien recupera la vista –la vista de Tiresias, la vista del que ve más allá del destino– precisamente cuando pierde los ojos, viene señalada repetidamente a través de indicios y motivos. El primer indicio es el hecho de no poder recordar un sueño: lo que le decía una voz en ese sueño. Los siguientes son más gráficos: la mano de Edipo intentando apartar el sol de sus ojos ante el oráculo, la pérdida parcial de la visión tras esa revelación, el apartar la vista de la mujer que se le presenta en medio del laberinto al que le conducen unos enigmáticos personajes del pueblo; la voluntad, en fin, de no saber, que le lleva a empujar violentamente a la esfinge al fondo del abismo, de no querer ver, que le lleva a arrancarse los ojos. El sol, abiertamente relacionado con la capacidad de «ver» de Medea, aparece en *Edipo Rey* como

24 Ib., p. 72.

25 A. Gamoneda, «Incandescencia y ruinas», *Sublevación inmóvil*.

26 Cf. A. Tarkovski, *Esculpir en el tiempo. Reflexiones sobre el arte, la estética y la poética del cine*, Madrid: Rialp, 1991, p. 214; K. Rogulski, **«**Les Voix dans les ténèbres: La symbolique de *Stalker* d'Andreï Tarkovski dans la lumière de l'Apocalypse», *L'Avant-Scène Cinéma*, n.º 427 (1993), pp. 3, 5-6.

27 A. Tarkovski, ib., p. 128.

28 J. Á. Valente, «El regreso», *El fin de la edad de plata*, en *Obras completas I. Poesía y prosa*, ed. de A. Sánchez Robayna, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2006, pp. 719.

29 J. Á. Valente, «El ojo de agua», *La piedra y el centro*, en *Obras completas II. Ensayos*, ed. de A. Sánchez Robayna; recop. e intr. de C. Rodríguez Fer, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2006, p. 314 n. 1; «La mirada de Orfeo», *Notas de un simulador*, ib., p. 472.

motivo constante, pero con valor inverso: es *exceso de luz*; es el sol presente con fuerza en la escena del oráculo –tanta que apenas le deja ver a la pitia–, y en las deformadas subjetivas de Edipo mientras se aleja de allí; presente de nuevo, hasta impedir al espectador apreciar lo que ocurre en la pantalla, durante la matanza de Layo y su escolta en la encrucijada del camino[30]. De nuevo recurrimos a unas esclarecedoras líneas de Valente:

> «¿Cómo pintar el no ver? ¿Cómo hablar de las imágenes desde el vacío de su visión? […]
>
> Pero ¿qué realidad buscamos o qué realidad nos reservan los no visibles trazos y colores?
>
> Siempre pensé que escribir era entrar en el hondo misterio de lo no visible. […]
>
> Secreta naturaleza del no ver. Tentar. Entrar a tientas en los oscuros corredores donde todo hallazgo es, a la vez, infinitamente posible e imposible. "¡Oscuridad, mi luz!", decía Edipo ya autocegado.
>
> […] Tender un puente a ciegas sobre la visibilidad de lo invisible.»[31]

En este sentido, ¿cómo conciliar los *ojos tapiados* y los *ojos deslumbrados* de los que nos habla Rilke? Ceguera reveladora, ojos ahogados en la espesura de la luz. El alma incapacitada de mirar algo[32], obnubilada por el resplandor, oscureciente luz.

Ver para hacer presente la presencia (in)aparente del totalmente Otro (Emmanuel Levinas), del Extranjero (Louis Massignon), del silente (Michel de Certeau), del ser ausente (Jacques Derrida), pues «la epifanía de lo absolutamente otro es el rostro; y en él el Otro me interpela» (Levinas). Las teofanías más allá de las imágenes (Ibn ʿArabī) se revelan allende del mundo de las formas: tanto más se develan aquellas a medida que se apagan estas. «Luz –escribe María Zambrano, pensadora profundamente influida por el sufismo– que al encenderse anuncia su extinción […]. Imagen real de algo primero y nunca visto.»[33]

30 Cf. F. González, *El tiempo de lo sagrado en Pasolini*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, pp. 200-1.

31 J. Á. Valente, «Sobre la visibilidad de lo invisible», en *Obras completas II. Ensayos*, o.c., pp. 1611-2.

32 «Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol.» Platón, *Fedón*, 99d. Cf. el célebre símil de *Rep.* VII, 515e-516b. Cf. asimismo *Rep.* VII, 518a. Véase a su vez Plotino: *«ver sin ver nada». Enn.* V:5:7. Para Gregorio de Nisa se trata de *«ver, en la misma imposibilidad de ver». De vita Moysis*, II:163. También en el conocido episodio de Saulo y su visión-ceguera en el camino de Damasco: «con los ojos abiertos, nada veía» (Hech. 9:8).

33 M. Zambrano, *De la aurora*, ed. de J. Moreno Sanz, Madrid: Tabla Rasa, 2004, «La llama».

Imágenes que se ahogan en la mirada. Los ojos están –en palabras de Paul Celan– *zur Blindheit überredete*: persuadidos a la ceguera, a la ceguedad: el deslumbramiento-anegamiento. Ojos ciegos al mundo, ojos en las grietas de morir, cicatrices en lugar de la vista. Tal como apunta nuestro gran poeta Antonio Gamoneda:

> «Yo ciertamente repito muchas veces la palabra "vi", o la palabra "veo", quizás más en pretérito; "vi", en presente. Yo pienso que esto consiste en que mi memoria es predominantemente visual. Hay otra posibilidad, que es el ver en el sentido visionario, es decir, atravesando la alucinación. Es ése el objeto supuestamente visible para mí, es un decir. No puedo proporcionarlo con calidad de testimonio para el lector. Pertenece a la zona inexplicable de mi escritura: *ver lo que no se puede ver*.»[34]

El gran místico y poeta andalusí Muḥyī l-Dīn Ibn (al-)ʿArabī (m. 638/1240), considerado como el más grande de los místicos musulmanes –también llamado al-Šayḫ al-Akbar (Máximo maestro), en la última teofanía luminosa del *Kitāb al-Tağalliyāt* (*El libro de las teofanías*)[35], teofanía 75 de la «luz de lo invisible» (*nūr al-ġayb*), luz apofática, en conversación con el eminente místico y teólogo Sahl Tustarī (m. 283/896), le dice a éste enmudecido: «La respuesta conveniente ¿no es únicamente el silencio?»[36]. Pues si Dios se vuelve accesible en forma de luz, siendo Él mismo la fuente de la luz, no puede ser aprehendido más que por la *via negationis*. Imaginar sin imágenes (*bildlos gebilden*) según la vía de los místicos alemanes renanos.

En su *magnum opus*, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Las iluminaciones de La Meca*), expresa este desapego místico de las imágenes: «Cuando se da a contemplar, Él no te habla, y cuando Él te habla, Él no se da a contemplar a no ser que no se trate de una teofanía en una forma.»[37] Formulación que implica, evidentemente, la posibilidad de una teofanía o contemplación supraformal, tal como apunta el poeta Edmond Jabès en una línea: «"Todo gesto de Dios es silencioso y por eso está escrito", enseñaba un sabio.»[38]

34 Palabras recogidas en el documental *Antonio Gamoneda. Lenguaje y alquimia*, 2007, dir. Enrique Corti; César Rendueles, Instituto Cervantes. (La cursiva es mía).

35 Editado en *Rasā'il Ibn al-ʿArabī*, 2 vols., Hayderābād-Deccan: The Dāiratu l-Maʿārifi l-Osmania, 1948; O. Yahia ha publicado una edición crítica de esta obra, acompañada del Comentario de Ibn Sawdakīn, en *Al-Mašriq*, 1966-7. Véase la trad. franc.: S. Ruspoli, *Le livre des théophanies d'Ibn ʿArabī*, intr., coment., trad. y nn. del *Kitāb al-Tağalliyāt*, París: Les Éditions du Cerf, 2000.

36 Para la regla del silencio, véase Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (en adelante: *Fut.*), El Cairo 1329/1911; reimpr. Beirut: Dār al-Ṣādir, s.d., ed. de O. Yahya, El Cairo: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1392/1972, I, 277, 278. En las estaciones superiores del *tawḥīd*, en presencia de la Divinidad inefable, el intelecto ya no puede discurrir, pues en el umbral de lo invisible ya no hay nada que decir ni describir. Cf. *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī*, o.c., p. 202.

37 *Fut.* I, p. 397.

38 E. Jabès, «Langue source langue cible», *Le livre du partage*, París: Gallimard, 1987, p. 46.

Ya no hay nada que ver ahí. Los pájaros, como las cigarras, cantan. Por eso el cineasta francés Robert Bresson le había dicho a Jean-Luc Godard que cada vez que podía reemplazar una imagen por un sonido lo hacía, y que lo hacía cada vez más[39].

«*Blanche agonie… pur éclat* (blanca agonía… puro destello)» (Mallarmé), «éxtasis blanco», «deslumbramiento ciego», (Michel de Certeau), ceguera reveladora en forma de luz, que aun siendo en sí invisible, por medio de la cual se puede ver.

Pierre Boulez, el gran compositor y director de orquesta francés, en el libro titulado *Webern en doce notas*, dice: «La brevedad, el silencio, la melodía de los timbres, no son procedimientos técnicos». Esto es muy importante, porque se habla mucho de la técnica de los artistas. Pero, tal como nos recuerda el gran cineasta franco-suizo Jean-Luc Godard en sus *Histoire(s) du cinéma* (1988-98): «El cine no es un arte ni una técnica, sino un misterio». Pues esos procedimientos, para Pierre Boulez –a propósito de la música de este gran, formidable músico que es Anton Webern– no son procedimientos técnicos, sino procedimientos casi espirituales y tienen valor de ascesis, casi de ascetismo. Influencia sorda del Oriente en la obra de Webern.

Al-Šayḫ al-Akbar escribe en un notable escrito de juventud, el *Kītāb al-Isfār ʿan natāʾiğ al-asfār* (*El libro de la develación de los efectos de los viajes*)[40]: «Todos los seres se hallan en la nube, reposando en la ceguera, y el todo está hecho a imagen del todo. En su espíritu y su significado, este viaje es el del paso de la carencia en Dios de los atributos humanos (*tanzīh*) al loto de la similitud (*sidrat al-tašbīh*), para que los

39 R. B.: –Pero me gusta más hacer que lo imaginen con ayuda de un sonido, porque siempre que puedo reemplazar una imagen con un sonido, lo hago. Y lo hago cada vez más seguido.

J.-L. G.: –¿Y si pudiera reemplazar todas las imágenes por sonidos? Quiero decir. Pienso en una suerte de inversión de las funciones de la imagen y el sonido. Podríamos tener imágenes, por supuesto, pero el sonido sería el elemento importante.

R. B.: –Es cierto que en este aspecto el oído es mucho más creativo que el ojo. El ojo es perezoso. El oído, por el contrario, inventa, está mucho más atento en todo caso, mientras que el ojo se conforma con recibir, salvo en los casos excepcionales en los que inventa, pero entonces lo hace en la fantasía. El oído es un sentido mucho más profundo y evocador.

R. Bresson, *Bresson por Bresson: entrevistas (1943-1983)*, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2014.

En esta preferencia sensorial se puede intuir una profunda huella cristiana. A Dios no se lo ve, se lo escucha. Por eso es decisivo el capítulo dedicado a *El proceso de Juana de Arco*. El fervor del director por el personaje es absoluto. «Al parecer, fue un ser más perfecto que nosotros, más sensible. Ve sus voces. Nos convence de un mundo al límite de nuestras facultades.» Frente al anquilosamiento formal y estético del cine hollywoodiense, Bresson aboga por un estilo narrativo y de puesta en escena caracterizado por la economía absoluta en la mostración. El sonido, en lo posible, no ha de acompañar a la imagen si redunda en lo que ésta ya nos enseña. Por el contrario, y esta idea la lleva Bresson hasta las últimas consecuencias, la banda sonora ha de ser capaz de generar en la mente del espectador los espacios a los que la imagen no llega: «Cuando un sonido puede reemplazar una imagen, suprimirla o neutralizarla. El oído va más hacia adentro, el ojo más hacia afuera.» R. Bresson, *Notas sobre el cinematógrafo*, Madrid: Árdora, 1997, p. 57.

40 *Rasāʾil Ibn al-ʿArabī*, o.c., pp. 456-502.

llamados puedan comprender, y aun esto muestra también la (mencionada) ceguera.»[41] En la mayor parte de los manuscritos de Ibn ʿArabī, los términos ʿ*amā*ʾ (la Nube oscura, opaca, el velo teofánico absoluto del *Absconditum*, el Dios oculto) y ʿ*amā* (sin la *hamza* final: ceguera) –que, en ambos casos, hacen referencia a la divinidad inaccesible– tienen una ortografía idéntica[42].

Casi al final de uno de los capítulos más significativos de las *Futūḥāt al-makkiyya*, el titulado *Kīmīyāʾ al-saʿāda* (*La alquimia de la bondad perfecta*), en el viaje místico que conduce hacia la «Nube divina» (ʿ*amā*ʾ) –el velo teofánico supremo, *matrix mundi* y toda primera localización metafísica concebible–, el viajero se encuentra con los Nombres del *Absconditum* o la *via negationis*[43]. En el cap. 78 de sus *Fut.*, Ibn ʿArabī se refiere a la *ḫalwa*, esto es, la vuelta, en la subida hacia Dios, al Vacío original (*al-ḫalā*ʾ, palabra de la misma raíz), es decir, a la *Nube opaca*, Nube primordial (*al-ʿamā*ʾ) donde, según un hadiz Dios permanecía «antes de crear la creación»[44]. Idea que al-Ǧīlī recoge cuando plantea –como Dionisio o Gregorio de Nisa– la «ceguera» (ʿ*amā*) o tiniebla primordial para hablar del aspecto inaccesible de la divinidad, la Esencia divina *per se*. La Nube primordial (*al-ʿamā*ʾ), es el ente más cercano a Dios (*Fut.* II, 310), el velo absoluto del *Absconditum*. Su estado es descrito por Ibn ʿArabī como el de una «fina neblina» (*sahāb raqīq*) pero ya diferenciada (*Fut.*, ib.). Tanto al-Ǧīlī como Ahmad al-Tiǧānī hablan de esta Nube como la «oscuridad» (ʿ*amā*) o aspecto interior de la esencia supraontológica (*al-ḏāt*). Nube o soplo exhalado *en* el Ser divino (en la *ḥaqīqa* del *Ḥaqq*) y en la que él mismo estaba primordialmente, resulta de la condensación del Suspiro de la Compasión divina existenciadora (*nafas al-raḥmān*, *nafas raḥmānī*). La Nube[45] es mediadora entre la Esencia divina *abscóndita* (*al-ḏāt*) y el mundo manifestado de las formas múltiples; de manera semejante, el mundo de las Ideas-Imágenes, mundo de las formas de

41 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Le Livre du dévoilement des effets du voyage (Kitāb al-Isfār ʿan natāʾiǧ al-asfār)*, ed. bilingüe y trad. de Denis Gril, Combas: Éditions de l'Éclat, 1994, p. XIII, § 12. Trad. cast.: Ibn ʿArabī, *El esplendor de los frutos del viaje*, ed. de C. Varona Narvión, Madrid: Siruela, 2008, cap. 12, pp. 75-6.

42 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Le Livre du dévoilement des effets du voyage*, o.c., p. 15, n. 45.

43 Cf. Muhyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *L'alquimie du bonheur parfait* (cap. CLXII de las *Futūḥāt* al-m*akkiyya*), trad. del ár. al franc. y pres. de S. Ruspoli, París: Berg International, 1981, II, 3, «Séptima morada: la divina presencia del Uno-Solo», pp. 140-1.

44 Nube primordial (*al-ʿamāʾ*) producida por el Soplo del Misericordioso (*nafas al-raḥmān*), Suspiro de Compadecimiento existenciador que permite acceder a la Presencia divina. En general, los sufíes, especialmente los de la escuela de Ibn ʿArabī, consideran el cosmos como la teofanía (*taǧallī*) de la Verdad Divina (*al-Ḥaqq*) que se renueva a cada momento. La creación es aniquilada y recreada a cada instante, lo cual en cierto sentido también es afirmado por los teólogos. La totalidad del universo pasa por el proceso continuo de expansión y contracción (*al-ratq wa l-fatq*). En la primera fase del proceso, el Hálito Divino o el «Hálito del Compasivo» (*nafas al-raḥmān*), que es la substancia fundamental del cosmos, manifiesta todas las cosas exteriorizando y dando existencia (*ex-sistire*) a las entidades celestiales inmutables (*al-aʿyān al-ṯābita*), mientras que en la segunda fase todas las cosas retornan a su Origen Divino en el que están eternamente presentes. Así pues, el cosmos depende de forma absoluta de su Fuente Divina, sin la cual literalmente no sería nada. Cf. Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Livre de la production des cercles* (*Kitāb inšāʾ al-dawāʾir…*), ed. bilingüe; trad. del ár., pres. y nn. de P. Fenton y M. Gloton; texto ár. establecido por H. S. Nyberg, París: Éditions de l'Éclat, 1996, pp. xxx-xxxii (de la intr.).

45 Cf. H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn* ʿArabī, Barcelona: Destino, 1993, pp. 217-8, 252, n. 115, p. 384.

aparición y de los cuerpos en estado sutil (ʿā*lam al-miṯā*l), al que se refiere nuestra facultad imaginativa (*mundus imaginalis*), es mediador entre el mundo de las puras realidades espirituales del universo del Misterio (ʿā*lam al-gayb*) y el mundo visible y sensible[46] de la manifestación (ʿā*lam al-šahāda*); esto es, el *barzaẖī*, es decir, el *mundo intermedio* dominado por la Imaginación activa (*ẖayāl*), la figuración sensible (*miṯāl*), donde las ideas y las revelaciones se convierten en imágenes sensibles, y donde lo sensible se espiritualiza. De ahí el sentido del célebre hadiz en el que un compañero del Profeta le pregunta por el *situs* preexistencial de *«al-Rabb»*: «Alguien preguntó al Profeta: ¿Dónde estaba tu Señor antes de crear su creación (visible)? –Estaba en una Nube; no había espacio ni por encima ni por debajo», queriendo decir con ello que el Nombre divino del «Señor» (*«al-Rabb»*) trasciende toda localización espacio-temporal (*Laṭā'if*, 125)[47]. La Nube no es la completa incognoscibilidad de la Esencia (*al-Ḏāt*), pero tampoco el mundo puro de la manifestación o Epifanía (*maẓhār*). Es el grado (*maqām*) máximo al que accede la criatura, pero sin llegar al mundo de lo irrevelado, el límite del *lāhūt* (deidad), al conocimiento oculto del Misterio (*al-gayb*).

En sus *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engarces de la sabiduría*) recupera esta idea de la comprensión en la no-visión:

> «*La incapacidad de percibir, es ya percepción* (*idrāk*)[48]; y entre nosotros hay quien sabe y no se expresa en esos términos, y esa es la forma más elevada de decir: de su conocimiento resulta el silencio, y no la impotencia. Este último, el callado, es el más sabio de cuantos saben con *Allāh*.»

46 *Fut.* II, 438. Trad. de M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, 2.ª ed., Madrid: Hiperión, 1981 [1931], p. 480.

47 Cf. *Fut.* III, 429. Véase, asimismo, *Fut.*, cap. 178. Cf. la trad. franc.: *Traité de l'amour* (cap. 178 de las *Fut.*), intr., trad. y nn. de M. Gloton, París: Albin Michel, 1986, pp. 86-8.

48 «La imposibilidad de percibir es ya una percepción (*al-ʿağazu ʿan darak al-idrāki idrāk*).» Célebre dicho de Abū Bakr que Ibn ʿArabī cita en diversas obras suyas, entre ellas en el *Tarğum*ān al-aš*wāq*, referente a que la imposibilidad física de percibir lo más oculto, la divinidad, si se da con la conciencia de tal limitación, es ya por sí misma una percepción válida, indicadora de los propios límites, pero al tiempo de conciencia cierta respecto a la «realidad» del misterio. Véase también Ibn ʿArabī, *El esplendor de los frutos del viaje*, o.c., cap. 10, p. 72. El *tanzīh* nos enseña que «la vista no puede enjuiciarLo ni siquiera al contemplarLo, puesto que la mirada se encuentra en la estancia de la perplejidad (*ẖayra*) [y de la incapacidad (*ʿayāz*)]» (*Kitāb al-ğalāl wa-l-ğamāl*, ms. Berlín 2, f. 66; *Rasā'il*, I, p. 7). Pero, nuestra impotencia no deriva de nuestra separación respecto a Dios, sino al contrario, de estar inmersos en Él, por lo que añade que ver su Gloria es no verla, ya que «la incapacidad para percibir es la propia percepción» (ib.). Sucede como la vista humana que no puede percibir el aire ni el color del aire, o la pura transparencia, por su identidad con la percepción, ya que, «de percibirse la transparencia, la vista sería el mismo objeto contemplado (*al-baṣar al-mubṣar*)» (ib.). Lo mismo sucede al contemplar un espejo, cuyas formas se perciben inmateriales y desligadas de la materia de manera similar a lo que sucede con el conocimiento sobre Dios. Pero frente a la Majestad y *tanzīh* de la aleya «*La vista humana no Le alcanza*» (Cor. 6:103), proclamando la imposibilidad de ver a Dios, la teofanía se muestra compasiva en aleyas como «*Ese día, unos rostros brillarán, contemplando a su Señor*» (Cor. 75:22-23), en la que Dios «desciende en su Belleza (*nazala subḥāna-hu fi ğamāli-hi*) exponiéndose ante nosotros para que podamos percibirlo con nuestra vista» (ib., *Rasā'il*, I, p. 8).

> «Las imágenes del mundo no son constreñibles ni abarcables, ni se conocen los límites de cada una de ellas, sino tan sólo lo que el conocedor es capaz de alcanzar a ver en esa imagen. Por ello mismo se desconoce el límite del Verdadero, pues Su límite no se sabe sino con el conocimiento del límite de cada imagen, y es imposible de lograr. Así, el límite del Verdadero es un hecho imposible. […]
>
> […] Quien de vosotros imagine que Lo ha visto, no Le conoce; y quien de vosotros sepa que se ha visto a sí mismo, ése es el conocedor verdadero: ello es lo que divide a las gentes en sabios e ignorantes […].»[49]

La incapacidad de percibir, es ya percepción[50]… Ibn ʿArabī recupera esta unión de contrarios por medio de la visión paradójica en *Maš*āhid al-asrār (*Las Contemplaciones de los Misterios*) cuando afirma a propósito de Su trascendencia e incomparabilidad:

> «Las miradas quedan cortas, los intelectos pasmados, los corazones están ciegos, los sabios están perdidos en el desierto de la perplejidad, y los entendimientos, sumidos en la estupefacción, son incapaces de aprehender el

49 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. de A. ʿAfīfī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1946, II, III.

50 Moisés y san Pablo ejemplifican la imposibilidad de conocer a Dios; el primero, cuando penetró en las tinieblas de la inaccesibilidad y, el segundo, cuando oyó las palabras que expresaban la inefabilidad divina. El rostro cubierto de Moisés nos habla de una visualidad que se dirigiría hacia lo invisible por excelencia, Dios inefable y sin imagen, hacia la «eminencia impensable» entre Dios y el hombre, su distancia insalvable. Este Dios impensable es el *Absconditum*, cuya incognoscibilidad comporta el *fundamento abismal del alma*, y que queda simbolizada en el pasaje bíblico de Moisés ante la zarza ardiente (las tinieblas de la inaccesibilidad), tal como lo desarrolla Gregorio de Nisa en su *Vida de Moisés*. También en el conocido episodio de san Pablo y su visión-ceguera en el camino de Damasco («con los ojos abiertos nada veía», Hch 9:8): palabras de la *inefabilidad divina*. Maestro Eckhart afirma que Pablo «ve la Nada (de Dios)» –*unt daz nicht was gott* (*Pr.* 71). También en el texto «apócrifo» de los *Hechos de Pedro* hallamos un relato que ilustra de manera ejemplar un caso de visión teofánica, texto que conserva las huellas de la espiritualidad gnóstica y su docetismo. Dicho relato ejemplifica las *metamorfosis de las visiones teofánicas*. En él el apóstol Pedro evoca, ante una asamblea, el acontecimiento de la Transfiguración acaecida en el monte Tabor. De aquel acontecimiento que no fue visible más que a algunos y no para los ojos del cuerpo, no puede decir más que una cosa: *Talem eum vidi qualem capere potui*. «Lo he visto tal como estaba en condiciones de percibirlo». El apóstol se apremia a decir: «Percibid en el interior de vosotros mismos, en vuestro espíritu, lo que no podéis ver con vuestros ojos». Habiéndose puesto la asamblea en oración, todo se ve envuelto por una *luz* deslumbrante, no semejante a la luz del día, sino inefable, *invisible*, indescriptible. Y la resplandeciente luz entra en los ojos de las viudas que estaban ciegas y que ahora creen, y esta luz *que hace ver*, las *hace videntes*. Se les pregunta lo que han visto: algunas han visto un niño, otras un adolescente, otras un viejo… (Cf. *HchPe*, caps. XX-XXI. M. Rhodes James, *The Apocryphal New Testament: being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with other narratives and fragments*, Oxford: Clarendon Press, 1950, pp. 321-3). Cada uno ha visto de forma diferente y apropiada según la capacidad de su ser. Cada uno puede decir: *talem eum vidi qualem capere potui*. Esta percepción es esencialmente un *acontecimiento del alma*, que tiene lugar *en* el alma y que acontece *para* el alma. Lo que ve *realmente* un alma no es visible más que para ella sola; y las almas se distinguen entre ellas precisamente por su modo y su capacidad de percepción.

> más ínfimo secreto de la epifanía de Mi Grandiosidad. ¿Cómo, entonces, podrían abarcarla? Vuestra ciencia es polvo diseminado. Vuestros atributos no son nada. Vuestra realidad es sólo una metáfora en un remoto rincón de Mi existencia.
>
> Vuelve atrás, pues no podrás rebasar [los límites que impone] tu rango. Tú, como cada uno de vosotros, Me desconoces, eres incapaz e insuficiente, estás mudo, ciego, sin habla y perplejo, y no tienes absolutamente nada, por pequeño que sea, que te pertenezca.»[51]

Este gnóstico, por cuyo corazón discurren cada día setenta mil secretos de la divina Majestad que jamás retornan a él, es al mismo tiempo respecto a Dios, como el resto de sus congéneres, ignorante, mudo, ciego e incapaz[52]. Las palabras «ignorante, mudo, ciego e incapaz» aluden al más alto grado de comunión con la existencia (en donde coinciden ignorancia y sabiduría, afirmación y negación, manifestación y ocultación), que le es posible, desde la perspectiva akbarí, alcanzar al ser humano. Este «gnóstico» es ignorante porque no puede esgrimir ninguna definición concluyente acerca de la naturaleza última de la realidad (dado que esta es unión de contrarios); carece de habla porque queda mudo ante la imposibilidad de expresar lo inefable; es incapaz porque, al comprender que el verdadero poder de la existencia no reside en él, se desprende de cualquier vestigio de voluntad propia; y es ciego, en suma, puesto que Dios se ha convertido en su vista, su oído y en todas sus facultades de percepción y entendimiento, de acuerdo con el *hadīṯ* o tradición profética que declara: «Mi servidor se acerca continuamente a Mí a través de las obras meritorias hasta que Yo le amo y cuando Yo le amo, Yo soy el oído a través del cual oye, Yo soy la vista a través de la cual percibe, soy la lengua con la que habla, soy la mano con la que atrapa y soy el pie con el que camina».

Este es el punto de partida para tratar el tema que nos ocupa: la imagen de la no-imagen y el desapego místico de las imágenes[53].

51 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Las Contemplaciones de los Santos Misterios y las Ascensiones de las Luces Divinas* (*Maš*āhid *al-asrār al-qudsiyya wa-maṭāliʿ al-anwār al-ilāhiyya*), intr., ed., trad. del ár. y nn. de S. Hakim y P. Beneito, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994, cap. VI, p. 66.

52 Ib., p. XV de la intr.

53 Para un análisis de la imagen más allá de la imagen o de la no-imagen véanse V. M. Fóti, *Vision's Invisibles. Philosophical Explorations*, Albany: State University of New York Press, 2003, índice s.v. «image», «invisible(s)»; M. Gerhart, «The World Image Opposition: The Apophatic-Cataphatic and the Iconic-Aniconic Tensions in Spirituality», o.c., pp. 63-79; A. Gonzalo Carbó, «El arte abstracto y lo indecible: el fondo abisal de la obra de arte», *Convivium. Revista de Filosofía*, n.º 11 (1998), pp. 128-151; id., «Ojos aniquilados: ceguera reveladora y apagamiento de las imágenes en el cine de Angelopoulos, Bresson, Kiarostami, Majidi, Sokurov», *Convivium. Revista de Filosofía*, n.º 22 (2009), pp. 195-218; id., «El ver que excede la vista en Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Godard», *Convivium. Revista de Filosofía*, n.º 24 (2011), pp. 139-62; id., «El desierto de la no-imagen y las ruinas de la *annihilatio* en el cine de Kiarostami, Mehrjui y Raisian**»**, *Mundo Iranio*, n.º 0 (enero 2012), pp. 23-32; M. Henry, *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Madrid: Siruela, 2008; T. Izutsu, «Between Image and No-Image: Far

Para muchos poetas contemporáneos –Bonnefoy, Valente, Colinas, Gamoneda– lo blanco o la blancura, en la línea trazada por Mallarmé, es la *terra incognita* de lo «indecidible» (Derrida, a partir de Mallarmé), allí donde se cumple la «abolición» de sí (Mallarmé) o la «autodisolución» o «autoabolición» (Valente). Blancura abisal originaria: del «abismo blanco» de Mallarmé al «espacio en blanco» de Jacques Derrida. El pensador francés interpreta que la ausencia de la cópula verbal –el espacio en blanco, el breve hiato de la pausa oral– no sólo contiene la virtualidad lingüística por excelencia, la depurada forma del Silencio, sino también la representación máxima del *ser ausente*[54], «el ser desnudo sin forma (*das blose formlose wesen*) de la unidad divina»[55]. Según Ibn ʿArabī, la fase más elevada de la perfección humana exige que los nombres divinos alcancen un equilibrio tal que los seres humanos sean incoloros y no delimitados por nombre alguno, como el propio *wuǧūd* (el Uno «sin color» en la poética de Rūmī[56]). Ésta es la estación de la no-estación (*maqām lā maqām*), en la que ninguna cualidad

Eastern Ways of Thinking», en A. Portmann; R. Ritsema (eds.), *Denken und Mythische Bildwelt* [*Eranos-Jahrbuch*, n.º 48 (1979)], Fráncfort d. M.: Insel Verlag, 1981, pp. 427-61 [«entre la imagen y la no-imagen» o «de la no-imagen a la imagen» en el *I Ching*, el taoísmo clásico de Lao Tzŭ – Chuang Tzŭ, y la Nada en el buddhismo Zen]; M. Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, Madrid: Akal, 2008; F. Jullien, *La gran imagen no tiene forma, o, del no-objeto por la pintura. Ensayo de des-ontología*, Barcelona: Alpha Decay, 2008; B. Lane, «Sinai and Tabor: Apophatic and Kataphatic Symbols in Tension», o.c., p. 189; B. Latour; P. Weibel (eds.), *Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, cat. exp. ZKM/Center for Art and Media, Karlsruhe, Cambridge; Londres: The MIT Press, 2002; M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 1977; G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zúrich: Rhein-Verlag, 1962, p. 34 [trad. ingl.: *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*, Nueva York: Schocken Books, 1991, pp. 41-2]; C. Stewart, «Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus», *Journal of the Early Christian Studies*, n.º 9:2 (2001), pp. 173-204; M. C. Taylor, «Think Naught», en R. P. Scharlemann (ed.), *Negation and Theology*, Charlottesville; Londres: University Press of Virginia, 1992, pp. 25-38, 27 (sobre la pintura de Ad Reinhardt); J.-P. Sylvestre (dir.), *Montrer l'invisible. Figuration et invention du réel dans la peinture*, Dijon: Éditions Universitaires de Dijon, 1994; K. Tanner, «In the Image of the Invisible», en Ch. Boesel; C. Keller (eds.), *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, Nueva York: Fordham University Press, 2010, pp. 117-136; D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, cap. 7, pp. 168-85; índice s.v. «apophaticism»; W. Wackernagel, *Ymagine denudari.* Étique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, cap. 10: «Vers un au-delà de l'image», pp. 146-64; id., «L'être des images», en E. Zum Brunn (comp.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble: Jérôme Million, 1994, pp. 455-72.

54 «Ocurre así que la ausencia léxica [en la frase nominal] puede no ser "suplida" más que por una ausencia nada más, siendo garantizada entonces la función gramatical de "ser" por el blanco de un espacio, por una puntuación de algún modo borrada, por una pausa: interrupción oral, es decir, una parada de la voz (¿es entonces un fenómeno oral?), que ningún signo gráfico, en el sentido ordinario de esta palabra, que ninguna escritura plena viene a señalar. La ausencia de "ser", la ausencia de este lexema singular, es la ausencia misma.» J. Derrida, «El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989, p. 241.

55 J. Derrida, «Cómo no hablar. Denegaciones» (1986), en *Cómo no hablar y otros textos*, 2.ª ed., Barcelona: Proyecto A, 1997 [1989], p. 50.

56 Una de las formas simbólicas que Ğalāl al-Dīn Rūmī emplea con más frecuencia para referirse a lo que Hegel denomina el abandono del mundo «empírico y mundano» en búsqueda de «la unidad del alma con el Uno», es la expresión «más allá de los colores y perfumes de este mundo». El paso del mundo de los colores, el

específica se sobrepone a las otras[57]. Si las personas se desarrollan en armonía con el *wuǧūd* no delimitado e incoloro, alcanzarán una estación que, más que conocida, cabe considerar desconocida, la «estación de ninguna estación».

Según al-Šayḫ al-Akbar, la realidad divina, tal como es en sí misma, resulta demasiado excelsa para que pueda contemplarla ojo limitado alguno, pues sólo Dios ve a Dios. Las teofanías más allá de la forma, que revelan la esencia divina en su completa desnudez[58], exigen la aniquilación del sujeto que, en el meollo de la experiencia, ignora incluso que está viendo a Dios. Sólo puede aprehender ese portentoso hecho una voz que retorna a su conciencia ordinaria. Así, en uno de sus escritos, refiere Ibn ʿArabī: «El que me ve y sabe que me ve, no me ve.»[59] El conocimiento supremo de Dios coincide, de manera tan chocante como ineludible, con la ignorancia absoluta del propio yo, estando reservado para quien, sumido en la noche de su nada original, ha olvidado incluso su propio ser[60].

Hay un elemento que se interpone entre el sujeto que contempla y lo por él contemplado que, de forma paradójica, potencia la visión: la nube opaca, mediadora entre la Esencia divina abscóndita (*al-ḏāt*) y el mundo manifestado de las formas múltiples y que constituye el velo teofánico supremo (Ibn ʿArabī), el cerro y el seto que impiden ver el último horizonte (Giacomo Leopardi, «El infinito»), la bruma que evapora la percepción del paisaje (Claude Monet, Andrei Tarkovski, Theo Angelopoulos), la niebla de la auto-evaporación o autoinmolación (*El destino de la señora Yuki*, Kenji Mizoguchi), el humo de la pira en el que se extinguen los cuerpos de forma imperceptible (secuencias finales de *La pasión de Juan de Arco*, C. Th. Dreyer; *El proceso de Juana de Arco*, Robert Bresson) o el humo blanco del volcán en erupción como manifestación velada de lo sagrado (*Stromboli*, Roberto Rossellini), la luna ensombrecida por las nubes como presagio de la auto-aniquilación (*Mouchette*, Robert Bresson; *El sa-*

mundo sensible, al mundo más allá de los colores o incoloro, el mundo inteligible, es la bella expresión simbólica que el místico de Rūm utiliza en el *itinerarium in Deum* para designar la llegada al universo de la Unidad. El mundo de la Unidad divina es un «océano sin orillas», mientras el mundo de la multiplicidad es un «mundo hecho de agua y de arcilla». Se trata del Uno inefable que, según Rūmī, «no tiene color» (*bī rangī*), o bien, según los autores sufíes kubrawíes, del mundo «sin color» (*bī-rang*). Cf. L. Anvar-Chenderoff, *Rūmī*, París: Médicis-Entrelacs, 2004, pp. 191-2; E. Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dīn Rūmī et l'ordre des derviches tourneurs*, París: Desclée de Brouwer, 1972, pp. 157-62.

57 Cf. W. C. Chittick, *Mundos imaginales: Ibn al-ʿArabī y la diversidad de las creencias*, Madrid: Mandala, 2003, pp. 84-5, 110-3, 283; id., *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 375-9.

58 Para estas teofanías más allá de la forma o de las imágenes véanse M. Chodkiewicz, «The vision of God according to Ibn Arabi», en S. Hirtenstein (ed.), *Prayer and Contemplation*, *Journal of the Muhyiddin ibn ʿArabi Society* (1993), pp. 53-67 [en franc.: «La vision de Dieu selon Ibn ʿArabī», en É. Chaumont (et al.) (eds.), *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, Lovaina: Peeters, 2003, pp. 159-72, en concreto p. 167; C. Addas, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, París: Éditions du Seuil, 1996, «La vision suprême**»**, pp. 60-3; F. Mora, *Ibn ʿArabī. Vida y enseñanzas del gran maestro andalusí*, Barcelona: Kairós, 2011, cap. 7: «"Luz sobre luz": más allá de las imágenes», pp. 229-41.

59 *Fut.* IV, p. 125. Cit. C. Addas, ib., p. 62.

60 Ib.

bor de las cerezas, Abbas Kiarostami), el propio «negro velo de la mirada» (Paul Celan), el ojo cegador (Lezama Lima), el parche en el ojo que agudiza el otro ojo (Fritz Lang, John Ford, Nicholas Ray), las gafas no prescritas que el pintor lleva puestas durante años para desarrollar la visión interior (Bram van Velde), la ceguera terminal de la enfermedad del sida y la inmersión en el azul inefable (*Blue*, Derek Jarman)…

Por medio del uso recurrente en el cine de Godard al fundido en negro o la pantalla negra (como en el de Bresson, Garrel, Hou Hsiao-hsien, Kiarostami), la luz que se apaga, la imagen se ensombrece ante lo que no puede ser mostrado, pero la oscuridad, en vez de suponer una limitación, alumbra lo invisible. La luz es entonces verdaderamente negra[61].

> «Cegado con negro, quemado con blanco, vuelto opaco con gris, es el vínculo entre el hombre y el mundo el que deja de ser evidente. Y ello puede llegar hasta el caso de la pantalla toda negra o toda blanca, punto límite de la expresión de lo irrepresentable, punto final de la representación: véase en particular en Duras o Garrel (caso, entre muchos otros, que no ignoran Bergman o Fassbinder).
>
> De ello es testimonio el status de la blancura en la modernidad, desde Rossellini hasta Bresson, desde Pasolini hasta Antonioni, desde Wenders hasta Garrel, o también en Godard: silencio de Dios (al menos en los tres primeros), apertura o blanco de la representación, conciencia interpelada y cegada, plano ofrecido en holocausto[62].»[63]

El cine ha sabido, sobre todo por medio de la luz, aludir (metafórica, simbólicamente) al misterio último que pervive latente, oculto, en este mundo. Pero más que a la no manifestación, a la abscondidad en sí del Principio, más bien el arte del cinematógrafo ha pretendido plasmar las dificultades y aporías de mostrar lo irrepresentable, de expresar lo indecible, y, no obstante, a pesar de su inevidencia, pre-

61 Cf. G. Agamben, «Du noir», en A. Meddeb (dir.), *Le paradoxe des représentations du divin. L'image et l'invisible*, *Dédale*, n.º 1-2 (otoño 1995), París: Maisonneuve et Larose, pp. 111-3; H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid: Siruela, 2000, cap. V: «Luz negra», pp. 113-32; T. Izutsu, «The Paradox of Light and Darkness in the *Garden of Mystery* of Shabastarī», en J. P. Strelka (ed.), *Anagogic Qualities of Literature*, University Park; Londres: The Pennsylvania State University Press, 1971, pp. 288-307; M. J. Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982; D. Repetto, *Teología y santidad: un retorno a la unidad: ensayo interdisciplinar a partir del símbolo de la Noche en Juan de la Cruz*, Buenos Aires: Guadalupe, 2006; A. Sánchez Robayna, *La luz negra (ensayos y notas, 1974-1984)*, Madrid: Júcar, 1985; J. Tanizaki, *El elogio de la sombra*, Madrid: Siruela, 1995.

62 Silencio de Dios: como en *Los comulgantes* de Bergman, donde sin embargo la blancura está instaurada (por el decorado) y cultivada, y con ella ese sentido metafórico. Una película límite: en el fondo, modernidad, en la forma, clasicismo esquematizado.

63 F. Revault d'Allonnes, *La luz en el cine*, Madrid: Cátedra, 2003, p. 93, pp. 92-3.

sencia ausente o ausencia presente, de esta inanidad ontológica o supraontológica, poder finalmente desgarrar fragmentos de visibilidad de la materia oscura invisible:

> «El misterio (también lumínico) del mundo: eso es lo que plasman y persiguen los modernos, desde Rossellini hasta Bresson, desde Antonioni hasta Pasolini, desde Godard hasta Garrel. El final de *Stromboli* o de *Alemania, año cero*, *El diario de un cura de campaña*, *La aventura* o *Accattone*, *El soldadito*, *Liberté, la nuit* (por no citar más que éstas): si la luz es espíritu, es una espiritualidad inmanente en el mundo, que permanece latente, difusamente grabada en él, como una filigrana. […] Esta blancura insondable, este gris impenetrable, si son la huella de Dios (o del espíritu, en definitiva, del vínculo, del sentido), son el eco de su silencio o inevidencia. Si hay metáfora, está documentalizada, es plana, se basa en la naturaleza; es la de un desgarramiento, de una mancha ciega.
>
> […] El lenguaje está sin duda todavía al servicio de una inevidencia primordial del mundo, que expresa. La magia cinematográfica sin duda sigue al servicio del misterio ontológico, que prolonga.»[64]

Nuestra exposición versa pues sobre la des-ontología, la teología negativa, el lenguaje místico que «abre el vacío de un innombrable» y el correspondiente desapego místico de las imágenes –tanto en el contexto de las tradiciones espirituales orientales (Lao zi, Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, Ibn ʿArabī) como occidentales (Maestro Eckhart, Enrique Suso)– y su trasposición tanto a las diversas formas neoteóricas de misticismo en la lírica moderna y contemporánea (Stéphane Mallarmé, Rainer Maria Rilke, Paul Celan, Octavio Paz, Edmond Jabès, Yves Bonnefoy, José Ángel Valente, Antonio Gamoneda, Bernard Noël, Jacques Ancet, Antonio Colinas), como, asimismo, al soporte cinematográfico (Carl Theodor Dreyer, Robert Bresson, Andrei Tarkovski, Marguerite Duras, Jean-Luc Godard, Philippe Garrel, Abbas Kiarostami). La mística: una abertura sobre la indefinida probabilidad del otro. «El otro –afirma Jacques Lacan– está ahí… en la medida justamente en que es reconocido pero no conocido.»[65] «Ese Otro que yo llamo el Dios oscuro.»[66]

De estos escritores, se sabe que Mallarmé se interesó vivamente por la literatura ocultista, y, probablemente, por la teología negativa, y que esta última está presente de forma velada en la poesía de Rilke y claramente explícita en la obra de Celan, Jabès, Bonnefoy o Valente. El recurso común a estos poetas y cineastas es la imagen simbólica de la blancura insondable, que podría ser la traducción al campo de la escritura lírica y del cine poético de la luz increada de las diversas tradiciones espirituales.

64 Ib., pp. 144-5.

65 J. Lacan, *Séminaire III. Les Psychoses*, París: Seuil, 1981, p. 48.

66 J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París: Seuil, 1973, p. 247.

En su *Kītāb al-Taǧalliyāt al-ilāhiyya* (*El Libro de las teofanías*) Ibn ʿArabī desarrolla su concepción de la antropología mística. En esta obra entrecruza dos temas que se sitúan en el corazón mismo de la doctrina akbarí: el del *tawḥīd* (el secreto del Uno sin segundo, afirmación o reconocimiento de la Unicidad divina, fundamento del credo musulmán; realización interior de esta doctrina en el sufismo) y el de las teofanías que fundamentan la multiplicidad de los existentes sin comprometer la unicidad del Ser, puesto que no son más que manifestaciones de Él mismo a Él mismo. Texto alusivo y paradójico, tal tratado ofrece la particularidad de presentarse en muchas ocasiones bajo forma de diálogos entre al-Šayḫ al-Akbar y grandes sufíes del pasado: Ǧunayd, Sahl al-Tustarī, Ḥallāǧ, Ḏū l-Nūn el Egipcio… En las teofanías n.º 70-73, Ibn ʿArabī nos presenta un escenario abreviado de ascensión mística hacia la Divinidad que se devela bajo los atributos de la «Luz muhammadí» cuyos tres colores (rojo, blanco y verde) son los indicios epifánicos, y en compañía, respectivamente, de ʿAlī b. Abī Ṭālib (m. 40/661), el cuarto califa, de Abū Bakr al-Ṣiddīq (m. 13/634), el primer califa y uno de los más allegados al Profeta, y de ʿUmar b. al-Ḫattāb (m. 23/644), el segundo califa. El Šayḫ reserva a los Compañeros del Profeta las claves del *tawḥīd* esotérico que reposan en la armonía de los complementarios, y les atribuye naturalmente las estaciones superiores de la *walāya* de elección que limitan con el conocimiento profético, simbolizado por estas teofanías luminosas. Así, esta tríada que se orienta hacia la «luz de lo invisible» (T. 75) anuncia mejor la «teofanía de la gloria» (T. 77) de la que es el fundamento doctrinal. Las tres teofanías de colores forman la coalescencia de la «Luz muhammadí» en calidad de primera determinación metafísica de Luz pura que es incalificable y por consiguiente *sin* color. En el contexto de esta ascensión, se trata de la luz suprema del invisible (T. 75).

Se puede resumir en función de los comentarios el simbolismo de estos tres colores de la manera siguiente. Se trata de las modificaciones epifánicas de un sola y única luz, es decir, de las determinaciones de lo absoluto. O también: estos colores son los velos teofánicos superiores de la Luz divina que es puramente suprasensible o invisible. Desde el punto de vista cosmológico, constituye la siguiente progresión: la luz roja indica el paso del *malakūt* inferior (mundo celeste); la luz blanca, el límite del *malakūt* superior; la luz verde, el umbral del *ǧabarūt* (mundo inteligible); mientras que la «luz de lo invisible», que ningún color permite comprender, coincide con el *lāhūt* (mundo suprasensible puro), o esfera de la Esencia divina indeterminada. En relación con esta distribución, la ascensión del peregrino se descompone en dos fases: la primera hacia Dios, a través de las tres teofanías de colores que delimitan el *malakūt* y el *ǧabarūt*, y la segunda en Dios [T. 73]. Las variaciones de los colores rojo, blanco y verde que afectan a los ojos del peregrino en su conocimiento del ser absoluto le hacen comprender que Dios es precisamente incognoscible en su esencia, pero únicamente cuando él se califica por los fotismos de la Luz muhammadí.

Estamos aquí más cerca del misterio de la Esencia que simboliza «la luz resplandeciente» (*al-nūr al-šaʿšaʿānī*) «por medio de la cual se percibe pero que ella misma no puede ser percibida» debido a su resplandor cegador. La luz roja, precisa el *Kašf al-gāyāt*, un comentario anónimo, no es más que la reflexión de esta luz de la Esencia en la inmensidad del *jayāl mutlaq*, y no se trata pues aquí sino de

una *ru'ya miṯāliyya*, de una visión en modo imaginal. La luz blanca representa un grado más elevado que las luces roja y verde pues –tal como el propio Ibn ʿArabī le dice a Ibn Sawdakīn– «el color blanco es el único que acoge todos los otros… Su rango es el del Nombre de Majestad [*Allāh*] entre los otros Nombres y el de la Esencia entre los atributos». La superioridad del blanco sobre el resto de colores se respeta, no anteponiéndolo a la primera posición, sino manteniendo la virtud de ocupar una posición intermedia (*barzaj*). Pero Abū Bakr, que permanece en esta luz blanca, tiene no obstante la mirada vuelta hacia Occidente –el lugar de ocultación de la luz– pues Occidente es «la mina de los secretos»: así se nos dice claramente que es *más allá* de las teofanías formales más elevadas, más allá de las luces creadas, donde se revela, a aquél que se vuelve hacia la tiniebla «occidental», la luz increada de la Esencia divina.

Por último, en esta escala de ascensión cromática, después de haber alcanzado el *tawhīd* de la abolición [T. 74], el místico se halla en la estación de la teofanía de la «luz de lo invisible» (*nūr al-gayb*), donde ve y conversa con el gran maestro espiritual y teólogo Md. Sahl b. ʿAbdullāh al-Tustarī (m. 283/896) [T. 75]. Esta luz es la luz divina no-condicionada, la que procede del *absconditum* divino (*gayb*), que los pensadores ismāʿīlíes y las escuelas del sufismo de Asia central (kubrawíes y naqšbandíes) llaman el «Misterio de los misterios». Se trata de la luz *pura* de lo Absoluto, y por ello incolora. La «luz de lo invisible» se refiere al ser absoluto que trasciende toda determinación, el Dios cuya esencia es incognoscible (*al-gayb*). En la cosmología de Ibn ʿArabī es el «Tesoro oculto», la esencia incognoscible, que trasciende toda determinación y calificación. Corresponde a la idea de la «luz negra» en la obra de Šams al-Dīn Lāhīǧī y Naǧm al-Dīn Rāzī, llamada igualmente «luz de luces», luz sin color, etc. Como la mayor parte de los metafísicos musulmanes, el autor de las *Futūhāt* ha profundizado en la tipología coránica de los términos *gayb* y *šahāda*, que designan respectivamente el plano de la pura esencia y el plano de la manifestación visible, que sólo Dios conoce en su realidad intrínseca (véase *Fut.* III, 78). En otras obras (por ejemplo en *El Libro de las contemplaciones divinas*, cap. 2), Ibn ʿArabī recurre directamente al simbolismo de la tiniebla divina para designar el *absconditum*. Esta concepción se une a la de la «tiniebla luminosa» (supraluminosa) de la obra de Dionisio Areopagita, retomada por toda la tradición patrística cristiana.

Esta teofanía pone de relieve pues el *tawhīd* esencial, y marca el punto culminante de la progresión a través de los trechos de la *walāya* muhammadí tipificada por los colores rojo, blanco y verde que Ibn ʿArabī ha atravesado en su ascensión mística. (T. 70-73). Finalmente, el místico se introduce en el misterio de *la Luz que es invisible en sí*, puesto que es la de Dios mismo, *pero por medio de la cual todo se puede ver y conocer*. El peregrino experimenta así *el paradójico conocimiento de lo impenetrable*: la esencia inefable de Dios. Pues si Dios se vuelve accesible en forma de luz, siendo Él mismo la fuente de la luz, no puede ser aprehendido más que por la *via negationis*. Esta es la razón por la cual la progresión del peregrino a través de estas teofanías de colores que señalan el umbral límite de la visión desemboca en la luz apofática de lo invisible. En las estaciones superiores del *tawhīd*, en presencia de la Divinidad inefable, el intelecto ya no puede discurrir, pues en el umbral de lo invisible ya no hay nada por decir ni describir.

Por ello, al final de esta ascensión espiritual (T. 75), el Šayḫ da entender a Sahl al-Tustarī que cuando se llega a la estación de la luz apofática la única respuesta posible es «el silencio».

Seguramente, la «blancheur d'abîme» («abismal blancura», *Principio y fin de la nieve*, poemario de Yves Bonnefoy) a partir del «l'Âbime / blanchi» («el abismo se blanquea», *Una tirada de dados*, Mallarmé) sea la expresión, en el contexto secular contemporáneo, de la «luz de lo invisible» de la que nos habla Ibn ʿArabī en *El Libro de las teofanías*, la luz apofática del *absconditum* divino (*gayb*) que trasciende toda determinación y atributo, o de la teología mística sobre la luz tabórica elaborada, en el contexto de la tradición bizantina, por Gregorio Palamas, o bien de la Luz Clara (tib. *'od-gsal*, pr. *ösel*) y sin color del buddhismo tibetano o de la luz suprema de la vacuidad (*shūnyatā*), la realidad no articulada, en el buddhismo Mahāyāna.

Hay un blanco sepulcral vinculado a la muerte, blanco sobre blanco, que se repite en la tradición literaria occidental, blanco *revenant*: las gotas de sangre sobre la nieve que contempla Perceval (*Cuento del grial*, Chrétien de Troyes), «página en blanco» o «blanca agonía», «abismos deslumbrados» (Mallarmé), «lecho de nieve», «blancura invisible» (Paul Celan), «el blanco que está en el fondo de lo que no tiene fondo» (Maurice Blanchot), «éxtasis blanco», «muerte deslumbrada» (Michel de Certeau), «la blancura en su ser abismal» (María Zambrano), extinción de sí y absorción en la vacuidad del blanco (Bonnefoy, Valente, Gamoneda), que es la escritura en forma de borradura para figurar al Otro («abolición» que constituye una «aurora», *Herodías*)… La muerte –para el también poeta Edmond Jabès– es el umbral, el espacio en blanco, entre dejar de ser y comenzar a ser. Así pues, el silencio es el umbral de la palabra y la página en blanco el umbral del libro. En la escritura de Celan, Blanchot y Jabès el *desierto* es blanco. El poeta Yves Bonnefoy, en *Principio y fin de la nieve*, hace referencia a la «blancheur d'abîme» («blancura abismal») de las páginas del libro sobre las cuales sólo hay «signos indescifrables». Estas páginas blancas, espacio virgen, constituyen, como en Mallarmé, una Nada auto-referencial: «Je recherche surtout, dans la blancheur» («Busco sobre todo, en la blancura»).

Fulguraciones visionarias aniquilantes, deshacimiento en la luz que ilumina anonadando. «Y ahora –añade María Zambrano–, ya conocía aquel desierto, aquella blancura sin fronteras.»[67] La blancura deslumbrada, el blanco sobre blanco, la nieve acumulada, es para los místicos de la aniquilación –Ibn ʿArabī, Rūmī–, para los escritores de la autodisolución –Wang Wei, Bashō, Mallarmé, Celan, Jabès, Blanchot, Valente, Gamoneda–, para los cineastas de las imágenes en extinción –Dreyer, Bresson, Bergman, Duras, Garrel, Kiarostami– el espacio desértico del vacío esencial y la disolución última:

> «En la cerámica china, el blanco –color de fondo, y no se olvide que el blanco es un no-color (blanco-gris-negro: azul-amarillo-rojo)– aísla lo representado reduciéndolo a su soledad esencial. Las figuras (loto, almen-

67 M. Zambrano, *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, en M. Zambrano, *Obras completas VI*, coord. y rev. de J. Moreno Sanz, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2014, p. 852.

> dro, hombre en meditación) existen sobre el blanco, es decir, sobre el vacío esencial. El silencio cumple en lo poético igual función. Así aparece en mi "Cerámica con figura sobre fondo" (del libro *Interior con figuras*, 1976). Y sobre el silencio la palabra poética no es comunicación sino aparición.»[68]
>
> «He aquí una escuela duradera que también nosotros hemos –a nuestro modo– de seguir, porque resumimos una muy remota tradición, según la cual la Tora está escrita en los espacios blancos que separa una letra de otra. Escritura invisible o intersticial. Lo blanco. Cerámicas con figuras sobre fondo blanco. Conocer lo blanco es llegar al no-conocimiento, porque en lo blanco todos los colores se disuelven y todas las oposiciones quedan abolidas. Sentarse y olvidar. Así –explica Kristofer Schipper– empieza a practicarse, según la sabiduría taoísta, el ayuno del corazón. Y quizá también empezaríamos a responder de ese modo a la cuestión poética que todavía nos aflige: ¿cómo combinar palabra y silencio sin alterar la realidad? *Técnica de autodisolución o de autoabolición*, la escritura.»[69]

Lo mismo se puede decir de la imagen cinematográfica –el blanco sobre blanco (Dreyer, Bresson), la explosión de luz blanca con que concluye *El eclipse* (Michelangelo Antonioni), «la blancura blanca» (*Aurélia Steiner [Vancouver]*, 1978, Marguerite Duras), el paisaje níveo o boreal de lo absoluto (Tarkovski), la página en blanco de Mallarmé llevada a la pantalla del cinematógrafo (*Guión del filme «Passion»*, 1982, Jean-Luc Godard), la sobreexposición de la imagen (Philippe Garrel), las imágenes borrosas o el fundido en blanco (Abbas Kiarostami)– como expresión de las antiguas teofanías más allá de las formas o de la imágenes: en definitiva, la imagen de la no-imagen. Es el «blanco sobre blanco imposible de filmar» (Dreyer), o también el «construye tu película sobre lo blanco» (Robert Bresson), que, en el primer caso, según palabras de André Bazin, constituye «una metafísica del blanco».

La pantalla vacía de imágenes es considerada por André Bazin no como un vacío, sino como un logro y un triunfo. Bazin analiza una de las películas que utilizan de forma muy expresiva este recurso: *Diario de un cura rural* (1950), de Robert Bresson, en la que la relación entre imagen y texto lleva al uso de la pantalla vacía. Llega un momento del filme en el que la imagen desaparece. Bazin describe este caso en el que la imagen se retira de la pantalla como una evidencia del «cine puro»: «En el punto al que Bresson ha llegado, la imagen sólo puede decir algo más desapareciendo. El espectador ha sido progresivamente conducido a esta noche de los sentidos cuya única expresión posible es la luz sobre la pantalla blanca. […] Pero experimentamos con evidencia estética irrecusable un logro sublime del cine puro. Como la página en blanco de Mallarmé o el silencio de Rimbaud es un estado supremo del lenguaje, la pantalla vacía de imágenes […]»[70].

68 J. Á. Valente, «El silencio», en *Obras completas II. Ensayos*, o.c., p. 1285.

69 J. Á. Valente, «El sueño de Daniel», ib., pp. 1458-9. (La cursiva es nuestra).

70 A. Bazin, *¿Qué es el cine?,* Madrid: Rialp, 1990, p. 146.

Como expresión en el campo del arte de las teofanías sin formas y la imagen-sin-imagen secreta allende las imágenes se puede hacer referencia a la obra cinematográfica del realizador iraní Abbas Kiarostami, en concreto a las tomas tres y cinco de la playa *sobrexpuesta a la luz* y del plano nocturno del agua en la oscuridad de la tormenta *subexpuesta a la luz* de *Five. Dedicated to Ozu* (2003). Se trata de los dos polos que expresan por igual la Luz pura que es incalificable. La película se compone de cinco largas tomas, intercaladas por fundidos a blanco o negro. Detrás de la aparente estática de estas cinco tomas que conforman *Five* se esconde mucho más que esto, pero requiere un ejercicio exhaustivo de contemplación por parte del espectador, que debe dejarse llevar por la película. Como Kiarostami cree más en la vida que en las imágenes, parte siempre de ella y despoja la imagen de todo lo que pueda interferir su curso. El cineasta iraní valora sobre todo el contacto directo con la realidad que la cámara tiene delante; por eso, busca intensificar esa experiencia vital. Esa actitud comienza por una observación paciente y humilde de las manifestaciones de la naturaleza, que pueden surgir de lo más pequeño y aparentemente insignificante. Como ocurre en esas breves piezas líricas llamadas *haiku*, la maestría del poeta queda patente en su capacidad para transmitir directamente –sin imprimir la huella de su intermediación– la visualización directa de un instante vivo y unívoco de la vida natural que tiene delante, concretado en una imagen que atrapa la insignificancia del momento y, al mismo tiempo, el misterio de la vida; visibilizando lo invisible.

Kiarostami en *Five* acota los efímeros ambientes de contemplación del director japonés a tan solo un escenario, una playa. Ahí, imprimiendo la sensación de exterioridad de la cámara característica de Ozu, se sienta con su lente a contemplar la manifestación vital de la naturaleza. Como un *haiku*, *Five* eterniza el instante y le da una densidad espiritual. El tributo de Kiarostami a Ozu comienza con el mismo plano de la orilla de una playa con el que este último había concluido *Primavera tardía*: se trata de un mismo océano sin orilla, aquél en el que todas las imágenes desaparecen. De esta obra nos interesa resaltar una nueva expresión de la imagen más allá de la imagen. Los protagonistas de la tercera toma son un grupo de perros prácticamente inmóviles, situados en una playa, al lado del mar. En ningún momento los perros se distancian demasiado, permaneciendo siempre como una sola unidad. Poco a poco la tonalidad de los colores va disminuyendo, creando un paisaje abstracto. Es un proceso de paso de una imagen real a una imagen abstracta, que transcurre sin que el espectador se percate de ello hasta que vea en la pantalla unas manchas negras que reconoce como los perros gracias al recuerdo, y de la misma manera ocurre con la presencia del mar: va desapareciendo poco a poco, dejando constancia de su existencia en el cuadro por el sonido incesante de las olas, e igual que en los perros, por el recuerdo de aquél que lo observa. Cuando hemos claramente identificado estas formas movedizas, la luz del sol que se levanta las disuelve literalmente en el blanco de la imagen.

Lentamente, la luz del sol se hace tan fuerte que todo lo que podemos ver son pequeños puntos negros: *punctum caecum*. Poco a poco la tonalidad de los colores va disminuyendo, creando un paisaje abstracto. Es un proceso de paso de una imagen real a una imagen abstracta, que transcurre sin que el espectador se percate de ello hasta que vea en la pantalla unas manchas negras que reconoce como

los perros gracias al recuerdo, y de la misma manera ocurre con la presencia del mar: va desapareciendo poco a poco, dejando constancia de su existencia en el cuadro por el sonido incesante de las olas, e igual que en los perros, por el recuerdo de aquél que lo observa. La imagen de la toma se funde finalmente en un blanco profundo. Es la idea del sacrificio de la imagen común a ambos cineastas: «Dificultad de ver. Ver no es cosa fácil. Sobre todo, ver bien Ozu. […] Él renunciará a su derecho a la imagen, lo que va parejo con el abandono de la función misma de la visión. […] Los ojos abiertos no están en vilo en todo momento ni de manera igual. […] Los ojos serán entonces aniquilados.»[71]

En el quinto plano y último, y quizá el mejor, el blanco da la luz del día es substituido por el negro nocturno, y toda una noche es representada en 25 minutos. Se ve un reflejo de un reflejo, el de la luna que emerge del agua. Asistimos a una noche de tormenta frente al mar, secuencia en la que en varios momentos la pantalla está totalmente a oscuras, develando así la opacidad del misterio: la «noche luminosa» (*šab-i ruwšan*) en la que desaparece la percepción sensible. La luna transmite su discurso con apariciones y desapariciones tras las nubes, y la tormenta que se desata, mostrando su descontento e imponiéndose durante unos momentos a los demás presentes gracias a una intensa lluvia y el rugir de los truenos. Vemos el momento en que la luna se cubre de nubes, sentimos –y no vemos, es la noche profunda y sólo tenemos la luz de la luna ahora cubierta por la tormenta. El misterio de la existencia se expresa aquí visibilizando lo invisible.

En resumen, se puede leer, visiblemente, *a través* de la imagen, un sentido ausente de la imagen. La imagen remite a la presencia-ausencia de lo Real, la Gran Ausencia presente, no-lugar que exige –tal como escribe el cineasta japonés *Kijū Yoshida* (Yoshishige Yoshida) a partir de la obra de Yasuhir*ō* Ozu– un despojamiento total:

> «Sólo un prejuicio estúpido puede hacer creer que todas las imágenes deben ser visibles. La imagen que se ve y la imagen que no se ve, que se encuentran en la relación de dos caras de una misma moneda, no presentan sino una diferencia mínima. El espacio de lo invisible creado por la puesta en ausencia de la imagen, es decir, la extensión de su nada, está presente y respira en permanencia alrededor de nosotros. En este sentido, ver y no ver son ni más ni menos equivalentes, y la latitud de la elección de uno o de otro término de la alternancia es el privilegio concedido al cine. Así pues, teníamos buenas razones para estar fascinados por esta imagen presente o ausente que la luz teje y reúne sobre la pantalla.
>
> Lo que está oculto al comienzo de *Viaje a Tokio* es la revelación de esta ausencia.»[72]

71 Sh. Hasumi, *Yasujiro Ozu*, París: Éditions de l'Étoile; *Cahiers du cinéma*, 1998, pp. 215-7.

72 K. Yoshida, *Ozu: ou l'anti-cinéma*, París: Institut Lumière; Actes Sud; Arte Éditions, 2004, p. 149.

Del desapego místico de las imágenes y el apagamiento cinematográfico de las imágenes a la desaparición de los cuerpos. Cuerpos impensables. Imágenes-elipsis del otro, del silente. La «mendiga loca» de *India Song* (1973, Marguerite Duras), que es sólo una sombra que atraviesa la imagen, que «hace diez años que camina», «pregunta el camino para perderse»; la *prostituta invisible* de *Ten* (2002, Abbas Kiarostami), que sigue un viaje circular errático, tampoco le vemos nunca el rostro[73], está fuera de campo y no hay contraplano de ella. Ellas son la imagen sin imagen de la alteridad, del cuerpo excedido hacia un otro de sí, disolviéndose en el espacio ilimitado del totalmente Otro, del silente. Quiebra, deriva, locura de discursos exiliados de sí mismos por una carencia, por Otro.

La presencia in(aparente) del ser. «La forma que lo invisible toma en la mirada es la de su pérdida.»

El sentido transitorio de los estados del alma en su devenir infinito en busca del Uno tendría en el filme experimental de Kiarostami titulado *Shirin* (2008), una bella expresión. A partir de *Ḫusraw wa-Šīrīn* (*Josroes y Shirin*), el gran himno sobre el amor del poeta místico persa Ilyās b. Yūsuf Niẓāmī (m. 602/1209), Kiarostami construye la película por medio de la inversión del campo escópico: el espectador, el que mira, se convierte en ser percibido, en actor pasivo. Nosotros, desde la butaca, espectadores de fuera, reconstruimos el relato a través de las voces que nos llegan, la música, la iluminación reflejada en los rostros del público y los sonidos de los elementos que intuimos entran en escena. Kiarostami especula con que detrás de Shirin, en forma de espejo contra espejo, la experiencia se multiplica infinitamente, como los grados epifánicos de manifestación del Ser. Kiarostami recrea ahora la rica banda sonora de un filme que nos cuenta una nueva historia de amor trágico en la que, no casualmente, el personaje femenino (Shirin) vuelve a ofrecerse sacrificialmente en aras del amor puro y eterno, de un ideal utópico de libertad y felicidad inalcanzables. Entre el plano y el contraplano inexistente, la historia relatada queda fuera de campo; sólo vemos las facetas de una Realidad que únicamente se manifiesta de forma indirecta por medio de luces y sombras, palabras y sonidos como ecos lejanos del mundo inteligible. La oscuridad de la sala se convierte en el símbolo del mundo de tinieblas de acá abajo sobre la cual se proyectan destellos fugaces del mundo de la Realidad invisible.

73 El cineasta ya había recurrido a la elipsis de un personaje y a la consiguiente estética del vacío en la larga secuencia del establo subterráneo de *El viento nos llevará* (1999), en la que, tras veinte segundos de oscuridad, no veremos nunca el rostro de Zaynab, la pudorosa muchacha que la lámpara no alcanza a iluminar. Asimismo, el protagonista del filme, un presunto ingeniero, en un momento fundamental, tiene que ir hasta la cima de una colina para recibir llamadas en su teléfono móvil. Se escucha a alguien cantar: un excavador. A este personaje secundario no se lo verá jamás; aun así, en su extrema invisibilidad funcionará como el signo principal del que surgirán todas las preguntas (morales y filosóficas) del filme. Él y el protagonista conversarán varias veces; en el primer encuentro el ingeniero se topará con un fémur que ha encontrado el excavador. Ahí se cifra el espíritu de la película: el hombre tiene una vida espiritual pero depende de la materia, susceptible de decadencia y determinada por su finitud. En esta dialéctica entre presencia y ausencia, entre ver y no ver, se fundamenta todo el cine de Kiarostami. En las fotografías de exteriores tomadas por el autor desde el interior de un vehículo y a través de los vidrios empañados por la lluvia se articula la misma *coincidentia oppositorum* entre ver y no ver, entre la visión y la ceguera, entre lo visible y lo invisible.

Lo invisible en el corazón mismo de la visibilidad. Las figuras que deambulan sin fin en *Ten* (viaje errático) o que se emocionan al extremo en *Shirin* (viaje especular) manifiestan formas de amor extremo, desmesurado, en exceso. *Shirin* es un viaje especular, interior, porque los rostros, espejos del corazón o del alma, manifiestan, cual formas reflejadas en un espejo, los sentimientos, que no vemos, de lo pantalla, el *locus* del mundo inteligible. En este sentido, cuando en el documental *Abbas Kiarostami, verdades e ilusiones* (1994, Jean-Pierre Limosin) el cineasta iraní explica que le pidió a su hijo que definiera el amor, éste le respondió: «El amor consiste en amar en exceso». La respuesta le gustó mucho al cineasta, que añade: «Cuando *uno ama en exceso*, eso se transforma en amor. […] Cuando alcanza su *estado enfermizo*, para mí se trata de su última expresión. Por eso nos interesa. Los amores banales no nos inspiran como cineastas. Nos interesan *los momentos afectivos extremos y que llegan al extremo*». Esta misma respuesta es la que dan los místicos. «Por esta razón –apunta Jean-Luc Nancy–, el cine de Kiarostami es una meditación metafísica […] el cine como lugar de la meditación». No, por supuesto, como el filósofo aclara, en el sentido de que (necesariamente) las películas del maestro iraní aborden de forma explícita temas metafísicos, sino porque ellas mismas devienen en *locus* privilegiado de meditación.

París, 27 de septiembre de 2011. Nos hallamos en la Sala Pleyel. En el escenario, el Ensemble intercontemporain (Lucerne Festival Academy Ensemble), bajo la dirección de Pierre Boulez. Entre los instrumentistas, se escucha una de las voces más sobresalientes de la música clásica contemporánea: la soprano canadiense Barbara Hannigan interpretando el texto poético de Mallarmé a partir de la música del propio Boulez. Boulez trabaja en su casa de Baden-Baden rodeado del canto de los pájaros que tanto inspiraba a su maestro –aniquilado en su ultraexigencia–, Olivier Messiaen. *Pli selon Pli* (1957-62/84/89)*, portrait de Mallarmé* es una obra de Boulez, para soprano y orquesta, basada en poemas de Stéphane Mallarmé[74]. Su composición se inició en 1957; la misma ha tenido varias versiones y varias revisiones hasta 1989. Una primera versión completa (con las cinco partes actuales) fue creada en 1960 en Colonia bajo la dirección del compositor. Una nueva versión fue creada en 1962, también bajo la dirección del compositor. La obra está compuesta de cinco partes. Nos interesa resaltar aquí la segunda parte, la *Improvisation sur Mallarmé I: «Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui»*, porque está basada en el llamado soneto del cisne. El momento de escribir este soneto –uno de los más famosos poemas del autor– publicado en 1885, no se conoce. La mayoría de los comentaristas ven en la imagen del cisne al poeta que lucha contra el «invierno» de la esterilidad. Nosotros nos detenemos en dos líneas del poema, en concreto los términos –*blanche agonie* (blanca agonía), *pur éclat* (puro destello)– porque reflejan muy bien lo que, a nuestro entender, podría constituir una declaración de autodisolución, o en términos mallarmeanos de auto(*abolición*) en la blancura abisal de lo invisible.

En el *Guión del filme «Passion»* (1982) del cineasta franco-suizo Jean-Luc Godard encontramos su expresión cinematográfica. En este filme vemos al propio realizador que, de espaldas al espectador, acerca sus manos a una luminosa pantalla blanca vacía de imágenes, como si con este gesto pudiera

74 Cf. M. Breatnach, *Boulez and Mallarmé*: A Study in Poetic I*nfluence*, Aldershot; Brookfield: Scolar Press; Ashgate, 1996.

aprehender lo inaprehensible: **«**Entonces, crear ese probable, ver, ver lo invisible y ver qué habría si ese invisible fuera visible, que podríamos ver. Ver un guion. Ver, y te encuentras, yo me encuentro, y me encuentro y busco, te encuentras ante lo invisible, esa enorme superficie blanca, la página en blanco, la famosa página en blanco de Mallarmé… Y como un sol demasiado fuerte, la playa... Todo es blanco, no hay ninguna huella…». Mallarmé calificaba su *Obertura* como «inaprensible».

2. EL DESLUMBRAMIENTO CIEGO DE LA MIRADA

En la obra cinematográfica de Godard de los últimos años el recurso a las imágenes sobre las imágenes constituye, en última instancia, un pensar y poetizar por medio de las imágenes (el lenguaje) cuya deriva ontológica desemboca en una evocación de la no-imagen (el enigma de la palabra). En su último filme *Adieu au langage* (*Adiós al lenguaje*, 2014), un nuevo poema-ensayo visual, es el dilema que se establece entre «vivir o contar». En estos trabajos, además de la importancia del montaje en todas sus variantes, es frecuente el recurso a la pantalla a oscuras –*Histoire(s) du cinéma* (1988-98); *Dans le noir du temps* (2002); *Les trois désastres*, 2014–, otra forma de hablar del misterio. Allí está el Godard fundamentalmente experimental que trabaja «con el objeto de ver», para «ver no esto o aquello», sino sólo ver si hay algo para ver. En *Adiós al lenguaje* Godard fuerza los límites de la visión por medio de la estereoscopía del 3d pero, de forma aparentemente paradójica, no para conseguir una mayor definición o resolución de la imagen (*high definition*, *high resolution*), sino todo lo contrario, una baja fidelidad (*low fidelity*) de los paisajes y panoramas en muy baja definición y con los colores sumamente estallados que impiden distinguir con claridad qué es lo que se está viendo: todo ello como reflejo de una realidad que no se deja reducir fácilmente al primado de lo meramente visible. Ello es la expresión del desapego místico de las imágenes que se aprecia en su obra desde la década de los ochenta como manifestación (in)aparente de lo sagrado. Godard y Kiarostami nos ofrecen las expresiones contemporáneas de esa nube/ceguera de la teología medieval akbarí: incognoscible, indiscernible, irrepresentable.

En *Adiós al lenguaje* Godard alude a una forma de ultra-visión tomando como ejemplo una significativa frase de Marcel Proust que el cineasta atribuye a Claude Monet: «Pintar no lo que vemos, porque no vemos nada, sino pintar lo que no vemos» («Ne pas peindre ce qu'on voit, puisqu'on ne voit rien, mais peindre ce qu'on ne voit pas»). Es la mirada con la que el realizador franco-suizo, en este filme, nos pone a prueba, con la que confronta la ceguera del animal humano. Esa criatura que ya no sabe ver. Para Godard, en esta niebla que nos domina, aposentada en nuestras entrañas y miradas, al menos queda retratar, como decía Monet, cómo no se ve. La mirada extraviada y prisionera en la mancha ciega, en la indefinición de lo que se percibe.

Una fotografía nos muestra a Claude Monet convaleciente en la cama después de la operación de cataratas, en 1923. Paul Cézanne le dijo a Monet en una ocasión que éste era «solamente un ojo.

Pero ¡Dios mío, vaya ojo!». A Monet le horrorizaban las teorías y creía que nuestra única manera de entender el mundo era a través de nuestra visión, en vez de a través del intelecto. Su pintura reflejaba este poder de la observación, que se fue volviendo cada vez más fino y selectivo con los años. Pero en 1908, con 68 años de edad, empezó a perder la vista, y ya en 1923 estaba virtualmente ciego. Unas gafas especiales y dos operaciones en su ojo derecho realizadas por su oculista de París, el doctor Coutela, le devolvieron temporalmente la vista. En esta sobrecogedora fotografía del pintor, las gafas correctoras (lente curvada y de color verde para el ojo «bueno»; cristal opaco y plano para el ojo ciego) nos impiden ver sus ojos. La claridad de la ventana junto al lecho no traspasa las lentes que velan por completo sus ojos: oquedad de la mirada hueca, vuelta hacia lo invisible.

«*Ciégate hoy mismo: /[…]/ se ahoga lo que ayudó a las imágenes / a pasar el camino por el que vinieron*» (Paul Celan, de *Atemwende* [*Cambio de aliento*], 1967).

En *Los tres desastres* (2014), cortometraje que constituye un adelanto de *Adiós al lenguaje*, Godard introduce numerosas imágenes, planos y secuencias relacionados con los ojos del cuerpo, con el ojo de la cámara (el visor o el objetivo de la cámara cinematográfica como prolongación del ojo del cineasta), el ojo rasgado por el rayo láser en la pantalla del quirófano…, en definitiva, con la visión. Entre esas imágenes cabe destacar tres fotografías en blanco y negro de tres grandes realizadores de la historia del cine: Fritz Lang, Nicholas Ray (en diálogo con el bellísimo primer plano del rostro de la joven Keechie [Cathy O'Donnell] al final de *Los amantes de la noche*, 1948) y John Ford (retratado por Richard Avedon, 1972), los tres mirando de frente a la cámara; el primero sin el parche para el ojo que también llevó, pero los otros dos con el mismo puesto, con un ojo tapado. De esta forma, a través del ojo cegado, Godard, como Monet, nos invita a la mirada interior, a una inmersión en la visibilidad de lo invisible.

En efecto, siguiendo el ejemplo del pintor francés, Godard sitúa la imagen en el límite entre la videncia y la ceguera: «Cerrar los ojos o no cerrar los ojos […]». Godard cierra los ojos en lugar de abrirlos: «au moment où il n'y a plus besoin de voir l'image»; «La musique peut m'aider, je suis aveugle, je ne vois rien […]». Según Merleau-Ponty, el invisible, en realidad, hace posible «la visión misma». Esta visión, de la que tanto el pintor como el poeta dan testimonio, es para Merleau-Ponty *voyance*. El pensador francés emplea este término numerosas veces en sus últimos trabajos: designa un ver que excede la vista pero que no es lo contrario de la vista, un ver en el cual actividad y pasividad, presente y pasado, percepción e imaginación, mantienen una relación de familiaridad recíproca. Una visión realmente binocular en la cual lo visible sale de los puntos de vista comunes óptico-representativos para recibir relieve y profundidad del fondo de lo invisible, que redobla lo visible y ello con necesidad; una visión en la cual el poeta y el pintor se vuelven *voyants* únicamente al aceptar el desafío de la ceguera.

Jacques Putman le refirió al poeta francés Charles Juliet la siguiente anécdota de su amigo el gran pintor holandés Bram van Velde, hombre profundamente solitario y callado que se refugiaba en su

interioridad luminosa, devorada por su hambre de esencialidad. Una vez, saliendo de casa, descubre unas gafas en un contenedor de basura. Se las prueba. Le van bien. Las usa durante veinte años. Pero un día va al oculista. Jacques lo acompaña. Examen de la vista, de las gafas. Estupor del oculista.

> –*Pero, con estas gafas usted no puede ver nada*. Y enseguida:
>
> –*Pero, ¿a qué se dedica usted?*
>
> Bram se dio cuenta de la sorpresa un tanto burlona del médico y contestó:
>
> –*Pinto mi vida interior*.

Hasta los cincuenta años, Bram van Velde trabajó en una soledad absoluta, dedicado exclusivamente a pintar, pero sólo cuando *sentía que podía hacerlo*. Sus primeras exposiciones, cruzada la barrera de los cincuenta, fueron un absoluto fracaso. Cuando la miseria apabullante había llegado al límite extremo de lo que un artista puede soportar se encontró con Samuel Beckett, cuyo primer ensayo en francés después de la Segunda Guerra Mundial –incluido en su libro *Disjecta*– estuvo dedicado a la pintura de Van Velde, «diría que no abstracta, sino concretamente metafísica». «Todo lo que debiera preocuparnos en la aguda y creciente ansiedad de la relación misma, como si se cerniera sobre ella la sombra cada vez más oscura de una sensación de invalidez, de insuficiencia, de un estado de existencia logrado a costra de todo lo que excluye, de todo lo que impide ver.**»** A Bram pintar le resultaba muy difícil, porque buscaba eliminar lo accesorio y encontrar la imagen desnuda (*nuda essentia animae*). Este hombre profundamente melancólico vivía en la más profunda indigencia, prolongación de su ruina interior. La creación artística constituye pues una de-velación de lo invisible, tal como sostiene el pintor: «No es fácil ver.» «Mi pintura es también un aniquilamiento. […] La vida no está en lo visible. La tela me permite volver visible lo invisible.»

En la obra poética de Rainer Maria Rilke y de José Lezama Lima también encontramos los mencionados recursos mallarmeanos al *deslumbramiento* y la *blancura*, a los que se suma la imagen de la *ceguera*. Tanto en el caso de Mallarmé como en el de Rilke se muestran como imágenes que trasladan al campo de la lírica moderna las especulaciones de la teología negativa. En la poesía de Rilke, el blanco, el silencio, el vacío en la obra, no conlleva negatividad, sino intensidad (*gesteigerte Stelle*). En la obra del poeta, el deslumbramiento es a la vez el paroxismo y el fin del ver, el desgarrón de lo visible en el instante de mayor intensidad visual. En la mitad de la *Quinta elegía* el poeta añade unas significativas líneas: «Y sin embargo, a ciegas [*blindlings*], / la sonrisa…». Esta sonrisa ciega muestra el acontecimiento de la presencia en el corazón de la representación. Es característico de Rilke el que, a través de los motivos de la ceguera y el deslumbramiento, no deje de pensar la imagen a partir de sus límites. En la obra del poeta el «blanco», el espacio dejado en blanco (*klar und ausgespart*, «claro y reservado») (*Sonetos a Orfeo*, IV, v. 7) aparece no solamente como la suspensión de la continuidad visible, que abre el espacio (virtual) del acontecimiento (visual) de la aparición, sino como una modalidad del aparecer, una cualidad de intensidad del ser que se manifiesta. Lo que se dibuja a través de todas estas figuras del blanco, es una especie de teología negativa de la imagen, una teoría (y, sobre todo, una práctica)

específicamente visual del «centro vacío» entendido como intensidad absoluta. Es estos, sin duda, lo que Rilke entiende por lo divino. En un poema de febrero de 1913, Rilke introduce el blanco como una figura de lo absoluto –absoluto que no tiene más que definiciones negativas: es silencioso, inodoro, es una superficie sin fondo (*grundlose Fläche*) y, sobre todo, no deja señal (*nicht Wink*). Este blanco por medio del cual el dios se oculta a la compresión visible –pasa y se hunde– es al mismo tiempo la manifestación visual de la intensidad de su presencia, de un «exceso de existencia». El blanco, ¿color universal, color trascendental? En la séptima respuesta a Erika Mitterer (1924), Rilke retoma la autodefinición de la muchacha como blancura única (literalmente: una, unida, *einig Weiß*). Esta pequeña *Farbenlehre* rilkeana recuerda un poema mucho más precoz (1990) y simétrico a éste; en la *Oración*, el poeta se remite a la oscuridad de la noche. Rilke rechaza el dualismo del aquí y el allí, de la substancia y del accidente, de la apariencia y de la verdad, de lo sensible y lo inteligible, de lo concreto y lo abstracto.

La ceguera y el apagamiento de las imágenes también pueden venir expresados por el color negro:

> «Un fantasma es aún como un lugar / en que, con ruido, choca tu mirada;
> / pero ahí, en esa piel negra, / tu más fuerte mirar queda disuelto»[75].

Paul Celan, en el último poema de *Reja del lenguaje*, que lleva el título de «Engführung» («Angostura»), «*Stretto*» («estrechamiento», «conducción», etc.): «Hierba, dispersamente escrita. Las piedras, blancas, / con las sombras de los tallos: / ¡No leas más –mira! / ¡No mires más– ve!»[76] «¡No leas más –mira! / ¡No mires más– ve!», tal es la extraña interpelación que el poeta dirige al lector. «Extraña porque el paisaje-escrito sólo se hace visible en la lectura, y cuando el lector no mira más que la simple presencia de lo escrito, su visión sólo puede quedar cegada por la inmersión en la opacidad de la escritura: las palabras del poema devuelven a quien las lee su mirada vacía, la de aquellos presentes en la separación que encarnan las palabras.»[77] Pero antes que la escritura y la visión están esas extrañas «piedras, blancas», que es «una extensión hecha de blancura, de vacío […] el blanco de las piedras es a su vez el blanco de la página»[78]. Asimismo, están los espacios en blanco incrustados en cualquier punto del poema a modo de una escansión silenciosa. Como si la escritura condujera a la lectura a través de la estrechez (*Engführung*) de un surco o un hiato: «las piedras, blancas» (Celan), «la Blanca casi visible» (María Zambrano, *Escritos autobiográficos*), «espacio en blanco» (Derrida), «la geografía blanca» (Antonio Gamoneda)… Esta geografía blanca –nieve sobre nieve, blanco sobre blanco (Mallarmé, Celan, Blanchot, Jabès, Bonnefoy, Gamoneda, Ancet, Noël)– constituye una u-tópica o a-tópica por excelencia, *lugar del no lugar*.

75 R. M. Rilke, «Gato negro», en *Poesía*, o.c., p. 271.

76 P. Celan, *Obras completas*, trad. de J. L. Reina Palazón, Madrid: Trotta, 1999, p. 144.

77 J. M. Cuesta Abad, *La palabra tardía. Hacia Paul Celan*, Madrid: Trotta, 2001, p. 98.

78 P. Szondi, *Estudios sobre Celan*, pref. y apén. de J. Bollack, Madrid: Trotta, 2005, p. 52.

En propiedad, es como Thomas el oscuro, el personaje de Blanchot que mezclaba la mirada con el objeto de la mirada y que era penetrado «en forma de imagen en el momento en que esa mirada era considerada como la muerte de toda imagen»[79].

En los versos de Paul Celan, encontramos el mismo lenguaje paradójico: «Ojos, ciegos al mundo, en las quiebras de la muerte: ya llego, / duro es lo crecido en el corazón.»[80] «A la ceguera con- / vencidos ojos.»[81] «Ciégate hoy mismo: / también la eternidad está llena de ojos –»[82].

Perder la vista para convertirse totalmente en visión. El ciego puede ser un vidente, tiene a veces vocación de visionario[83]. La absoluta invisibilidad debe permanecer en el corazón de lo visible[84]. El hombre puede obtener una «visión» espiritual interior a costa de su vista física exterior. Los adivinos son generalmente ciegos, como si conviniese tener los ojos cerrados a la luz física para percibir la luz divina. Tal vez la visión interior tiene por sanción o por condición renunciar a la visión de las cosas exteriores y fugitivas[85]. La ceguera constituye la esencia del ojo[86]. El poeta que reclama estos ojos que ven más allá de lo que hay que ver –ojos, ciegos al mundo, ojos que el habla sumerge hasta la ceguera–, va en busca de «esta mirada más allá de la mirada, esta visión de ultra-visión»[87].

«Ojos y boca están tan abiertos y vacíos, Señor.»[88], según el poema de Celan. «Este sentido oratorio de la poesía de Celan se torna explícito en un poema como *Tenebrae*, donde de nuevo surgen las imágenes de los ojos y su vaciedad […]. "*Ciégate hoy mismo. / también la eternidad está llena de ojos–*". Como las constelaciones de Miró, los poemas de Celan se llenan de ojos-estrella, sin párpados, vidriosos, desorbitados, inexpresivos. […] La constelación, el poema es eso visible en lo que se deja entrever algo invisible que se alza detrás del tiempo: "*wer / ist unsichtbar genug, / euch zu sehen?*": "¿quién / es

79 M. Blanchot, *Thomas el oscuro*, o.c., p. 13.

80 P. Celan, «Schneebett» («Lecho de nieve»), *Sprachgitter* (*Reja de lenguaje*), en *Obras completas*, o.c., p. 128. Celan sitúa los ojos en un más allá ontológico. La trascendencia se encuentra más allá de las palabras. Cf. J. Bollack, *Poesía contra poesía. Celan y la literatura*, Madrid: Trotta, 2005, pp. 193-5.

81 P. Celan, «Tübingen, Jänner» («Tubinga, enero»), *Die Niemandsrose* (*La rosa de nadie*), en *Obras completas*, o.c., p. 162. Las palabras han transportado los ojos a la «orilla» opuesta, la de una videncia en la ceguera. Cf. J. Bollack, ib., p. 177; J. Felstiner, *Paul Celan: poeta, superviviente, judío*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 243-4.

82 P. Celan, *Atemwende* (*Cambio de aliento*), en *Obras completas*, o.c., p. 220.

83 Cf. J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, París: Réunion des musées nationaux, 1990, p. 10.

84 Ib., p. 56.

85 Cf. J.-L. Marion, *La croisée du visible*, reed., París: Presses Universitaires de France, 1996, pp. 83-115; M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París: Lieu Commun, 1989, pp. 285-9; S. Ukai, «L'orient de l'aveugle», en: M.-L. Mallet; G. Michaud (dir.), *Jacques Derrida*, París: L'Herne, 2004, pp. 348-56.

86 Cf. J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, índice s.v. «blindness».

87 Ph. Lacoue-Labarthe, *La poesía como experiencia*, Madrid: Arena Libros, 2006, p. 109.

88 P. Celan, «Tenebrae», en *Obras completas*, o.c., p. 125.

lo bastante invisible / para veros?", preguntan unos versos de cambio de *Cambio de aliento*. Leer en lo invisible es ver en las imágenes la presencia de un instante que-está-por-venir siempre una sola vez y sólo ahora y sólo aquí.»[89] «El Ojo-Almendra-Nada del Rey [del poema "*Mandorla*"] se refleja en el Ojo-Almendra-Nada del Hombre como dos espejos vacíos enfrentados. "Dein Aug steht der Mandel entgegen. / Dein Aug, dem Nichts stehts entgegen" ("Tu ojo está en la almendra enfrentado. / Tu ojo a la Nada está enfrentado"). Estos versos de "*Mandorla*" hacen de la Nada de la que hablan una visión doblemente frontal, la del poema que, ahí enfrente, está (*no*) viendo y (*no*) leyendo a quien, ahí enfrente, lo está viendo sin leer o leyendo sin ver: pura, recíproca in-visibilidad de un ojo rasgado por la escritura frente al que toda mirada queda ciega. Lo que esta visión del poema capta ciegamente poco tiene que ver con el "asir con los ojos" (*Er-äugen*) y el "hacer señas con la mirada" implícitos en el *Ereignis*[90], en ese acontecer apropiador o transpropiador que Heidegger designa mediante un término en el que reverbera el sentido metafísico propio del ojo y de la vista, un Sentido del que la visión misma se apropia esencialmente. La mirada del poema puede, en efecto, reflejar la de una Nada anómica y nominal, pero trasluce sobre todo la muerte y la ausencia de un cada-otro singular y masivo al que las palabras querrían corresponder con su concreción material e irrepetible.»[91]

El pintor, como el poeta, privado de la luz, acepta su ceguera, la debilidad del ojo demasiado carnal frente al ojo interior[92], como la única vía hacia la plena visión: «[*Ciégate desde hoy* (Paul Celan, *Atemwende*)]. Pero privarse de ver es todavía una manera de ver. La obsesión de los ojos designa otra cosa que lo visible.»[93] Se llega al ver desde una inmersión en el no ver. Se llega así al punto cero, al punto oscuro que ha de ser iluminado por la ceguera: «[…] La visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas. […] Cuanto mayor es la visión, menor es el número de cosas vistas; crece aquélla a medida que se borran éstas.»[94] La ceguera es la mirada del vidente, del que realmente ve: «Quizás el recurso […] sea confiarse, más allá de la red del lenguaje (*ojo*, *círculo del ojo entre los barrotes*), a la espera de una mirada más amplia, de una posibilidad de ver, de ver sin las palabras mismas que significan la vista»[95]. Pero, al mismo tiempo, el poeta emplea la imagen opuesta, la del hombre lleno de ojos como símbolo de la persona que anhela la trascendencia: «enjambres de ojos, oceánicos /[…]/ que nadan hasta cegarse»[96].

89 J. M. Cuesta Abad, *Poema y enigma*, Madrid: Huerga y Fierro editores, 1999, p. 268.

90 Tal como se expresa Heidegger: «Er-eigen significa originariamente: asir con los ojos (*er-äugen*), esto es, divisar (*erblicken*), llamar con la mirada, a-propiar (*an-eignen*)**»**, M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, trad. de A. Leyte y H. Cortés, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 87.

91 J. M. Cuesta Abad, *La palabra tardía. Hacia Paul Celan*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 109-10.

92 Cf. J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*, o.c., p. 24.

93 Cf. M. Blanchot, *La bestia de Lascaux; El último en hablar*, Madrid: Tecnos, 1999, p. 63.

94 M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, París: Seuil, 1987, pp. 315-6.

95 M. Blanchot, *El último en hablar*, o.c., p. 55.

96 P. Celan, *Los poemas póstumos*, trad. de J. L. Reina Palazón, Madrid: Trotta, 2003, p. 283.

El pensamiento racional-conceptual necesita de la luz para establecer la comprensión del mundo, radicada desde su origen en la visión. Pero iluminar supone quitar al ser toda posible resistencia: la luz abre un horizonte y vacía el espacio. Entrega, pues, el ser a partir de la nada. Hablar, por el contrario, libera a las cosas del dominio de la mirada y, asimismo, exime al propio pensamiento de la necesidad de aproximación a los objetos bajo la dependencia de la luz. *Ultra-visión: visión liberada de las limitaciones de la vista.* Los ojos que abre la escritura se tornan ciegos al mundo, «yeux aveugles au monde, yeux que la parole submerge jusqu'à la cecité, et qui regardent (ou ont leur place) dans la suit des fissures du mourir»[97]. Forma trascendente de ver, según los versos de Paul Celan citados por el propio Blanchot: «Augen weltblind, / Augen im Sterbegeklüft, / Augen Augen: // Das Schneebett unter uns beiden, das Schneebett.» («Ojos ciegos al mundo, / ojos en las quiebras de la muerte, / ojos ojos: // El lecho de muerte bajo nosotros dos, el lecho de nieve.»[98]

«De este ver potencialmente devorador, hasta los límites de un "éxtasis blanco", Michel de Certeau conocía tanto la fascinación como los peligros; una transparencia cegadora excesiva, la disolución de toda una zona de oscuridad, "de todos los detalles testarudos, las manchas de sombra, los restos de noche" que él amaba. También, el ver místico crea a su vez una escenografía del pensamiento que puede tender al desvanecimiento luminoso y fusional de su objeto, al "ver a Dios, es finalmente no ver *nada*"»[99]:

> «Según lo que escriben [nuestros autores] […], la visión coincide con el desvanecimiento de las cosas vistas. […] Afirman que cuanta más visión hay, tantas menos cosas se ven; que una crece a medida que las otras se borran. Por nuestra parte, suponemos que la vista mejora al conquistar los objetos. Para ellos se perfecciona al perderlos. Ver a Dios, finalmente, es no ver *nada* […].

Suprima lo que no ve, y suprimirá también lo que sí ve. Entonces se crea un gran *deslumbramiento ciego*, una extinción de las cosas vistas.

Ver es devorador. […]

Es cierto, es terrible ver. La Escritura dice que no se puede ver a Dios sin morir. Sin duda, con esto quiere decir que ver supone la aniquilación de toda cosa vista. […]

[…] Una *escatología blanca*, que suprime y "confunde" todos los secretos. […]

97 M. Blanchot, *Le dernier à parler*, Montpellier: Fata Morgana, 1984, p. 15: «Comme s'il s'agissait d'aller vers l'appel de ces yeux qui voient au-delà de ce qu'il y a à voir : yeux aveugles au monde, yeux que la parole submerge jusqu'à la cécité, et qui regardent (ou ont leur place) dans la suite des fissures du mourir.»

98 P. Celan, «Schneebett» («Lecho de nieve»), en *Obras completas*, o.c., p. 129.

99 Ch. Buci-Glucksmann, «Effets d'ombre: le dernier séminaire**»**, en L. Giard (dir.), *Michel de Certeau*, París: Éditions du Centre Pompidou, 1987, pp. 169-77, en concreto p. 172.

Precisamente eso sería el *deslumbramiento del fin*: una absorción de los objetos y los sujetos en el acto de ver. […] Una *luz sin límites*, sin diferencia, de alguna manera neutra y continua. No es posible hablar de esto sino en referencia a nuestras queridas actividades, que allí se aniquilan.

Es comprensible que el miedo se mezcle con la fascinación, entre los caminantes que partieron en busca de la visión. […] Me imagino que esos peregrinos buscan lo que son porque están seguros de no encontrar. Y de pronto, un buen día, un *día enceguecedor*, les ocurre. Si salen adelante, en lo sucesivo llevan esa *muerte deslumbrada*, mudos por haber visto sin habérselo propuesto. […] Entonces se insinúa la captación de lo que *es* sin nosotros, *la blancura que excede toda división*, el éxtasis que mata la conciencia y extingue los espectáculos, una *muerte iluminada*, un *"feliz naufragio"*, dicen los Antiguos.»[100]

Desde la oscuridad de la noche a la blancura de las azucenas. José Ángel Valente recupera este bellísimo texto de Michel de Certeau:

> «Por supuesto, se llega al ver desde una inmersión en el no ver. Se llega así al punto cero, al punto oscuro que ha de ser iluminado por la ceguera. La ceguera es la mirada del vidente, del que realmente ve. Teoría del no ver que está muy bellamente ilustrada en la deposición del padre Martín de San José, quien recuerda cómo, en cierta ocasión, pidiendo a Juan de la Cruz el fraile que le acompañaba que se detuviesen para ver unos palacios ante los que todos se detenían con admiración, él contestó: "Nosotros no andamos por ver, sino por no ver".»[101]
>
> «Ver es no ver. Entrar en la cegadora plenitud de la luz. […]
>
> Desde la oscuridad de la noche a la blancura de las azucenas. "Extase blanche".»[102]

Tanto en su poesía como en sus ensayos es frecuente, en la estela de Zambrano y de Certeau, esta teoría del no ver:

> «Veo, Veo. Y tú ¿qué ves? No veo. ¿De qué color? No veo. El problema no es lo que se ve, sino el ver mismo. La mirada, no el ojo. Antepupila. El no color, no el color. No ver. La transparencia.»[103]

100 M. de Certeau, «Éxtasis blanco», en *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 313-6. (A excepción del término *nada*, el resto de cursivas son nuestras).

101 J. Á. Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red,* precedido de *La piedra y el centro*, Barcelona: Tusquets, 1991, p. 81 n. 5.

102 J. Á. Valente, «Las ínsulas extrañas», *La experiencia abisal*, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2004, pp. 71-2.

103 J. Á. Valente, *No amanece el cantor*, Barcelona: Tusquets, 1992, p. 27.

El vacío o abismo en el que se hunde o naufraga la mirada aislada de su objeto podrá ser la condición misma del ver y del mirar y se tratará entonces no ya del vacío que aísla sino del hermano del silencio de donde surge el poema y también la visión mística:

> «Lo mismo el muro: separa, cierra la visión del más allá, pero está ahí para incitarnos al boquete o simplemente a una visión que penetre y traspase la transparente opacidad del muro, sin ni siquiera romperlo: todo muro es signo de un más allá. Podemos recordar aquí uno de los más bellos poemas de Leopardi, "El infinito": hay un monte y un seto, que al cerrarle al poeta la visión del horizonte extremo provoca en él la visión del infinito. La figuración de un muro que al impedirnos ver hace ver no es tan paradójica como se pudiera pensar: el propio Valente habla de "taladrar el espesor de la luz": la luz, ¿otro muro…? También la luz, "primer animal visible de lo invisible" (cita de Lezama[104]), es espacio para la visión e impide ver y puede cegarnos; y uno se puede incluso romper la cabeza contra la transparencia.»[105]

El punto donde no se ve, que cantó José Lezama Lima en su hermoso «Himno para la luz nuestra»: Aunque el oído me da la fe, / la visión como un mastín rastrea / lo que el Arcángel flamea / en el punto donde no se ve.*» «El punto donde no se ve –añade José Ángel Valente– es el punto donde la visión no es necesaria por ser el punto del que la visión emana y en el que la visión converge.*»[106] «Ojo cegador donde la luz es sólo la extensión» (José Lezama Lima)[107], «[…] la luz de mis pupilas ciegas»[108]. Hay una «mirada originaria» (Zambrano), una **«**mirada entrañal» (Valente), pero también una «ciega, obnubilante mirada», **«**aquello que de sí mismo sus propios ojos no pueden ver»[109], mirada, en cualquier caso, en el confín con **«**el fondo insondable de la divinidad»[110]: «Por supuesto, se llega al ver desde una inmersión en el no ver. Se llega así al punto cero, al punto oscuro que ha de ser iluminado por la ceguera. La ceguera es la mirada del vidente, del que realmente ve.»[111] La figura de Lázaro tipifica la imposibilidad de la

104 J. Á. Valente, *Material memoria*, Barcelona: La Gaya Ciencia, 1979, p. 11.

105 A. Ferrari, «El poema: ¿último animal visible de lo invisible?», en J. Ancet (et al.), *En torno a la obra de José Ángel Valente*, Madrid: Alianza, 1996, p. 30.

106 J. Á. Valente, «Carta abierta a José Lezama Lima», en *Obras completas II. Ensayos*, o.c., pp. 221-2.

107 J. Lezama Lima, «El pez y los ojos», *Fragmentos a su imán*, o.c., p. 77.

108 J. Á. Valente, «Centro», *Fragmentos de un libro futuro*, Barcelona: Galaxia Gutenberg; Círculo de Lectores, 2000, p. 98.

109 J. Á. Valente, «Pasmo de Narciso», en *Variaciones sobre el pájaro y la red*, precedido de *La piedra y el centro*, o.c., p. 23.

110 Cf. M. Zambrano, «La mirada originaria en la obra de José Ángel Valente» (1981), en C. Rodríguez Fer (ed.), *José Ángel Valente*, Madrid: Taurus, 1992, pp. 35, 37.

111 J. Á. Valente, *La piedra y el centro*, o.c., p. 69, n. 4.

mirada sostenida. Nuestra visión será, por tanto, ciega: «ojo sin mirada»[112], «el revés de la pupila»[113], «antepupila», contra-imagen, pero, asimismo, ceguera vidente, sobre-iluminación, ultra-visión.

En el *Corpus hermeticum* podemos leer: «Pues el sueño de mi cuerpo se había convertido en lucidez de alma; la oclusión (ceguera) de mis ojos en verdadera visión […]»[114]. El gran maestro persa Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (m. 618/1221) sostiene un planteamiento paradójico de la visión similar: «Así me he convertido en un imbécil y en un sabio; uno debe ser un ojo y, sin embargo, no ver; de esta manera, soy un ciego que, no obstante, ve»[115]. «Amigo, aprende de una hormiga lo que es la fuerza del amor; aprende de un ciego el secreto de la visión.»[116]

Arthur Rimbaud el 13 de mayo de 1871 había escrito a Georges Izambard: «Ahora me encrapulo lo más posible. ¿Por qué? Quiero ser poeta y trabajo para hacerme *Vidente* […]. Se trata de llegar a lo desconocido por el desorden de todos los sentidos […]. Yo es otro.» Y, dos días después, a Paul Demeny: «Digo que es necesario ser *vidente*, hacerse *vidente*. El poeta se hace vidente por un algo, inmenso y razonado desorden de todos los sentidos.»[117] «Todo –comenta Valente– se iba deshaciendo en *la desnudez absoluta de la visión*. Así había entrado, muy pronto, en la videncia, en la luz o el fulgor de la tiniebla donde se forma la ceguera del que ve. En el lugar *donde las imágenes se disuelven y al desaparecer destellan*. Tal es el punto extremo de la poesía o de la visión.»[118]

La luz no basta para ver, tal como aseguran dos bellos poemas de José Ángel Valente: «engañados los ojos hasta el blanco / candor de la pupila. […] // No me basta mirar; / la luz no basta. / Porque he mirado en vano tantas veces, / tantas veces en vano creí ver.»[119] «Bajé desde mí mismo / hasta tu centro, dios, hasta tu rostro / que nadie puede ver y sólo / en esta cegadora, en esta oscura / explosión de la luz se manifiesta.»[120]

112 M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 107.

113 J. Á. Valente, «Territorio», *Interior con figuras*, Barcelona: Barral Editores, 1976, p. 7.

114 Hermès Trismégiste, *Poimandrès*, París: Les Belles Lettres, 1946, t. I, I:30, p. 17. (Trad. cast.: *Textos herméticos*, Madrid: Gredos, 1999, pp. 96-7.

115 *Namūnah-i gazal-i fārsī*, ed. de Z. Ḫānlarī, Teherán, 1351 h.sh., p. 19.

116 *Ilāhī-Nāme: Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen. Eine mystische Dichtung von Farīdaddīn ʿAttā*r, ed. H. Ritter, Estambul: Staatsdruckerei; Leipzig: F. A. Brockhaus, 1940, II:3.

117 Cit. J. Á. Valente, «Rimbaud in terra incognita», *La experiencia abisal*, o.c., p. 62.

118 Ib. (La cursiva es nuestra).

119 J. Á. Valente, «La luz no basta», *Poemas a Lázaro*, en *Poesía y prosa*, o.c., pp. 121-2.

120 J. Á. Valente, «*Tamquam centrum circuli*», ib., o.c., p. 562.

Esta tradición mística de vincular la visión interior a la extinción de las cosas vistas, al apagamiento de las imágenes[121], llega hasta la razón poética del pensamiento de María Zambrano, tal como se desprende de los siguientes fragmentos:

> «El poeta [místico], perdido en la luz, errante en la belleza, pobre por exceso», «nada en la abundancia, en el exceso… Perdido en la riqueza, *ciego en la luz*»[122].
>
> «Una llama que funde el sentido hasta ese *instante ciego con su correspondiente ver* […].»[123]

«*Parece que sea la ceguera inicial la que determine la existencia de los ojos* […]. Y los ojos no son bastante numerosos […]. El que mira es por lo pronto un ciego que no puede verse a sí mismo. Y así busca siempre verse cuando mira, y a la par se siente visto: visto y mirado por seres como la noche, por los mil ojos de la noche que tanto le dicen de un ser corporal, visible, que se hace ciego a medida que se reviste de luminarias centelleantes. Y le dicen también de una oscuridad, velo que encubre *la luz nunca vista*. […]

Y la sombra de esas alas planeará siempre sobre la cabeza del ser que anhela la visión que le ve, y que vela sus ojos cuando, movido por este anhelo, mira. […]

Y aparecen las alas del Querubín, sembradas de innumerables, centelleantes ojos. Un ser de las alturas, de la interioridad de los cielos de la luz, que aquí sólo en imagen se nos da a ver; alzadas las alas, inclinada la cabeza, imponiendo santo temor al *anhelo de visión plena en la luz* que centellea en los ojos de la noche.»[124]

En Rilke los ojos poemáticos sólo se simbolizan a sí mismos como unos *ojos que giran sobre sí y se vuelven del revés*. Es la mirada introvertida de los muertos de que habla el poema «Morgue» (*Neuen Gedichte I*): «Los ojos, tras los párpados, se han dado / la vuelta, y ahora miran hacia dentro» (*Die Augen haben hinter ihren Lidern / sich ungewandt und schauen jetzt hinein.*)[125], o la de quienes permanecen ciegos ante «lo abierto» en la octava Elegía: «[…] Nuestros ojos están vueltos / del revés […]»[126]. Pero este giro hacia

121 Sobre este tema se pueden consultar nuestros artículos: «Ojos aniquilados: ceguera reveladora y apagamiento de las imágenes en el cine de Angelopoulos, Bresson, Kiarostami, Majidi, Sokurov», *Convivium. Revista de Filosofía*, 22 (2009), pp. 195-218; «El ver que excede la vista en Maurice Merleau-Ponty y Jean-Luc Godard», *Convivium. Revista de Filosofía*, 24 (2011), pp. 139-62; «El desierto de la no-imagen y las ruinas de la *annihilatio* en el cine de Kiarostami, Mehrjui y Raisian**»**, *Mundo Iranio*, 0 (enero 2012), pp. 23-32.

122 M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, o.c., pp. 63-4. (La cursiva es nuestra).

123 M. Zambrano, *Claros del bosque*, o.c., «La visión – La llama», p. 51. (El subrayado es nuestro).

124 Ib., «Los ojos de la noche», pp. 117-8. (La cursiva es nuestra).

125 R. M. Rilke, *Nuevos poemas*, ed. bilingüe; trad., intr. y nn. de F. Bermúdez-Cañete, Madrid: Hiperión, 1991, pp. 86-7.

126 R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, ed. bilingüe; trad. y pról. de José M.ª Valverde, Barcelona: Lumen, 1980, pp. 74-5.

sí da acceso a las imágenes que sólo el poema puede liberar de su confinamiento en una interioridad hueca o abismática. Para Rilke, el acto de ver, en sentido radical, consiste en aceptar la experiencia –el riesgo, la prueba, el desposeimiento– de *ser mirado* por lo que uno ve[127].

Según Jacques Lacan: *«Hay que entender en este sentido las palabras remachadas en el Evangelio –Tienen ojos para no ver*. ¿Para no ver qué? –que las cosas los miran, precisamente.»[128] Los ojos son ojos igualmente cegados por una ultra-visión. Ojos sacrificados a la luz. Ojos que al ser velados, recuperan la visión, pues ver supone la aniquilación de toda cosa vista: «Ser –escribe María Zambrano– que anhela la visión que le ve, y que vela sus ojos cuando, movido por este anhelo, mira.»[129] Jaime Gil de Biedma, que visitó a nuestra pensadora en su exilio romano, escribió un poema dedicado a ella: «Cierro / los ojos, pero los ojos / del alma siguen abiertos / hasta el dolor.»[130] La propia María escribe: «Mira en tu pupila misma dentro // […] / no llego hasta la Nada.»[131] Verso semejante al de Paul Celan: «Tu ojo frente a la Nada está.»[132]

El ojo sin iris ni pupila de Léone (C. Th. Dreyer) o los ojos vaciados (*Andrei Rublev*, A. Tarkovski; *Edipo Rey*, P. P. Pasolini), son la trasposición al plano cinematográfico de las imágenes rilkeanas de los «ojos tapiados» (*vermauerten Augen*) de «la ciega» o del «ángel ciego» que mira dentro de sí. En su arriesgada lucha con el ángel, el hombre descubre esta herida, y entonces su fragilidad se hace fuerza. El ángel de los barrancos, de la noche oscura, reorienta su mirada: «la misión del poeta consiste en la esmerada celebración de un ritual que armoniza con la transformación de lo visible en invisible; al celebrar este ritual, el poeta debe ponerse precisamente en el punto de vista del ángel ciego que mira dentro de sí[133], debe –esto sí– mirar como quien ve en lo invisible»[134]. Rilke recomienda a Hulewicz

127 Cf. K. Winkelvoss, *Rilke, la pensée des yeux*, París: Publications de l'Institut d'Allemand Université de la Sorbonne Nouvelle, 2004, pp. 6-7.

128 J. Lacan, «¿Qué es un cuadro?», en J. Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1987, p. 116.

129 M. Zambrano, *Claros del bosque*, o.c., p. 118.

130 J. Gil de Biedma, «*Piazza del popolo*», *Las personas del verbo*, Barcelona: Seix Barral, 1982, pp. 71-2.

131 M. Zambrano, **«**Delirio del incrédulo», *Tres poemas y un esquema* (Jesús Moreno, *El Ángel del límite y el confín intermedio*), Segovia: Instituto de Bachillerato "Francisco Giner de los Ríos", 1996, pp. 89, 91.

132 P. Celan, «Mandorla», *Lectura de Paul Celan: Fragmentos*, trad. J. A. Valente, Barcelona: Ediciones de la Rosa Cúbica, 1995, p. 33.

133 Rilke habla de una «equivalencia interior (*inneres Äquivalent*)»: «En el paisaje español, en Toledo, las cosas externas –torre, montaña, puente– tienen, con una intensidad inaudita, insuperable, una equivalencia interior, tal como uno hubiera querido representárselas. Aparición y visión del objeto se producen a un tiempo, como si a cada objeto correspondiera un mundo interior, como si un ángel, que abarcara todo el espacio, se hubiera vuelto ciego y sólo pudiera mirar dentro de sí mismo.» Cf. A. Pau Pedrón, *Rilke en Toledo*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 6, 59, 60, 76, 110, 111.

134 F. Jesi, *Literatura y mito*, Barcelona: Barral, 1972, pp. 111, 133, 138. Furio Jesi se hace eco de una carta de 1915 (año que coincide con la preparación de la Cuarta Elegía duinesa), en la cual Rilke explicó su misión poética de representar el mundo según la perspectiva del ángel ciego que mira en su interior.

compaginar la lectura de las *Elegías de Duino* con los *Sonetos de Orfeo*: «Las Elegías y Sonetos se apoyan mutuamente de modo constante: y considero que hay una gracia infinita en que yo, con el mismo aliento, haya podido llenar estas dos velas: la pequeña vela color de herrumbre de los Sonetos, y la gigantesca lona blanca de las Elegías.»[135] El ángel es espejo de la cumplida transformación de lo visible en invisible, estadio puro y terrible para nosotros, que todavía dependemos de lo visible. La invoca, la canta, produce su figura, no para constatarla sino para experimentar su fascinante distancia. La mirada del poeta no diseña imágenes-metáforas en las que lo invisible se hace visible, sino al revés, persigue imágenes-figuras que metamorfosean lo visible en invisible, en palabra. Philippe Jacottet ha denominado a estas imágenes-figuras como «images évasives»[136] en atención a un verso del poema «Infancia: «*O Kindheit, o entgleitende Vergleiche*» («Oh infancia, oh imágenes que se deslizan»). También Éliane Escoubas[137] atribuye la imagen-metáfora a la mirada de Narciso, cuya lógica acumulativa intenta retener lo visible, mientras que lo figural sería contemplado por Orfeo, cuya mirada de ángel ciego, que no sabe si camina entre vivos o muertos, lo atrae hacia la vibración fascinante, musical, que da lugar a intensidades y constelaciones nuevas. *Ojos ciegos, ojos invertidos por la muerte* que es el otro lado de la vida, que abre la mirada a la absoluta incertidumbre. Rilke ama la dificultad de lo incierto y dirige su escritura hacia lo más interior e invisible, intimidad no como encierro sino como penetración del afuera. Las cosas, en el espacio imaginario del poeta, son transformadas en lo incierto, y nos entregan a la desposesión. El poema es el espacio donde la muerte es sabia compañera de la vida, seno de ausencia donde se desenvuelve la incesante metamorfosis de transformar lo visible en invisible.

Ojos de luz calcinados: «[…] Las esquinas más misteriosas, donde los hombres son fantasmas y los fantasmas, espejos.» «[…] Se evaporaron y ardieron como apariciones de lo invisible.»[138] Ver en la tumba del ojo ¿Puede un «ángel ciego» (Rilke) convertirse en el guía para unos ojos deslumbrados por «la locura de la luz» (Blanchot)[139]? ¿Cómo conciliar «la ceguera inicial que determina la existen-

135 R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, o.c., Carta a W. Hulewicz, p. 23.

136 Ph, Jacottet, *Rilke*, París: Seuil, 1976, pp. 7 y 8.

137 E. Escoubas, «Rilke: les sonnets à Orphée», *Imago mundi. Topologie de l'art*, París: Galilée, 1986, pp. 330-2.

138 J. Lezama Lima, *Cartas (1939-1976)*, intr. y ed. de E. Lezama Lima, Madrid: Orígenes, 1978, 2 de octubre de 1971; agosto 1974, pp. 234, 258.

139 «locura de la luz» reveladora para Blanchot: «Yo la veo, esta luz fuera de la cual no hay nada». Esa verdad revelada –a través de la locura de la luz– se trata del reconocimiento tajante, duro, descarnado, y al mismo tiempo liberador, de la propia muerte. Es el hombre –encandilado por el resplandor de la fatalidad, a la que decide ver de frente aunque lo enceguezca– el que admite su propia fecha de vencimiento. Lo experimenta Borges cuando dice que «la vida es la muerte que llega». Otra variante de la misma perplejidad aparece en el texto *El instante de mi muerte*; allí, un joven a punto de ser fusilado por un pelotón nazi, siente –frente a la inminencia de su desaparición– un repentino e inexplicable arrebato de bienestar a través de la muerte como liberación: «Sé –lo sé– que aquel al que ya apuntaban los alemanes, no esperando más que la orden final, experimentó entonces un *sentimiento de ligereza* extraordinaria, una especie de beatitud (nada feliz, sin embargo), ¿alegría soberana? ¿El encuentro de la muerte con la muerte? […] Quizás él era súbitamente invencible. *Muerto-inmortal. Quizás el éxtasis*. Más bien el sentimiento de compasión por la humanidad sufriente, la dicha de no ser inmortal ni eterno.» M. Blanchot, *El instante de mi muerte; La locura de la luz*, Madrid: Tecnos, 1999, pp. 19-20. (La cursiva es nuestra).

cia de los ojos» con la imagen de «las alas del Querubín, sembradas de innumerables, centelleantes ojos» (M. Zambrano)?[140] «Dichosa muerte, dichosa sepultura» (J.-J. Surin)[141], «la gran muerte» que sobreviene con la irrupción del ángel de lo invisible (Rilke visionario, en su estancia en Toledo)[142], «una muerte aurora, señal del sacrificio aceptado» (M. Zambrano)…; esto es, cuando la gruta que se cava en el propio seno, finalmente, abre la visión: «La luz hierve debajo de mis párpados», dice el verso de Antonio Gamoneda[143]; «Mi rostro hierve en las manos del escultor ciego.»[144] La raíz, por lo tanto, es el miedo, es la contemplación de la muerte, es el miedo de la muerte. Esta es la constante de la escritura del poeta a lo largo de su vida, y configurará lo que él mismo ha definido como su peculiar «poética de la muerte»[145]. La muerte no le importa al peregrino querúbico de Silesius, el caminante absoluto, el andador de la nada, porque de algún modo es la meta de su andadura eterna.

El símbolo poético se parece a la muerte *como* un rostro a su propia imagen corpórea[146]. Asimismo, se pueden recordar los «ojos tapiados» (*vermauerten Augen*) de «la ciega» de la obra de Rilke[147]: «en los ojos tapiados, que no se movían. / […] / Luego se fue cerrando (cicatrizando) el camino a los ojos.»[148] En *Gong*, el poeta escribe también de estos ojos que se cierran, aniquilados en el umbral de la visión: «Hay que cerrar los ojos y renunciar a la boca, / permanecer mudo, ciego, deslumbrado»[149]. A su vez, Valente apunta: «Ciego de ver»[150]; «[…] la no visible mano de un dios te borra […]. Disuelto estás, al fin, en tu propia mirada»[151]; «aniquilada el alma, a la estancia invisible»[152]. «*Lo que* no ve – apunta Maurice Merleau-Ponty– es lo que hace que vea»[153].

140 M. Zambrano, *Claros del bosque*, reed., Barcelona: Seix Barral, 1993 [1977], pp. 117-8.

141 J.-J. Surin, «De l'abandon intérieur, pour se disposer à la perfection de l'Amour Divin», *Cantiques Spirituels*, ed. 1660, cánt. V, 25-26. Cit. en M. de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, ed. establecida por L. Giard, Buenos Aires; Madrid: Katz, 2007, p. 362.

142 R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, o.c., pp. 13, 21-3. Cf. A. Pau, *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 406-7, 409-13.

143 A. Gamoneda, *Arden las pérdidas*, en *Esta luz*, o.c., p. 413.

144 A. Gamoneda, *Libro del frío*, ib., p. 371.

145 A. Gamoneda, preámbulo a *Sólo Luz (Antología poética 1947-1998)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2000, p. 8.

146 J. M. Cuesta Abad, «Ensayo sobre la desaparición. Símbolo y experiencia en Antonio Gamoneda», en M. Casado (ed.), *Cuestiones de poética en la actual poesía en castellano*, Madrid; Fráncfort d. M.: Iberoamericana; Vervuert, 2009, p. 107.

147 Cf. J. Derrida, *Mémoires d'aveugle*, o.c., pp. 44-5.

148 R. M. Rilke, «Die Blinde» (La ciega), *El libro de las imágenes* (*Das Buch der Bilder*), ed. bilingüe; trad. de J. Munárriz, Madrid: Hiperión, 2001, p. 221.

149 R. M. Rilke, *Poésie*, Œuvres, 2, ed. de P. de Man, París: Éditions du Seuil, 1972, p. 518.

150 J. Á. Valente, *Siete representaciones*, en *Punto cero*, o.c., fragmento VI, p. 241.

151 J. Á. Valente, *No amanece el cantor*, Barcelona: Tusquets, 1992, p. 87.

152 J. Á. Valente, «Una oscura noticia», *El inocente*, en *Punto cero*, o.c., p. 390.

153 M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible, seguido de notas de trabajo*, Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 299.

Un dicho sufí del maestro persa Bāyazīd de Bistām (m. 260/874) dice: «El *tasawwuf* es una luz resplandeciente que ciega los ojos y por la cual ellos ven.»[154] Según Ibn ʿArabī, la luz es lo que no se puede ver, pero por la cual se ve, tal como ya lo enseña el célebre teólogo, filósofo y místico de origen persa Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī (m. 505/1111) en su *Ihyā' ʿulūm al-Dīn*.

En un *kōan* sacado del *Wu Mên Kuan* vemos una perfecta dramatización del proceso con que la articulación se transforma en no-articulación. La anécdota describe vívidamente cómo el monje Tê Shan (en japonés: Tokusan, ca. 782-865), que llegaría a ser más tarde un reputado maestro, alcanzó por primera vez la iluminación:

> «Una vez Tê Shan fue a visitar al maestro Lung T'an (en japonés: Ryūtan, ca. 850) para pedirle instrucción y se entretuvo hasta entrada la noche.
>
> T'an dijo: "La noche está avanzada. ¿Por qué no te retiras a descansar?".
>
> Shan hizo una profunda reverencia, descorrió las cortinas y salió. Pero fuera reinaba una completa oscuridad. Volvió atrás y le dijo al maestro que fuera estaba completamente oscuro.
>
> T'an encendió una vela y se la ofreció. Shan estaba a punto de cogerla cuando, de repente, T'an la apagó.
>
> Shan alcanzó la iluminación en el acto.»[155]

Un drama silencioso. En el último instante crítico, ni una sola palabra. No hay que decir que la luz de la vela que alumbra el mundo de las tinieblas y lo divide en cosas visibles juega aquí el papel del lenguaje en su función esencial de articulación. Cuando el maestro sopló la vela, el mundo un instante iluminado cayó nuevamente en las sombras originales en las que nada podía discernirse. La articulación se anuló y pasó a ser no-articulación. Fijémonos en esto de todos modos: dado que Tê Shan había visto, unos instantes antes, el mundo iluminado (es decir, el mundo articulado), la oscuridad no era de ningún modo oscuridad pura; se trataba de una oscuridad en la que todas las cosas articuladas habían sido tragadas. Se trataba de la no-existencia como plenitud de la existencia.

Esta anécdota ilustra muy bien sentido del empleo del fundido en negro y de la pantalla a oscuras en el cine de Abbas Kiarostami[156].

154 Véase L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islâm*, París: Geuthner, 1929, 33, n.º 20.

155 Cit. T. Izutsu, «El sentido y el sinsentido en el budismo zen», en *Hacia una filosofía del budismo zen*, Madrid: Trotta, 2009, pp. 107-8.

156 En cinco secuencias de otros tantos filmes de Abbas Kiarostami encontramos el recurso a la sustracción de la imagen, al campo vacío en forma de pantalla casi a oscuras o fundido a negro. Según un orden cronológico, la primera de ellas es la «noche luminosa» (*šab-i ruwšan*) de *¿Dónde está la casa del amigo?*, 1987); la segunda, el plano de la luna velada por las nubes y el minuto de negro absoluto y mortal de *Taʿm-i gīlās* (*El sabor de las cerezas*,

Maurice Blanchot lo había contemplado en *El espacio literario*, uno de sus escritos más relevantes, cuando habla de la imagen:

> «La fascinación es la mirada de la soledad, la mirada de lo incesante y de lo interminable *donde la ceguera todavía es visión*, visión que ya no es posibilidad de ver sino imposibilidad de no ver, la imposibilidad que se hace ver […].
>
> Ese medio de la fascinación, donde lo que se ve se apodera de la vista y la hace interminable, donde la mirada se inmoviliza en luz, donde *la luz es el resplandor absoluto de un ojo que no se ve*, y que, sin embargo, no deja de ver porque es nuestra propia mirada en espejo, ese medio es por excelencia atrayente, fascinante: luz que también es el abismo, luz horrorosa y atractiva en la que nos abismamos. […]
>
> La fascinación está fundamentalmente ligada a la presencia neutra, impersonal, el Uno indeterminado, el inmenso Alguien sin rostro. Es la relación que mantiene la mirada –relación neutra e impersonal– con la profundidad sin mirada y sin contorno, *la ausencia que se ve porque ciega*.»[157]

En este sentido, en *Three Times* (*Tiempos de amor, juventud y libertad*, 2005), bello largometraje del reconocido cineasta taiwanés Hou Hsiao-hsien, la joven cantante Jing no sólo es epiléptica, sino también nacida prematuramente y casi ciega del ojo derecho. En última instancia, esta ceguera incipiente es, como en el caso de la invidencia aceptada de Kiarostami, simbólica del gran fondo indiferenciado que no se deja aprehender, la (in)evidencia del misterio de lo Real, llámese el Uno, Dios, la Nada o el Vacío. Así pues, según Maurice Blanchot, privarse de ver es todavía una manera de ver[158]:

> «Así, aunque tuviera los ojos cerrados, no parecía que hubiese renunciado a ver en las tinieblas; era más bien lo contrario. […] Era la noche misma. Las imágenes de su oscuridad le anegaban. No veía nada, pero lejos de preocuparse por ello, hacía de esta ausencia de visión el punto culminante de su mirada.»[159]

1997); la tercera, la larga secuencia del establo subterráneo de *Bād mā rā jāhad burd* (*El viento nos llevará*, 1999); la cuarta, el largo plano de siete minutos del hotel en el que pernoctan Kiarostami y Samadian en el que una tormenta nocturna les deja sin electricidad y se quedan completamente a oscuras (*ABC África*, 2001), y la quinta y última, la noche de tormenta sobre un estanque de *Five* (2004), secuencia en la que en varios momentos la pantalla está totalmente a oscuras.

157 M. Blanchot, *El espacio literario*, Barcelona: Paidós, 1992, pp. 26-7. (El subrayado es mío).

158 Cf. S. Zenkine, «Blanchot et l'image visuelle», en M. Antelme (comp.), *Blanchot dans son siècle*, Lión: Sens Public; Parangon/Vs, 2009, pp. 214-27, en concreto pp. 222-3, 226-7.

159 M. Blanchot, *Thomas el oscuro*, Valencia: Pre-Textos, 1982, pp. 11, 13.

De ahí el recurso cinematográfico en Dreyer, Bresson, Godard, Kiarostami, de asociar la muerte con el apagamiento de las imágenes. El empleo frecuente de la pantalla a oscuras en la obra del cineasta iraní Abbas Kiarostami se puede enmarcar en la propia tradición visionaria sufí persa. El cineasta iraní se expresa en similares términos paradójicos:

> «La oscuridad durante la película debería ser considerada como la noche en oposición a la luz del día, ausencia en oposición a presencia. A veces, uno debería cerrar sus ojos para ser capaz de ver con su corazón. No ser capaz de ver, en ocasiones es una bendición; un imperativo a fin de ser capaz de ver lo esencial. Hāfez, el gran poeta iraní, dice: "No me estoy quejando de tu ausencia / Sin ausencia cómo podría gozar de tu presencia".»[160]

Asimismo, en el cine de Carl Theodor Dreyer (el «blanco sobre blanco imposible de filmar»), Robert Bresson (el recurso al fundido en negro), Jean-Luc Godard (la pantalla blanca como «la famosa página en blanco de Mallarmé»), Abbas Kiarostami (la pantalla a oscuras), encontramos este mismo mecanismo del ojo cegado que continúa viendo. Por otra parte, los recurrentes dispositivos del retrovisor (Kiarostami) y del espejo (Hou Hsiao-hsien) remiten a la manifestación (in)aparente del misterio, plenaria aparición velada: respectivamente, la epifanía de lo Real o del vacío.

Después de haber analizado esos elementos que tipifican la ceguera de la realidad sensible en el contexto moderno y contemporáneo –«el punto donde no se ve» (Lezama Lima, José Ángel Valente), «donde la ceguera todavía es visión» (Maurice Blanchot), las gafas sin vidrios graduados como expresión de la extinción del mundo fenoménico (Bram van Velde), la ceguera vidente (Claude Monet, Paul Celan, Pier Paolo Passolini, Jean-Luc Godard), «el espesor de la luz» que impide ver la *otra* luz (Maurice Blanchot, José Ángel Valente), el seto que imposibilita ver el infinito (Leopardi), el fundido en blanco, la pantalla a oscuras o el fundido en negro (Abbas Kiarostami, que siempre lleva gafas de sol, incluso en espacios interiores, ¿para poder ver mejor con el ojo interior?)–, es el momento de hacerlo anclándolo en la propia tradición, y más en concreto en la figura que nos ocupa: Ibn ʿArabī, y, en particular, su concepción de las teofanías más allá de las formas o de las imágenes.

3. EL DESAPEGO MÍSTICO DE LAS IMÁGENES

Una de las cuestiones principales planteadas a la mística se refiere a la imagen. ¿De qué manera formular lo que nos rebasa? ¿Según qué criterios se puede traducir en los términos de lo visible la experiencia que tiene como horizonte lo invisible? ¿Cómo dar cuenta de lo irrepresentable? ¿A partir

160 J. Porta Fouz (et al.), «Entrevista a Abbas Kiarostami», en A. Cangi (idea y ed.), *Abbas Kiarostami. Una poética de lo real*, Buenos Aires: Fundación Eduardo F. Costantini, 2006, p. 187.

de qué analogías describir al Todo-Otro?[161] Tal como el poeta y ensayista Yves Bonnefoy se cuestiona a partir de la obra del pintor y escultor Alberto Giacometti: «En esa hoja, en ese barro, [Giacometti] malamente puede convocar lo invisible en lo visible. […] Le dice que la imagen, por muy conmovedora que sea, es la pérdida de la presencia. […] Que uno anhela ver, claro, pero no de manera total.»[162] La presencia de la imagen reside así en su propia pérdida, tal como escribe Gilles Deleuze en su libro consagrado a Beckett, *L'épuisé*: «L'énergie de l'image est dissipative. L'image finit vite et se dissipe, parce qu'elle est en elle-même le moyen d'en finir.»[163]

La capacidad visionaria que se traduce en valoración consciente de la Imagen como tal, es discernible en toda la obra de Ibn ʿArabī. Según el gran maestro andalusí, el conocimiento más elevado de la desnudez absoluta de la Esencia divina está más allá de toda imagen. Él está más allá de cualquier representación, pero también más allá incluso de la ausencia de representación. Las teofanías más allá de las imágenes, que revelan la esencia divina en su completa desnudez, exigen la aniquilación del sujeto, la abolición provisional del yo, que, en el meollo de la experiencia, ignora incluso que está viendo a Dios. Solo puede aprehender ese portentoso hecho una vez que retorna a su conciencia ordinaria. «El que me ve y sabe que me ve, no me ve» (*Fut*. IV, p. 125). El conocimiento supremo de Dios coincide con la ignorancia absoluta del propio yo, estando reservado para quien, sumido en la noche de su nada original, ha olvidado incluso su propio ser.

En el islam la teología negativa o *via negationis* (*tanzīh*) es la vía media que queda expresada en la confesión de fe islámica, «sólo hay un Dios» (*Lā ilāha illā l-Lāh*), que representa en su primer término (*lā ilāha*, lit.: no hay Dios; el agnosticismo del *taʿtīl*, Dios desprovisto de todo atributo) la negación absoluta, o sea, el *Deus absconditus*; mientras que en el segundo término (*illā l-Lāh*: sino Dios; el asimilacionismo del *tašbīh*) representa la afirmación absoluta: el *Deus revelatus* (*Non Deus / nisi Deus*). Por tanto, la inteligencia primera reconoce que Dios está allende y que ella se constituye en la mismidad (*ipseitas*), que puede ser dada a conocer a los hombres: el misterio del Dios mostrado. El *tanzīh* (lit. la «trascendencia» e incomparabilidad divinas, la abstracción), a diferencia del *tašbīh* (lit. la «similitud», la inmanencia, el antropomorfismo, lo figural), preserva a Dios de toda referencia sensible, de toda cualificación y representación (*tawṣīf/tamṯīl*), lejos del alcance de la mirada, en la oscuridad, incognoscible, densa, impenetrable[164].

161 Cf. A. W. Meddeb, «La imagen y lo invisible. Ibn ʿArabī: Estéticas», en A. Carmona González (ed.), *Los dos horizontes (Textos sobre Ibn ʿArabī)*. Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-ʿArabī, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 257-79; id., «L'icône mentale», en A. Meddeb (dir.), *Le paradoxe des représentations du divin*, o.c., pp. 45-66.

162 Y. Bonnefoy, «El deseo de Giacometti», en *La nube roja. Diseño, color y luz*, Madrid: Síntesis, 2003, pp. 366-7.

163 *L'épuisé*, en Samuel Beckett, «*Qua*d» *et autres pièces pour la télévision* suivi de *L'épuisé par Gilles Deleuze*, París: Les Éditions de Minuit, 1992, p. 77.

164 Cf. A. W. Meddeb, «La imagen y lo invisible. Ibn ʿArabī: Estéticas», o.c., pp. 260-5; id., «L'icône mentale», o.c., pp. 47-63.

Tratando de dilucidar en qué dominio existencial acaece la visión inmediata de Dios, es de obligada mención cierta tradición profética, si bien no aceptada por todos los juristas, donde el profeta Muhammad declara: «Vi a mi Señor durante el sueño, bajo la figura hermosísima de un joven imberbe, con larga caballera rizada, sentado sobre un escabel, calzados sus pies con áureas sandalias, coronada su cabeza con refulgente diadema que ofuscaba la vista, cubierto su rostro con un velo de albas perlas y envuelto su cuerpo en verde manto.» No obstante, junto a la declaración recién mencionada, también disponemos de la advertencia lanzada por Dios a Moisés, después de que este le implorase, sobre la cima del monte Sinaí, la visión directa, la cual dice así. «No me verás» (7:143). Y, en la misma tónica, leemos en el relato del mismo acontecimiento contenido en el Antiguo Testamento: «No puedes ver mi rostro: porque ningún hombre que me vea, puede vivir» (Éx 33:18-23). ¿Cómo conciliar, pues, ambas declaraciones? Para responder a esa pregunta debemos tener en cuenta que ambos tipos de experiencia denotan estaciones contemplativas distintas. La primera de ellas, encuadrada en el dominio imaginal, y la segunda, perteneciente al mundo de la pura luz; la una, ubicada en el ámbito de las teofanías formales; la otra, en el de las teofanías más allá de la forma.

Según Ibn ʿArabī, cualquier acto de adoración es, necesariamente, un acto de imaginación. Nadie puede adorara Dios si no se lo representa de algún modo, algo que parece contradecir la recomendación meditativa tradicional de trascender imágenes y pensamientos. Ahora bien, la búsqueda deliberada de aquello que está más allá de todo concepto no constituye sino una nueva limitación conceptual. Si Dios es manifiesto y no-manifiesto, exterior e interior, visible e invisible, la dialéctica de la adoración divina estriba en que Él está más allá de cualquier representación, pero también más allá incluso de la ausencia de representación.

Sea como fuere, el proceso de adoración debe desembocar, a la postre, en la visión (*ru'ya*) directa de la suprema realidad. Pero mucho antes de eso, la perfección de la fe consiste, precisamente, en adorar a Dios como si se le viese, «porque, si no le ves, Él te ve», un consejo que evoca, por cierto, el enunciado coránico: «Las miradas no le ven, pero Él ve las miradas» (6:103).

Ibn ʿArabī se refiere explícitamente a ese tipo de experiencia contemplativa profunda, que trasciende forma e imágenes, cuando escribe:

> «Algunos amantes se encuentran sumergidos en estado de embriaguez mística, sin que exista mediación alguna de la conciencia imaginal. Por el contrario, captan un objeto divino incondicionado y no delimitable en el campo cerrado del espacio y la dimensión; son los extáticos puros, análogos a los arcángeles del amor.»[165]

165 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Textos espirituales: Alquimia de la perfecta felicidad* y *El adorno de los abdâl*, Madrid: Sufi, 2004, p. 100.

Si en el mundo imaginal las ideas asumen forma y, en el plano sensible, adquieren consistencia material, en el reino de los espíritus desnudos de todo substrato tan sólo son luminosidad inmaculada. Sin embargo, para captar dicha luz, es imprescindible transformarse en luz. Y en otro texto, donde insiste en la relación que existe entre la luz y la visión divina, deja bien claro que sólo aquel que es luz puede percibir a Dios, quien es, como expresa el Corán, «*Luz sobre luz*» y la «*Luz de los cielos y la tierra*» (24:35).

A pesar de la gran importancia que reviste la imaginación en la cosmovisión akbarí resulta imprescindible no pasar por alto la importante distinción entre teofanías visibles e invisibles, entre teofanías formales y teofanías más allá de la forma. Cuando el Profeta declara que ha visto a su Señor bajo una apariencia hermosísima, se trata, obviamente, de una teofanía encuadrada en el reino de las formas imaginales, donde los significados desnudos se invisten de cualidades sensoriales. Y ese es también el caso de otras experiencias visionarias que tan frecuentes resultan en la biografía de Ibn ʿArabī: pero pecaríamos de un grave reduccionismo si concluyésemos que el reino imaginal constituye el non plus ultra en el conocimiento de Dios y de las realidades suprasensibles. Porque lo único cierto es que, en los escritos del Šayḫ al-Akbar, no faltan indicaciones de que siempre es posible avanzar más allá. Si él y otros sufíes se ocupan principalmente de las teofanías formales es porque resulta más sencillo hablar de ellas ya que, por su misma naturaleza, pueden ser descritas y comunicadas.

Un rasgo fundamental que define a las teofanías más allá de la forma es que conllevan la abolición provisional del yo. Hay que recordar aquí la advertencia bíblica de que nadie puede ver a Dios y seguir con vida, palabras que aluden a un tipo muy especial de muerte mística, la misma que recomienda Muhammad cuando alecciona a sus seguidores a *morir antes de morir*. Sin embargo, la muerte místico del yo no es privativa del sufismo, sino que es un tópico frecuente en los caminos de transformación espiritual.

Por doquier se repite, con múltiples variantes, la máxima de que, para disfrutar de la vida real, es necesario saborear de antemano la muerte del ego, desde los ecos del «tan alta vida espero que muero porque no muero» de la mística carmelitana, hasta las técnicas psicofísicas del yoga y los estados meditativos más profundos taoístas, budistas o hindúes– que permiten reproducir a voluntad una condición de muerte aparente en la que el sujeto accede a un estado sumamente sutil de cognición. Tal es así que el proceso de la muerte, así como el sueño –del que se afirma que es su hermano menor–, proporciona el modelo por excelencia de los estados unitivos o no-duales de conciencia.

En consonancia con lo anterior, Ibn ʿArabī nos ofrece una explicación más profunda de la declaración que cifra la perfección de la fe en adorar a Dios como si se le viese, donde señala claramente que la condición inexcusable para alcanzar la visión de Dios es la aniquilación del propio yo:

> «"¿Qué es el *iḥsān*? (la adoración)" Él respondió: "Que adores a Dios como si le vieses, porque aunque tú no le veas, Él te ve". Esa última frase comporta una acepción especial para las gentes que perciben los significados

> sutiles, ya que si la cortamos así: *fa-in lam takun tarāhu*, significa "si tú no eres, le ves (verdaderamente)", lo que vuelve a su sentido: "Su visión no tiene lugar más que por medio de tu propia extinción".»[166]

Visión de Dios y extinción del yo fenoménico, de la conciencia egoica, van a la par. Se trata, en definitiva, de un conocimiento inmediato que sólo se alcanza cuando desaparece la visión limitada de lo que nunca fue, al tiempo que «trans-aparece» el infinito que siempre ha estado aquí. Por consiguiente, todo lo que podemos hacer para que aflore la realidad última es consumar el estado de aniquilación (*fanā'*). Tal como afirma el Corán: «Todo aquello que mora sobre la tierra es aniquilado y únicamente subsiste la Faz de vuestro Señor, el poseedor de majestad y generosidad» (55:26-27); «Lo que está con vosotros desaparece, y lo que está con Allāh permanece» (16:96), y «Todo perece salvo Su Faz» (28:88). Lo que nunca ha sido verdaderamente pertenece al dominio de la aniquilación, y lo que nunca ha dejado de ser se refiere al estado de subsistencia. Lo irreal se extingue y sólo resta aquello siempre fue, es y será. Si la aniquilación es el principal atributo de lo que no es Dios, la permanencia le pertenece exclusivamente a Él.

La realidad divina, tal como es en sí misma, resulta demasiado excelsa para que pueda contemplarla ojo limitado alguno, pues sólo Dios ve a Dios. Las teofanías más allá de la forma, que revelan la esencia divina en su completa desnudez, exigen la aniquilación del sujeto que, en el meollo de la experiencia, ignora incluso que está viendo a Dios. Sólo puede aprehender ese portentoso hecho una voz que retorna a su conciencia ordinaria. Así, en uno de sus escritos, refiere Ibn ʿArabī: «El que me ve y sabe que me ve, no me ve.»[167] El conocimiento supremo de Dios coincide, de manera tan chocante como ineludible, con la ignorancia absoluta del propio yo, estando reservado para quien, sumido en la noche de su nada original, ha olvidado incluso su propio ser[168].

En un conocido opúsculo titulado *Kitāb al-fanā' fi l-mušāhada* [*Libro de la extinción en la contemplación*]), la Realidad Divina Esencial (*al-Ḥaqīqa al-ilāhiyya*), que es el fin de la vía del conocimiento metafísico, no puede ser contemplada más que por una realización que es, por una parte, «extinción» (*fanā'*) de lo que es relativo y contingente en el ser, o en el «ojo» (*ʿayn*) que contempla y, por otra, «permanencia» o «subsistencia» (*baqā'*) de lo que, en éste, es absoluto y necesario[169].

166 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *El libro de la extinción en la contemplación*, trad. e intr. de A. Guijarro, Málaga: Sirio, 2007 pp. 61-2.

167 *Fut*. IV, p. 125. Cit. C. Addas, *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, o.c., p. 62.

168 Ib.

169 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Kitāb al-fanā' fi* l-mušā*hada*, en *Rasā'il Ibn al-*ʿArabī, 2 vols., Hyderabad, 1948. Cf. la trad. franc.: *Le Livre de l'extinction dans la contemplation* (Kitâbu-l-Fanā'i fī-l-Mushāhada), trad. del ár., pres. y nn. de M. Vâlsan, París: Les Éditions de l'Œuvre, 1984; trad. al ingl. de S. Hirtenstein y L. Shamash en *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society*, vol. IX (1991), pp. 1-17; trad. cast.: *El libro de la extinción en la contemplación*, trad. e intr. de Andrés Guijarro, Málaga: Editorial Sirio, 2007.

No alcanza el Ser en su absolutidad sino el que lo ha perdido todo: *Fa-in lam takun: tarā-Hu*, lo que significa: «si tú no eres: (efectivamente) tú Le ves», lo que vuelve al sentido: «Su visión no tiene lugar más que por tu extinción en ti mismo». Para darle un sentido útil al resto de la frase: *fa-inna-Hu yarā-k*, y teniendo en cuanta la consecuencia que implica la conjunción *fa*, el conjunto podría traducirse así: «Si tú no eres, tú Le ves; así pues, en verdad, es Él quien te ve»[170].

En la obra de Ibn ʿArabī, visión de Dios y extinción de la conciencia egoica van a la par: «¡Reclama la visión y no temas ser fulminado (*saʿq*)!»[171].

Asimismo, se pueden recordar los «ojos tapiados» (*vermauerten Augen*) del ciego de la obra de Rilke. En *Gong*, el poeta escribe de estos ojos que se cierran, aniquilados en el umbral de la visión: «Hay que cerrar los ojos y renunciar a la boca, / permanecer mudo, ciego, deslumbrado». El místico es un enmudecido. La misma palabra lo dice: el término «mística» proviene del griego: *mystikós*, que concierne a los misterios (*mystérion*), esto es, lo secreto. El *mystés*, el iniciado en los misterios, era aquel que tenía la boca cerrada. Ambos términos están emparentados con el verbo *myô*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, «mantener los labios y los ojos cerrados», «ser silencioso»[172] (que a su vez proviene de la raíz indoeuropea *mu-* cuyo significado es el sonido que se hace con los labios cerrados). La certeza mística es pues, etimológicamente hablando, una certeza «con los ojos cerrados». El místico es aquel que no habla porque accede al misterio. Por eso enmudece, «renuncia a la boca» y permanece con los «ojos cerrados», con los «ojos tragados» (Rilke).

Esta des-imaginación akbarí más allá del mundo imaginal requiere lo que el Maestro Eckhart llama *Entbildung*[173] (las vías neoplatónicas de la abstracción [*aphaíresis*, substracción] y de la negación

170 Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī, *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, o.c., pp. 48-9.

171 Alusión a la fulminación de Moisés ante la teofanía de majestad en el Sinaí (Cor. 7:143). En el sufismo, la aniquilación mística (*fanā'*) es un requisito previo para la visión de Dios: «Pues el Enviado de Dios ha dicho: "Nadie verá a Dios antes de morir" (Ibn Māğa, *fitan*, 33).» *Fut*. III, p. 349. Cf. S. Ruspoli, *Le livre des théophanies d'Ibn Arabī*, o.c., p. 227 (trad.) y 355-6 (coment.). Cf. J. Nurbakhsh, *Simbolismo sufí* (*Farhang-i Nūrbaḫš, iṣṭilāḥāt-i taṣawwuf*), trad. del original farsi por el equipo de traducción del «Centro Sufí Nematollāhi», 8 t., Madrid: Nur, 2003-2010, t. 1 (2003), p. 165.

172 Cf. J. M. Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 19-20; W. Wackernagel, «L'être des images», o.c., p. 472, n. 60. Para la historia del término ofrece muchos datos H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, 2.ª ed., París: Aubier, 1949 [1944], esp. pp. 47 ss. Breve resumen de esa historia en P. Sainz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid: Rialp, 1961, pp. 45 ss. También L. Bouyer, «"Mystique". Essai sur l'histoire d'un mot», *Supplément* à la Vie s*pirituelle*, n.º 9 (1949), pp. 3-23. B. McGinn constata con todo que una historia adecuada de la palabra *mystikós* y sus derivados está todavía por hacer.

173 La asociación es de M. Chodkiewicz, «La vision de Dieu selon Ibn ʿArabī», o.c., p. 166. Cf. W. Wackernagel, *Ymagine denudari*, o.c., pp. 154-64; id., «L'être des images», o.c., p. 465.

[*apóphasis*, denegación][174])[175], o «experiencia interiorizante de denudación de imágenes»[176]. Asimismo, el también místico alemán Enrique Suso (Heinrich Seuse, 1300-1366), cuyo término favorito para referirse al estado de desapego místico era *Bildlosigkeit* (sin imagen)[177], sostenía el «empleo de las

174 Sobre los «métodos aphairéticos», o «métodos de abstracción y de purificación intelectual», véanse W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Fráncfort del M.: Klostermann, 1985, pp. 129 ss., índice s.v. «Abstraktion»; Ch. Boesel; C. Keller (eds.), *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, o.c.; H. G. Coward; T. Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, concl. de J. Derrida, Albany: Sate University of New York Press, 1992, índice s.v. «apophasis», «apophatic», «apophaticism»; M. Gerhart, «The World Image Opposition: The Apophatic-Cataphatic and the Iconic-Aniconic Tensions in Spirituality», o.c., pp. 63-79; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2.ª ed., París: Études Augustiniennes, 1987 [1981], pp. 185-8; J. P. Kenney, *Mystical Monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology*, Providence: Brown University Press, 1991, pp. 84-5; B. C. Lane, «Sinai and Tabor: Apophatic and Kataphatic Symbols in Tension», o.c., pp. 189-205; D. J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, Virginia; Albany: International Society for Neoplatonic Studies; State University of New York Pres, 1982, índice s.v. «*Apophasis*», «Negative theology»; R. Mortley, «Negative Theology and Abstraction in Plotinus», *American Journal of Philology*, n.º 96 (1975), pp. 363-77; id., *From Word to Silence*, 2 vols. (vol. 1, *The Rise and Fall of Logos*; vol. 2, *The Way of Negation, Christian and Greek*), Bonn: Hanstein, 1986; id., «The Name of the Father Is the Son», en R. Wallis; J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 239-52; M. A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1994, en concreto caps. 1, 7: «Awakening without Awakener: Apophasis in Plotinus», «Porete and Eckhart. The Apophasis of Gender», pp. 14-33, 180-205; Ch. M. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite*, Oxford: Oxford University Press, 2012; D. Turner, «Apophaticism, idolatry and the claims of reason», en O. Davies; D. Turner (eds.), *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 11-34, índice s.v. «apophasis»; J. Whittaker, «Neopythagoreanism and Negative Theology», *Symbolae Osloenses*, n.º XLIV (1969), pp. 109-25 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Aldershot: Ashgate, 1984, art. IX); id., «*Arrêtos kaì akatonómastos*», en H.-D. Blume; F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983 (ib., art. XII); id., «*Epé*keina noû *kaì ousías*», *Vigiliae Christianae*, vol. 23, n.º 2 (1969), pp. 91-104 (id., art. XIII) ; H. A. Wolfson, «Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides», *Harvard Theological Review*, n.º 50 (1957), pp. 145-56; E. R. Wolfson, *Giving Beyond the Gift*, o.c., índice s.v. «abstraction, «*apophasis*», negative theology».

175 Cf. V. Lossky, *Théologie negative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, índice s.v. «Abgeschiedenheit», «*abstraction*, *abstrait*», «*apophase*».

176 L. Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. Étude d'histoire religieuse, 4 t., París: Gallimard, 1990 [1975], t. I, p. 21.

177 Cf. J. F. Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York: Zone Books, 1998, p. 203.

imágenes para expulsar las imágenes»[178] (*daz man bild mit bilden us tribe*)[179]. Si el la mística alemana del siglo XIII el Maestro Eckhart habla de la «imagen sin imagen» (*bîld âne bîld*) de Dios, un siglo antes el gran místico persa Farīd al-Dīn ʿAṭṭār (m. ca. 618/1221) se refiere a la Realidad divina en similares términos a las teofanías akbaríes más allá de las formas o de las imágenes: no-imagen, per. *naqš-bi-naqš*, *bi-ṣūrat*, *bi-nišān*[180] (cf. el mencionado *Bildlosigkeit* de Enrique Suso), i.e., la imagen original del mundo Invisible. En el *Muṣībat nāma*, ʿAṭṭār hace referencia a esta des-imaginación eckhartiana de las imágenes: «¡Oh tú retenido en tu propia masa, tú que veneras tus fantasmas, sabe que el Ser está más allá de tu imaginación […]»[181].

En este sentido, el «programa de abstinencia» con el que el pintor Ad Reinhardt mostraba su interés por la teología negativa, tiene una bella concepción en el concepto islámico del *tağrīd* (desapego, desprendimiento, desposesión, despojamiento, aislamiento, abstracción) (cf. la *abegeschiedenheit*, «desapego», abandono o despojamiento espiritual de la mística renana[182]): tanto en el sentido teológico del Dios *gayr muğarrad* –esto es, *gayr* (el «otro»); *muğarrad* («el despojado, el abstracto, el puro

178 Enrique Suso explica que utiliza imágenes, que «habla en imágenes» de lo que «está por encima de todos los sentidos y por encima del intelecto humano». Su problema es, pues, preciso: ¿«Cómo imaginar sin imágenes (*bildlos gebilden*) y modalizar sin modos (*wiselos bewisen*)», es decir, también «formar sin formas y probar sin pruebas» *lo que carece de imagen y modo*, «forma sin forma y modo sin modo», según la frase de san Bernardo? La respuesta evoca el punto de paso de la teología simbólica y afirmativa a la teología negativa y mística: hay que «expulsar la imagen por la imagen» (*bild mit bilden us triben*). Como señala acertadamente Alois M. Haas, hay ahí un «programa literario». Si la *Vida* es menos una mixtificación que una mistagogia, todo el conjunto de la obra se lee como una producción de imágenes (*mit bildgebender wise*), de metáforas productoras de imágenes (*bildgebender glichnus*) destinadas a la consumación final en el «sin imagen». Ahora bien, la superación de la imagen, el *Entbildung*, es, desde Eckhart, la palabra clave de la mística renana. La imagen, la imaginería, está destinada al «que comienza». No tiene ya razón de ser cuando el abandono ocupa el lugar del «buen comienzo». Cf. A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1999, p. 55.

179 H. Suso, *La vida del siervo*. La edición estándar de los escritos vernáculos es *Heinrich Seuse: Deutsche Schriften*, ed. de K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907; reimpr.: Fráncfort d. M.: Minerva, 1961. Este pasaje es de *Leben Seuses*, cap. 53 [191 línea 9]. Cit. B. McGinn, «Theologians as Trinitarian Iconographers», en J. F. Hamburger; A.-M. Bouché (eds.), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton: Department of Art and Archaeology, Princeton University in association with Princeton University Press, 2006, p. 199. «Pero el más allá de la imagen, que no está "más allá", que está sobre el límite, está en la *Bildung* del *Bild* mismo, y entonces al ras del *Bild*, al nivel del trazado de la figura, el trazamiento, la incisión separante-uniente […]». J.-L. Nancy, «L'offrande sublime», en J.-F. Courtine (et al.), *Du Sublime*, París: Belin, 1988, p. 61.

180 No-imagen, per. *naqš-bi-naqš*, *bi-surat*, *bi-nišān*, i.e., la imagen original del mundo Invisible. Cf. Farīd al-Dīn ʿAttār, *Le Livre des Secrets (Asrār-nāma)*, trad. del per. de Ch. Tortel, París: Les Deux Océans, 1985, índice s.v. «non-image». «A veces él destruye su propia imagen; la rompe con el fin de afirmar la trascendencia del Amado.» Ğalāl al-Dīn Rūmī, *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*, ed., trad., coment. y nn. críticas de R. A. Nicholson, 8 vols., Londres: E. J. W. Gibb Memorial Series, Luzac and Co., 1925-1940, II:60.

181 Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, *Le Livre de l'épreuve (Muṣībat-nāma)*, trad. del per. de I. de Gastines, París: Fayard, 1981, cap. 40, p. 329.

182 Cf. R. Schürman; J. D. Caputo, *Heidegger y la mística*, Córdoba, Argentina: Ediciones Librería Paideia, 1995, pp. 20-3.

en sí»): el Dios despojado de todo atributo, desposeído de toda calificación, desnudo en sí, absoluto, abstracto–, como en el sentido psicológico, es decir, el alma liberada de la impresión de las formas existentes que impiden la recepción de las epifanías del Verdadero. En la terminología de la mística eckhartiana su correspondencia sería el desprendimiento (*Entwerden*), el «despojamiento» o «desapropiación», el vaciamiento de uno mismo (*Entbilden*) y la consiguiente «desposesión», la «desapropiación» de las imágenes, la «des-representación» o «des-imaginación» (*Entbildung*), para finalmente experimentar la plenitud de Dios[183].

Lao zi (m. 531 a. C.) ya lo había dejado escrito en el *Dao de jing* que le contempla sin verle, es el Invisible, la Forma sin forma, la Figura sin figura: «Míralo y no lo verás, se llama invisible. […] Es decir forma de lo informe, imagen de la inmaterialidad; es decir vaguedad indistinta.»[184] Y dos capítulos antes: «el santo favorece el vientre y no el ojo, rechaza éste y elige aquél.»[185] El Dao es la Gran Imagen sin imagen («la imagen más grande no tiene forma» [*da xiang wu xing*][186]), lo cual permite multiplicar las imágenes y no dejarse aprisionar por ninguna fascinación. En palabras de Wu Yun: «Por eso el hombre de bien rechaza los deseos y *abandona visión y oído*[187], ve *lo Sin-forma*, oye lo Sin-nombre. Quieto y apacible[188], perfectamente puro, su cuerpo está en armonía con la pureza de su espíritu. Vacío y desierto, olvida su cuerpo y se une a la esencia suprema.»[189] Otro procedimiento consiste en meditar sobre diferentes aspectos y formas del vacío: el vacío de su propio ego compuesto por múltiples elementos cuya unidad es artificial; el vacío **«**del origen de las cosas»: si dicho origen tiene existencia, ¿cuál es su origen? Y, si no es nada, él, entonces está vacío y ¿de dónde pudo surgir este vacío y cómo es posible que de él pueda haber surgido algo?

Como en el desierto, también el Mar de la Realidad divina (la no-imagen, el no-signo) es donde todas las imágenes de este mundo desaparecen[190], tal como expresa ʿAṭṭār en los siguientes versos del *Asrār-nāma* (*El libro de los secretos*):

183 W. Wackernagel, *Ymagine denudari*, o.c., p. 156; id., «L'être des images», o.c., pp. 455-72.

184 Lao zi, *Libro del curso y de la virtud* (*Dao de jing*), ed. y trad. del chino de A.-H. Suárez, Madrid: Siruela, 1998, cap. XIV, p. 57.

185 Ib., cap. XII, p. 53.

186 Id., cap. XLI, p. 111. «Aténte a la gran imagen» (*zhi da xiang*), id., cap. XXXV. Se trata del *curso*, de imagen inimaginable (ver los capítulos XIV, **«**imagen de la inmaterialidad»; y XLI, **«**la imagen más grande no tiene forma»). Cf. T. Izutsu, «Between Image and No-Image: Far Eastern Ways of Thinking», o.c., pp. 427-61; id., *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, trad. de A.-H. Suárez, 2 vols., Madrid: Siruela, 1997, vol. II: Laozi y Zhuangzi, p. 114; F. Jullien, *La gran imagen no tiene forma, o, del no-objeto por la pintura*, o.c.

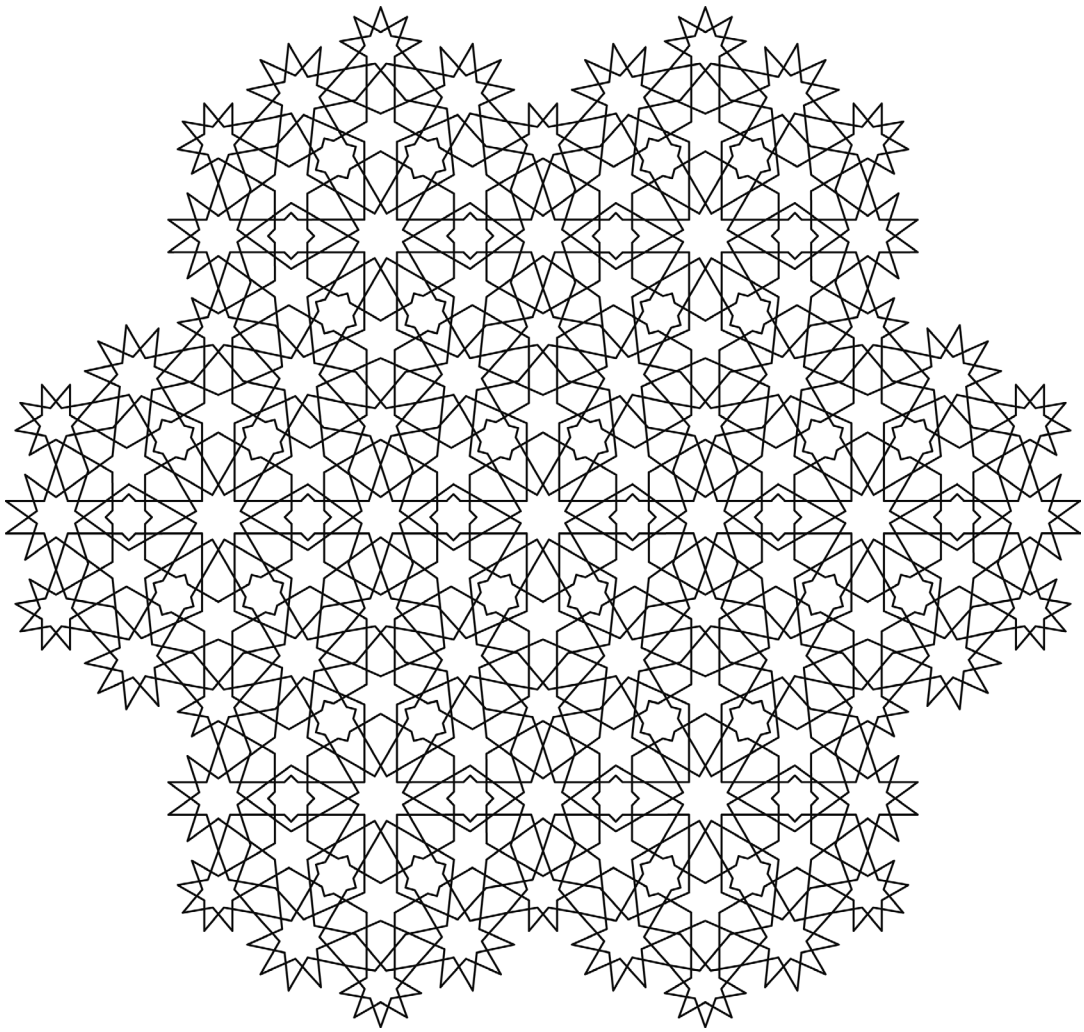
187 Inspirado en Zhuang zi.

188 Inspirado en Lao zi.

189 I. Robinet, *Lao zi y el Tao*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1999, pp. 176, 180.

190 Cf. A. Gonzalo Carbó, «El desierto de la no-imagen y las ruinas de la *annihilatio* en el cine de Kiarostami, Mehrjui y Raisian**»**, o.c., pp. 23-32.

«en el Mar, en efecto, nunca la imagen sensible ha subsistido
Aquel que por imagen ha aceptado la no-imagen
como los Hombres ha renunciado a esta iconolatría
Si concibes la no-imagen y el no-signo
posees la (verdadera) vida»[191]

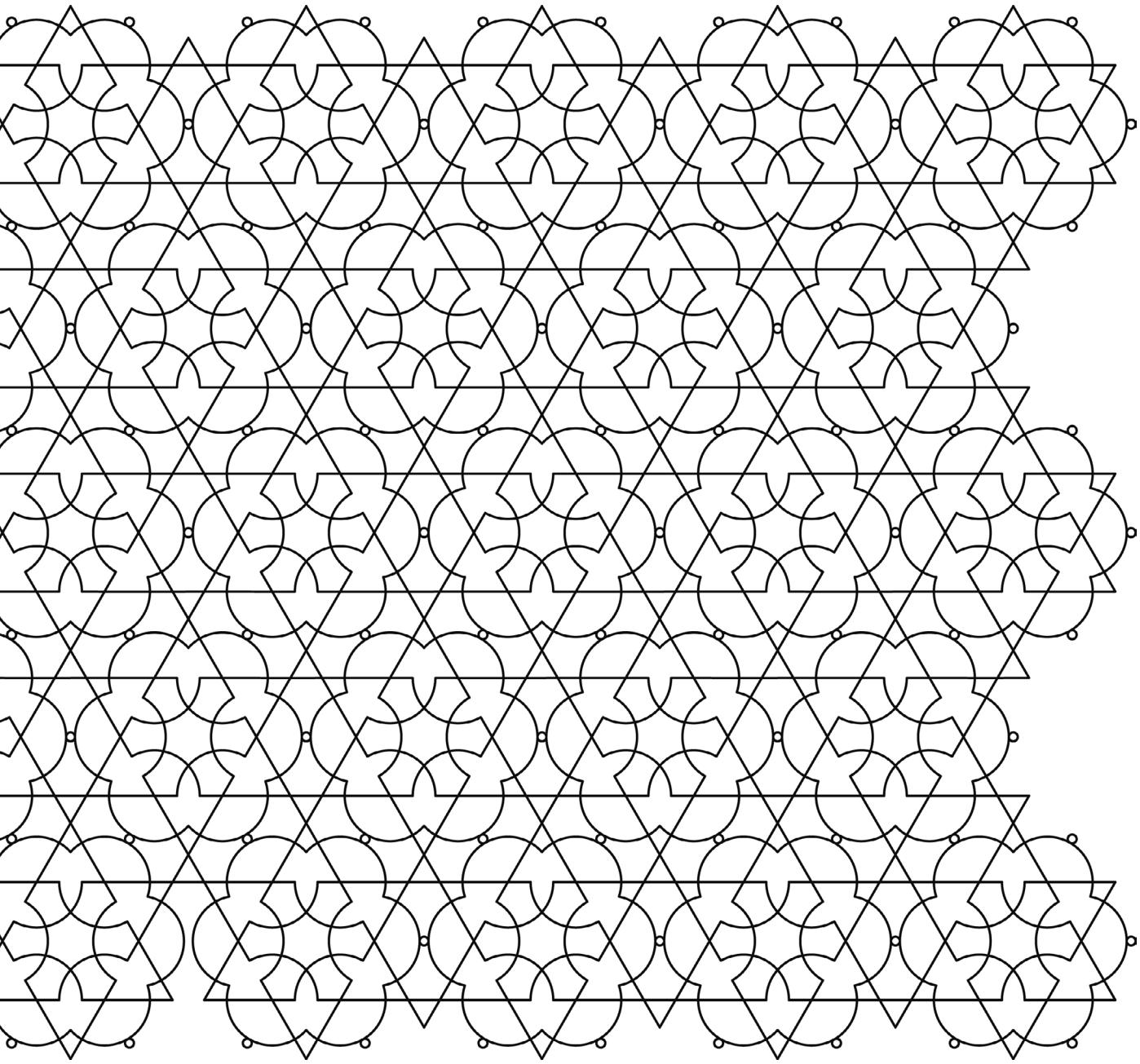


191 Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, *Le Livre des Secrets (Asrār-Nāma)*, o.c., vv. 1130-2 [trad. cast.: *El libro de los secretos*, trad. de C. Janés; S. Garby, Madrid: Mandala, 1999, p. 71].

LA MONTAÑA DE QĀF – UN ESPACIO MÁS ALLÁ DE TODO LUGAR

Cecilia Twinch

Recibido el 09/11/2015. Aceptado el 14/01/16.



El autor turco Orhan Pamuk, galardonado con el Premio Nobel, comienza su novela *El Libro Negro*[1] con una cita sobre Ibn ʿArabī que evoca un mundo de misterio oculto a los que están cómodamente instalados en un mundo descrito por lo que ellos consideran hechos científicos. Uno de los personajes de Orhan Pamuk sugiere más adelante que existe, "tanto en las tradiciones orientales como en las occidentales, la idea de un centro escondido del mundo".

Para algunos este centro oculto es trascendente y se encuentra sólo en el cielo. Para otros, este centro oculto se encuentra dentro del corazón de la humanidad. Para otros, este centro oculto se encuentra en todas partes y, sin embargo, en ninguna parte. No se puede localizar en el espacio, ya que está más allá de todas nuestras nociones sobre el tiempo y el espacio; sin embargo, es omnipresente -universal y colectivo y, al mismo tiempo, único para cada individuo. Esto constituye el misterio que se revela y se oculta en todo lugar y que, sin embargo, no se encuentra confinado en ningún lugar particular. No se puede contener o localizar a Dios, que todo lo abarca, en un solo lugar, sino que más bien todos los lugares están contenidos en Él.

Así que, en cierto modo, esta divinidad que lo incluye todo no puede contenerse en nada salvo en sí misma. A este respecto Ibn ʿArabī cita con frecuencia este dicho divino:

> "Ni Mis cielos ni Mi tierra pueden contenerme, pero estoy contenido en el corazón de Mi siervo creyente".

Dios en su plenitud sólo puede ser abarcado por el corazón que está totalmente purificado y vacío de su propio egoísmo. Al mismo tiempo, Dios se encuentra siempre presente con nosotros, incluso en nuestras creencias limitadas, conforme al dicho divino: "Yo estoy en la concepción que Mi siervo tiene de Mí". [2] Hasta que lleguemos a ser constantes y plenamente conscientes de la presencia de Dios en todo lugar, reconociendo que Él está más allá de cualquier lugar, continuaremos el viaje y la búsqueda de Él. Como los pájaros de Farīd al-Dīn ʿAṭṭār, que partieron en busca del Simurg, el ave mítica, en la cima del Monte Qāf, solo cuando llegamos, si es que llegamos, nos damos cuenta de que todo el tiempo estábamos buscando nuestro verdadero Ser.[3] Como ʿAṭṭār señala:

> "Tenemos que viajar lejos para descubrir la cercanía, para descubrir nuestra propia nada y descubrir lo que realmente somos".

El epígrafe sobre Ibn ʿArabī al principio del *Libro Negro* dice lo siguiente:

> "Ibn ʿArabī escribe sobre un amigo y derviche santo que, después de que su alma se elevara a los cielos, llegó al Monte Kaf, la montaña mágica que

1 Orhan Pamuk, *El libro negro* (publicado en España en 2001) Ed. Alfaguara; *The Black Book* (publicado originalmente en turco en 1990 como *Kara Kitap*), trad. Maureen Freely, Faber y Faber: Londres, 2006.

2 Hadiz de Buḫārī 97.35.

3 Farid ud-Din Attar, Clara Janés, *La conferencia de los pájaros*; *The Conference of the Birds* (*Mantiq Ut-Tair*), trad. Garcin de Tassy y C.S. Nott, Ed. Routledge y Kegan Paul, Londres, 1971.

> rodea el mundo; mirando a su alrededor, vio que la montaña misma estaba rodeada por una serpiente. Ahora, es un hecho bien conocido de que no existe tal montaña que rodea el mundo ni que hay una serpiente".

El "amigo y santo derviche de Ibn ʿArabī" que se menciona en este pasaje es, de hecho, Mūsā Abū ʿImrān al-Ṣadrānī. [4] Fue discípulo del gran Šayḫ Abū Madyan, el cual nació cerca de Sevilla, pero más tarde pasó la mayor parte de su vida en el Magreb. Ibn ʿArabī estuvo profundamente influenciado por Abū Madyan y tenía un gran deseo de reunirse con él. En ese momento, Abū Madyan estaba en Bugía y, siendo consciente del deseo de Ibn ʿArabī, envió a su compañero Ṣadrānī a visitar a Ibn ʿArabī en Sevilla con el mensaje[5] de que aunque podrían reunirse juntos en el plano espiritual, no podrían reunirse en persona en el físico.

Ibn ʿArabī nos cuenta que uno de los más grandes maestros que había conocido en el camino espiritual, Yūsuf ibn Yaḫlaf al-Kūmī, había sido informado por Ṣadrānī de que éste había llegado a la Montaña de Qāf que rodea la tierra y que había realizado la oración de media mañana en su base y la oración de media tarde en su cumbre. Al preguntarle la altura de la montaña, él había contestado que tenía una altura de unos trescientos años de viaje.[6]

Ibn ʿArabī vuelve a contar la historia de Mūsā al-Ṣadrānī de la siguiente manera:

> "Mi amigo y yo fuimos al Monte Qāf, que es la montaña rodeada por el océano que circunda la tierra. Dios ha creado una serpiente en la orilla de ese océano entre el océano y la montaña. Su cuerpo rodea el océano hasta que su cabeza se une a la cola. Nos detuvimos allí y mi compañero me dijo que saludara [a la serpiente] y ella respondería". Musa dijo: Así que yo la saludé y ella respondió: "Que la paz de Dios y su Gloria y sus Bendiciones estén contigo". Entonces me dijo: "¿Cómo está Abu Madyan?" Abu Madyan estaba en Bugía en ese momento, así que le dije: "Lo dejé en buen estado de salud. ¿Cómo lo conoces?" Estaba sorprendido y dijo: "¿Hay alguien en la faz de la tierra que no... lo conozca y lo ame?" [7]

4 Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: La "Epístola de la santidad" de Ibn ʿArabī de Murcia*, Libros Hiperión:Madrid, 1981, pp. 145-149 (Abū ʿYmrān Mūsā al-Baydarānī es, de hecho, Mūsā Abū ʿImrān al-Ṣadrānī); *Rūḥ al-quds*, apartado 19. Véase también Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, The Islamic Texts Society: Cambridge, 1993, p. 104.

5 *Muḥyiddīn Ibn ʿArabī: A Commemorative volume*, Eds. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Element: Shaftesbury, 1993, p. 173, *Abū Madyan and Ibn ʿArabī*, por Claude Addas, trad. Cecilia Twinch.

6 *Vidas de santones andaluces*, p. 148; *Los sufíes de Andalucía,* Ed. Sirio, p.121.

7 Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Meccan Revelations*), 4 vols. Dar Ṣādir: Beirut, n. d., vol. II pp. 682-3 (Capítulo 297).

Ibn ʿArabī escribe que Ṣadrānī "se convirtió en uno de los sustitutos de la jerarquía espiritual (*abdāl*) y podía ubicarse en cualquier lugar de la tierra en que deseara estar"[8], mientras que Abū Madyan fue Imam de la Izquierda [9] y, poco antes de morir, se convirtió en el *quṭb* o Polo espiritual en torno al cual gira el mundo.[10] Por lo tanto, tal vez no sea tan sorprendente que la serpiente supiera de él.

La palabra árabe para serpiente que Ibn ʿArabī utiliza al volver a contar esta historia es *ḥayya*, de la misma raíz que *ḥayy*, que significa "vivo". Esto parece aludir a la creación de la vida entre el océano y la montaña, el agua y la tierra y la presencia del Viviente en el límite entre los mundos visibles e invisibles.

El motivo de la serpiente o dragón cuya cabeza está unida a su cola es común en toda la mitología y la narración sagrada del mundo, ya sea egipcia antigua, hindú, azteca, nórdica o china.[11] Los antiguos griegos lo llamaban el Uróboros. Es un símbolo arquetípico que aparece con muchas variaciones y significados diversos, principalmente relacionado con la naturaleza cíclica del universo, la renovación constante de la vida y el equilibrio de los opuestos.

El psicólogo suizo Carl Jung escribió sobre él en relación con la alquimia, diciendo:

> "Estaba claro para los alquimistas más astutos que el Uróboros es un símbolo dramático para la integración y asimilación de lo opuesto... Este proceso de retroalimentación es al mismo tiempo un símbolo de la inmortalidad, ya que se dice que el Uróboros se mata a sí mismo y trae a sí mismo a la vida, se fecunda a sí mismo y da a luz a sí mismo. Él simboliza el Uno, que procede del choque de opuestos, y que, por tanto, constituye el secreto de la materia prima que [...], sin duda, se origina desde el inconsciente del hombre".[12]

Sin embargo, el colega de Jung, Henry Corbin, el famoso comentarista de Ibn ʿArabī, tal vez preferiría decir que no se origina del inconsciente del ser humano, sino desde el supraconsciente.

8 *Los sufíes de Andalucía, Ed. Sirio,* pp.120-1.

9 La función que verdaderamente tenía Elías, uno de los profetas que viven eternamente. Véase Claude Addas, *La búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia, Ed. Regional, 1996, pp. 73-75.

10 Véase Chodkiewicz, *Seal*, pp. 92-95 y p. 101, n. 32; Claude Addas, *Abū Madyan and Ibn ʿArabī,* en *Commem.*; y Claude Addas, *La búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia, 1996, pp.74-75.

11 Un mito se define convencionalmente como una narración sagrada que explica cómo el mundo y la humanidad llegó a estar en su forma actual. Véase al respecto por ejemplo el estudio de Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, Editorial Kairós, 2006.

12 C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis: investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia (1955-56)*. Traducción Jacinto Rivera de Rosales y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta*; Mysterium Coniunctionis: an Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*, *The Collected Works of C. G. Jung*, 2ª edition, trad. R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1976, vol.14 párr. 513.

Para Ibn ʿArabī, la materia fundamental que se transforma a través del proceso alquímico es el propio ser humano. Por ello se ha aplicado a Ibn ʿArabī el apelativo honorífico de *al-kibrīt al-aḥmar*, el Azufre Rojo, que es una sustancia alquímica utilizada para transformar la plata en oro. Se destaca la condición de Ibn ʿArabī como catalizador para la transformación del ser humano a través de la actualización de la perfección esencial que tiene por derecho de nacimiento cada persona.[13]

De hecho, de acuerdo con otras entradas de *La Enciclopedia del Islam*, a la cual Orhan Pamuk remite en su epígrafe, es bien sabido en la cosmología islámica que "el Monte Qāf... es la montaña rodeada por el océano que circunda la tierra".[14]

La montaña está entre el cielo y la tierra. Se ha escrito mucho sobre su fijación y su movimiento, sobre cómo puede representar el obstáculo del ego que hace falta superar o cómo permite el movimiento de la ascensión corporal al cielo y el descenso del espíritu. De acuerdo a la cosmología islámica, el Monte Qāf está en los confines de la tierra conocida. Es el lugar de entrada al mundo del misterio de la Vasta Tierra de Dios y la morada permanente de Ḫaḍir.[15] En su *Maṯnawī*, Mawlānā Ǧalāl al-Dīn Rūmī escribe:

> "Ḏū l-Qarnayn [Alejandro] se fue hacia el Monte Qāf: vio que estaba
> hecho de pura esmeralda,
> y que se había convertido en un anillo que rodea (todo) el mundo".[16]

Claramente no es de la geografía física de lo que estamos hablando, sino de una geografía visionaria en los extremos del universo conocido. Ya estamos entrando, aquí y ahora, en otra dimensión que es el mundo de la Imaginación: un mundo intermedio o istmo –*barzaḫ* como Ibn ʿArabī lo llama- entre el mundo de los sentidos, y el mundo de los espíritus, los significados y el intelecto. Esta geografía visionaria permanece grabada en la imaginación humana. No es que estos motivos sean invenciones de la imaginación humana, sino que son significados universales que adquieren una forma imaginativa particular de acuerdo con el contexto cultural y la receptividad de las personas.

Si nos planteáramos ir, ahora mismo, hasta los confines de la tierra, a los límites exteriores del universo conocido a más de trece mil millones de años luz de distancia, y aún expandiéndose a la velocidad de la luz, ningún físico o astrónomo podría predecir si existe un límite que podamos cruzar para entrar en otra dimensión y otro espacio, acaso un espacio más allá del lugar. Sin embargo, este viaje más allá del Monte Qāf no es un viaje a través del espacio físico, sino un viaje de transformación

13 Ibn ʿArabī dice en su *Libro del Viaje nocturno* (*Kitāb al-Isrā'*) que el Azufre Rojo es lo que el peregrino sale a buscar desde la ciudad del Mensajero, siendo la herencia que está reservada para aquellos que llegan a la estación de Muhammad. Véase Addas, *La búsqueda del Azufre Rojo*, el epígrafe y p. 135, n. 10.

14 Véanse, por ejemplo, las entradas sobre *Kaf*, y *Djughrafiyya*.

15 ʿAbd al-Karīm al-Ǧīlī. Véase Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Trad. Nancy Pearson, Princeton University Press, 1977, p. 157.

16 *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi,* Trad. Reynold A. Nicholson. Luzac: Londres, 1977. Libro IV. ll.3711-3720.

interior. Al igual que el Uróboros, la serpiente cuya cabeza se une a la cola, el punto de llegada está en el punto de partida. Esto es señalado por el Arcángel Púrpura de Suhrawardī[17], que viene de *Nakoja-abad* o el 'país sin lugar', más allá del Monte Qāf.[18] Suhrawardī, el Šayḫ al-Išrāq, escribe:

> "[El Monte Qāf] se alza en todo el mundo, rodeándolo por completo; de hecho, consta de once montañas. Ahí es donde regresarás, cuando te hayas librado de tus ataduras, porque es de allí de donde te cogieron de viejo, y porque cada ser finalmente vuelve a su forma original... Sin embargo a lo largo del viaje, vas a llegar de nuevo al punto de partida... El que posea la Aptitud, puede cruzar [las dos primeras montañas] en un instante...Tú también, si actualizas en ti mismo la capacidad natural para cruzar estas montañas, cruzarás ambas en un instante". Después de eso, el sabio dice, es "fácil cruzar las otras montañas con la condición de que uno *sabe*..." Entonces, más allá del Monte Qaf se puede encontrar la Fuente de la Vida que está en la Oscuridad. "Si quieres embarcarte en la búsqueda de esta fuente," se le dice al viajero, "lleva las mismas sandalias como el profeta Ḫaḍir... Sea cual sea el camino que tomes, si eres un verdadero peregrino, completarás tu viaje... Si eres Ḫaḍir, tú también puede pasar más allá del Monte Qāf sin dificultad".[19]

En la cosmología islámica, el Monte Qāf es a la vez el centro y la circunferencia. Es la montaña que abarca al mundo y está vinculada a cada montaña y cada lugar de la tierra. Pero también está conectada a la piedra o roca esmeralda que está en la parte superior de la montaña principal o sobre la cual se apoya – el *axis mundi* que es el pilar fijo y central alrededor del cual gira el mundo.[20] Como observó Mircea Eliade:

> "Cada Microcosmos, cada región habitada, cuenta con un Centro; es decir, un lugar que es sagrado por encima de todo".[21]

Al describir la creación de este mundo (*al-dunyā*) en su '*Uqlat al-mustawfiz*, Ibn 'Arabī dice que Dios mandó un ángel para colocar una roca en el centro de la tierra. El ángel entonces giró la esfera de la

17 Suhrawardī (al-Maqtūl), m. 1191.

18 Sohravardi, *El Relato del Arcángel Purpurado*, *trad. Mehdi Flores; L'Archange Empourpré*: *Quinze Traités et Récits Mystiques*, trad. Henry Corbin, p. 229. El Arcángel Púrpura, que también se llama el Joven y el Sabio, es identificado como Gabriel, el Ángel del Espíritu Santo / Inteligencia Activa. Véase pp. 202-3 y p. 215 n. 9.

19 Ibid. Abreviado de *Traité* VI, pp. 201-213.

20 Véase Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, SUNY: Albania, 2005, pp. 137-140, y Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, p. 74.

21 Mircea Eliade (trad. Philip Mairet), "Simbolismo del Centro" en *Imágenes y Símbolos,* 1999, Taurus Ediciones; "Symbolism of the Centre" in *Images and Symbols*, Princeton, 1991, p. 39.

tierra, en virtud de lo cual "lo que rodea el centro es una inmensa roca esférica. Y en el centro de la roca el ángel colocó un animal con una hoja verde en su boca".[22] La hoja verde en la boca del animal simboliza la renovación constante de la vida en el conocimiento divino.

Annemarie Schimmel plantea una pregunta sobre este asunto en su libro *Descifrando los signos de Dios*. Escribe:

> "Nos enfrentamos a un dilema. Dios siempre se describe como *lā makān*, 'sin lugar', o es situado en *Na-koja-abad*, 'allá donde no hay dónde'; y, sin embargo, el Corán lo describe como aquel que 'está en posición vertical en el Trono' (Sura 7:54, 13: 2. *et al.*), y afirma que su Trono 'abarca todo el universo' (Sura 2: 255). Su Trono está más allá de los Cielos y de la Tierra y lo que hay en ellos y, sin embargo, Dios, que se acerca más a la humanidad que la vena yugular (Sura 50:16), habita en el santuario interior del corazón humano."[23]

Luego menciona un dicho del Profeta Muhammad que, hablando de su propia ascensión al cielo, exhortó a sus compañeros diciendo:

> "No me prefiráis a mí antes que a Yunus Ibn Matta (es decir, Jonás, de Jonás y la ballena), ya que mi viaje es en la altura y su viaje es en las profundidades."[24]

Annemarie Schimmel comenta aquí que hay dos formas de llegar a la Divinidad:

> "El viaje hacia arriba hacia el Monte Qāf y más allá, y el viaje en el océano de la propia alma".[25]

De hecho, la Divinidad Compasiva se establece en el Trono y, al mismo tiempo, Él está con nosotros dondequiera que estemos[26], ya que el corazón es el Trono sobre el que se asienta el Compasivo. Ibn ʿArabī dice:

> "El corazón es Su Trono y no está restringido a ningún atributo específico. Por el contrario, reúne todos los nombres y atributos divinos, al igual que el Compasivo posee todos los nombres más bellos".[27]

22 Akkach, *Cosmology*, p. 137.

23 Annemarie Schimmel, *Descifrando los signos de Dios,* 1994*; Deciphering the signs of God*, SUNY, Albania, 1994, p. 66

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Véase C. 57:4.

27 C. 17:110. Véase también *Fut.* III.129 y Chittick, *Sufi Path*, p. 107. *Fut.* IV.76.31.

De esta manera, el corazón de la persona que ha tomado conciencia de su humanidad perfecta lo abarca todo. No está limitado por ningún atributo particular, ni atado a ninguna creencia fija, ni confinado por cualquier posición o ubicación fija. Como dice Ibn ʿArabī:

> "La distinción más universal es que una persona no esté limitada por ninguna posición (*maqām*) que lo distinga".[28]

Ibn ʿArabī conecta la ausencia de fijación espacial con esta falta de fijeza de la creencia relativa a la Realidad. A menudo se refiere al versículo coránico: "De Dios son el Oriente y el Occidente. Dondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios. Dios es Omnímodo y Omnisciente".[29] En *Fuṣūṣ al-ḥikam* escribe:

> "Ten cuidado de no atarte a ninguna creencia particular (al tiempo que niegas todas las demás), porque perderás un bien inmenso. Más aún: perderás la ciencia de la Verdad tal cual es. Que tu alma sea la sustancia de las formas de todas las creencias, porque Dios Altísimo es demasiado grande y demasiado inmenso para estar encerrado en una creencia con exclusión de las otras. Él [Dios] ha dicho: *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios*, sin mencionar una dirección como superior a otra".[30]

Al igual que la montaña de Moisés (Monte Sinaí) que se convirtió en polvo al manifestarse el Verdadero, "cuando lo temporal se une con lo eterno, no queda rastro de él"[31]. Ibn ʿArabī comenta asimismo: "¿Cómo podría un corazón que contiene lo eterno percibir el acontecer accidental de la existencia?"[32] Así como la altura extrema del Trono es un ejemplo de la altura del lugar (*makān*), Ibn ʿArabī propone que la altura del rango (*makāna*) está ejemplificada en Su palabra "Todo es aniquilado excepto su Faz, y todo vuelve a Él".[33]

A pesar de la altura de este rango y de la escasa probabilidad de que alguien que no haya sido objeto de una educación espiritual intensiva pueda llegar a ella, esto se presenta como un ejemplo útil para toda la humanidad. Sin dejar de reconocer nuestras limitaciones reales, sigue siendo útil para aspirar a un nivel de desarrollo humano más amplio que el actual.

28 *Fut*. IV.76.31. Véase también Chittick, *Sufi Path*, p. 377 y Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, University of Chicago Press; Chicago, 1994, p. 104.

29 C. 2:115.

30 *Fuṣūṣ*, ʿAfīfī, p. 113. Cf. Ibn ʿArabī, *Los Engarces de las Sabidurías*, trad. Andrés Guijarro, Madrid, EDAF, 2008, p. 111.

31 Un dicho de Ǧunayd, m. 910. *Fuṣūṣ*, ʿAfīfī, p. 120. Cf. *Engarces*, pp. 120-121.

32 Cf. *Engarces*, p. 121. Véase también *Engarces*, p. 74.

33 C. 28:88. Cf. *Engarces*, p. 56.

Dios, que no está determinado por nada, se ha calificado a sí mismo con la compasión y por su respuesta a las solicitudes de los que lo invocan. Con nuestras peticiones, ya sean habladas o silenciosas, pero expresadas por nuestro estado, determinamos constantemente la Realidad. Ibn ʿArabī sugiere que en lugar de condicionar a Dios con nuestra propia comprensión, deberíamos permitir que Su sabiduría superior prevalezca. Hace falta que nos vaciemos de nosotros mismos y permitamos que nuestro corazón esté disponible para Él como un lugar de manifestación ilimitada. Este es el lugar donde no hay lugar. Ni contiene lo ilimitado, ni tampoco no lo contiene. Como Ibn ʿArabī escribe:

> "El Dios de creencias adquiere límites: éste es el Dios que el corazón del siervo puede contener. Pero el Dios ilimitado no puede ser contenido por nada, porque Él es lo mismo que las cosas y es igual a Él mismo. No dices de algo que se contiene a sí mismo, ni que no se contiene. Entiéndelo pues".[34]

En conclusión: Como Ibn ʿArabī, tenemos que ser conscientes de que Dios es a la vez trascendente e inmanente, tanto más allá de nosotros como con nosotros. Inevitablemente el viaje continúa: el objetivo es llegar a darse cuenta de que ya existe una unidad con Dios, según pone de manifiesto el versículo coránico: "Les mostraremos nuestras señales en los horizontes y en ellos mismos, hasta que vean claramente que es la Realidad".[35] Sin embargo, Ibn ʿArabī señala que incluso los signos están limitados, ya que tanto la condición de absoluto como la limitación establecen una distinción. "El conocimiento que tienen los Conocedores de Dios el Altísimo", escribe en relación con este versículo del Corán, "no consiste en que vean los signos exteriores e interiores, ya que estos indican o bien lo limitado en lo absoluto o bien lo absoluto en lo limitado, sino en que los Conocedores (de Dios) lo vean presente en todo".[36]

Finalmente, en cuanto al *Libro Negro* y su epígrafe, el estudioso Ian Almond comenta que refleja el "desencanto final sobre la idea de que haya un secreto en algún lugar con el poder mágico de transformar nuestras vidas, un Monte Qāf que llenará nuestras vidas de felicidad cuando finalmente lo alcancemos..."[37]. La pérdida de misterio y la pérdida de sentido, en consecuencia, conduce a un vacío y un anhelo nostálgico de una época de certeza en la que se sabía que "si los signos estuvieran en todas partes, si residieran en todo, entonces el misterio también estaría en todas partes y residiría en todo".[38] El libro de Orhan Pamuk hace que el lector se cuestione los signos, se cuestione la existencia incluso del Monte Qāf *metafísico*, la existencia de un centro secreto y el significado de todo.

34 *Fuṣūṣ*, ʿAfīfī, p. 226; *Engarces*, p. 283.

35 C. 41:53.

36 *Fut.* IV.28.29. Véase mi traducción en el capítulo *Freedom from Stations / La liberación de las estaciones*, que aparecerá próximamente.

37 Ian Almond, capítulo titulado "Islam and Melancholy" en *Orhan Pamuk*, *The New Orientalists*, I.B. Taurus: Londres, 2007, p. 121.

38 *The Black Book*, p. 300. Véase también p. 261.

Los escritos de Ibn ʿArabī también desafían nuestras creencias e ideologías, pero no nos dejan sumidos en el sin sentido debido a la certeza que tiene Ibn ʿArabī del amor y la compasión que impregna toda la existencia. Porque es el amor ilimitado e incondicional el que transforma el sin sentido en sentido, y eso es lo que buscamos en nosotros mismos. Entonces, lo que percibimos interior o exteriormente no son signos que apuntan a otra cosa o a otro sitio, porque no hay otra cosa u otro sitio. Cuando se ha subido la montaña y ésta se ha convertido en polvo, cuando se sabe que de hecho no hay, ni nunca ha habido, dicha montaña, entonces la presencia del amor total, que está en todas partes y en ninguna parte, puede aparecer libremente, ya sea en la modalidad de la gloria o en la modalidad de la belleza.

Me gustaría terminar con un pasaje de Ibn ʿArabī en el cual el joven misterioso, el *fatā*, le dice:

> "Oh tú que buscas el camino que conduce al secreto, vuelve de nuevo, ya que es en ti mismo donde todo el secreto se encuentra.[39]

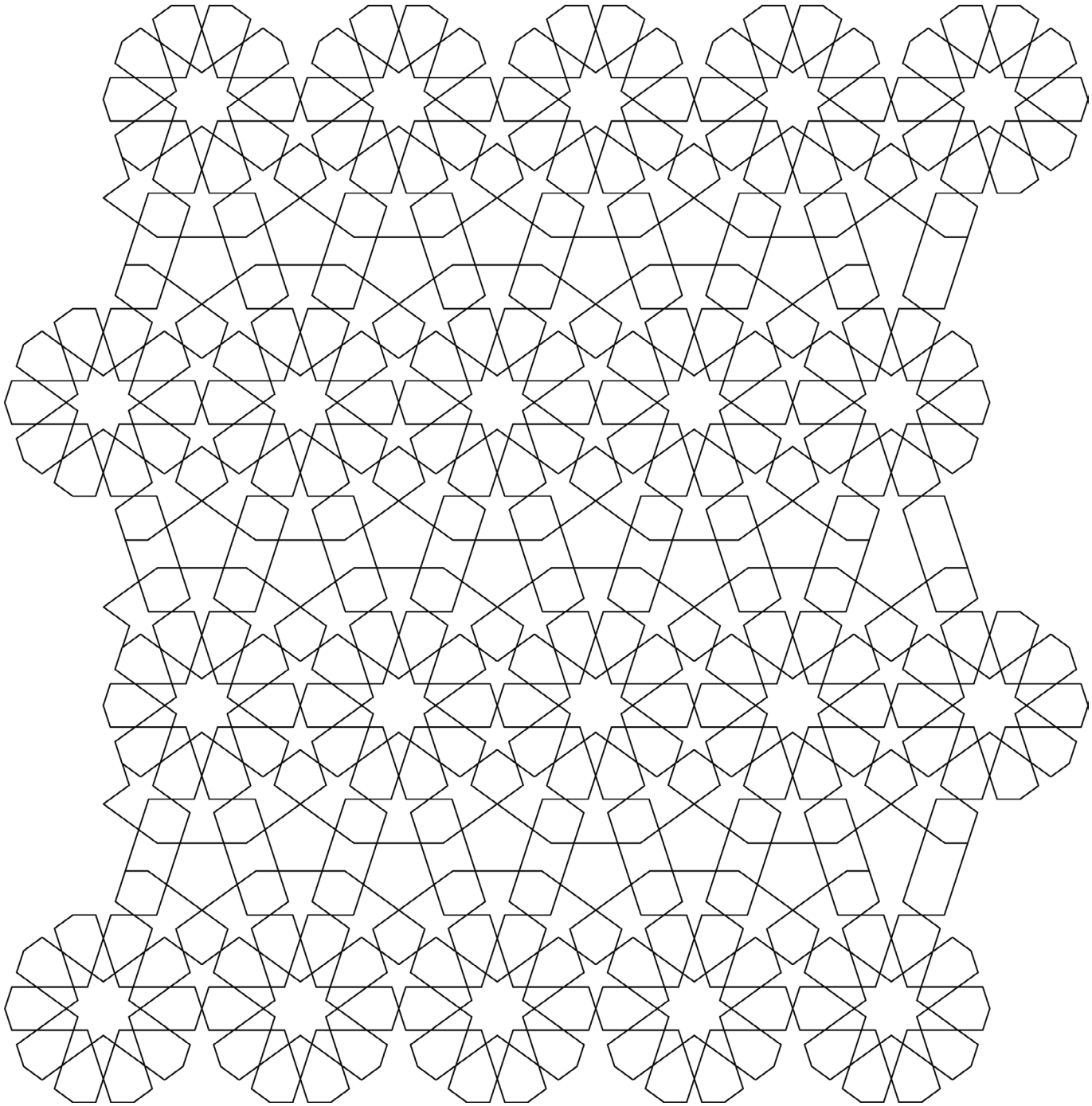
Traducción de Fátima Castañón.

39 Ibn ʿArabī, *Rasāʾil: Kitāb al-Isrāʾ*, Dār Ṣādir: Beirut, 1997, p. 173.

EL SIMBOLISMO DE LAS LETRAS Y DEL LENGUAJE SEGÚN IBN ʻARABĪ

Pierre Lory (La Sorbona)

Recibido el 20/03/2016. Aceptado el 18/06/2016.



El título de este texto podría parecer bastante ambicioso a los lectores familiarizados con el pensamiento de Ibn al-ʿArabī. La concepción del lenguaje y la ciencia mística de las letras, que es su corolario, son en efecto una de las partes centrales de la obra del Maestro Máximo (al-Šayḫ al-Akbar), y a la vez la más sintética y abstrusa. Este tema requeriría de hecho varios volúmenes de análisis. Mi propósito no es pues tratar este inmenso tema de manera exhaustiva, sino simplemente exponer algunos aspectos y también aportar algunas modestas aclaraciones. Antes que nada, examinaré la cuestión del lenguaje en su relación con los orígenes, después con relación a la revelación (coránica) y, finalmente, con respecto a la función espiritual del hombre.

La visión del origen del mundo que se desprende de los escritos de Ibn al-ʿArabī está estrechamente vinculada a su concepción del lenguaje. El acto de creación para Dios no es distinto de su acto de palabra: una solidaridad orgánica une estos dos modos de ser. Dios instaura en el ser una multitud indefinida de creaturas por medio de una palabra, y estas creaturas se vuelven vocablos del inmenso discurso divino que es el universo. Se trata en este caso de una ontología en el sentido más estricto, ya que el *ser* se identifica con el *logos* según expresión de Henry Corbin[1]. Recordemos brevemente los principales términos de la cosmogonía akbarí.

LA LETRA DE LOS ORÍGENES

No me entretendré en este tema que es muy conocido y que ha sido analizado y expuesto en detalles en obras de síntesis (especialmente, W. Chittick, 1989, pp. 33 y ss.). Recordemos que, según Ibn al-ʿArabī, la esencia divina Una, Solitaria e Impenetrable crea los seres a partir de la nube (ʿamāʾ). En este nivel, los seres solo existen en el estado de puros posibles, como simples pensamientos en el espíritu de Dios, en el estado de "esencias permanentes" (*aʿyān ṯābita*). ¿Qué es lo que hará salir fuera de esta nube los seres desde este estado de posibilidad hasta el ser manifestado? Es la palabra divina llamando las cosas al ser. La instancia organizadora de los seres manifestados es designada por Ibn al-ʿArabī como los "Nombres divinos". Por "Nombres", no hay que entender aquí los términos precisos en el lenguaje humano (por ejemplo: "Misericordioso" o "Todopoderoso") que leemos o pronunciamos. Estos son más bien "los nombre de estos nombres" (*asmāʾ al-asmāʾ*), las diversas modalidades gracias a los cuales Dios impulsa y organiza el ser en el universo. Estos Nombres aportan a la vez la energía necesaria para la salida al ser, y la estructura general imponiendo orden y armonía a los seres entre sí[2].

Individualmente, el nombre de cada ser corresponde a la intención divina que le hizo existir, a la relación que une la Esencia a cada existencia concreta particular. Ibn al-ʿArabī considera al Nombre como Padre, y a la esencia permanente como "madre" de cada ser[3].

1 Véase P. Lory, *La science des lettres en Islam*, p. 56.

2 *FM III,* 441.

3 *FM I,* 138 ss.

Este Nombre es la raíz de su acto de ser particular, su "Señor" al que tendrá que servir y seguir en el transcurso de su itinerario terrenal. Su destino particular consiste en realizar de esta forma las virtualidades contenidas en su esencia. "A toda realidad en este mundo corresponde un Nombre a que le es propio y que es su Señor[4]". Este punto es esencial, según señala William Chittick:

> "It must be concluded (…) that the divine names are the single most important concept to be found in Ibn al-ʿArabī's works. Everything, divine or cosmic, is related back to them. Neither the Divine Essence nor the most insignificant creature in the cosmos can be understood without reference to them"[5].

Cada ser en su acontecer constituye una letra en la composición del gran discurso cósmico. El pasaje de la letra como entidad virtual a aquella producida en los mundos manifestados tiene lugar bajo la acción de la rotación de las esferas[6]. Está explícitamente puesto en correspondencia con un proceso de emisión de la palabra, y esta "fonación divina" no es aquí una simple expresión alegórica. Hay homología constante entre creación divina y palabra humana. Dios crea por medio de un "soplo divino" llamado "hálito de misericordia" –*nafas al-Raḥmān*– que sostiene continuamente la existencia del universo. Es esta expiración la que hace posible la "articulación" de las palabras divinas: "Las esencias de las palabras divina, que son veinte ocho (= número de las letras del alfabeto árabe) y están dotadas de aspectos múltiples, del Soplo de Misericordia, que es la Nube donde nuestro Señor se alzaba en el momento en el que creó el mundo. La Nube es homóloga al soplo humano, y la manifestación del mundo en el vacío en los diversos grados del ser es semejante al hálito humano que surge del corazón, difundiéndose a través de la boca y produciendo letras a su paso por los puntos de articulación. Las letras se asemejan a la manifestación del mundo a partir de la Nube que es el hálito de Dios Verdadero y Misericordioso propagándose en los grados determinados de una extensión virtual, no física, es decir del vacío que la creación viene a llenar[7]". Esta homología entre creación y palabra es dinámica, ya que la creación es transitoria y no permanente, a la manera de un discurso que desarrolla frase por frase.

Desde esta perspectiva, entendemos mejor el desarrollo sobre las letras expuesto por Ibn al-ʿArabī especialmente en el segundo capítulo de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, muy claramente presentado y parcialmente traducido por Denis Gril en el volumen *Les Illuminations de La Mecque*. El "Maestro Máximo" nos proporciona allí una profusión de tablas de correspondencias entre las letras y los niveles de existencia y de acción del cosmos que no siempre coinciden los unos con los otros. El lenguaje desempeña ahí la función de una suerte de álgebra cósmica. "La ciencia de las letras podría así definirse como una metalingüística y una metafísica enunciando los principios de la ciencia del

4 *FM I,* 99.

5 W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 1989, 10.

6 *FM (al-Futūḥāt al-makkiyya) I,* 52; M. Chodkiewicz et al., *Illuminations de La Mecque,* pp. 387, 439 y ss.

7 *FM II,* 395.

lenguaje y del mundo físico", según escribe D. Gril[8]. Las mismas letras pueden ser empleadas para ilustrar procesos completamente distintos – de la misma forma que las cifras pueden aparecer en operaciones indefinidamente variadas. No existe una "ciencia de las letras" en un sentido en el que las letras serían el objeto de un saber específico; son las letras las que gracias a sus cargas semánticas y simbólicas dan acceso a una multiplicidad de saberes esotéricos. En efecto, "cada nombre tiene dos formas. Una de ellas nos es propio y procede de nuestros soplos y de las letras que juntamos: es por medio de (estos Nombres) que lo invocamos**,** son los nombres de los nombres divinos los cuales revisten como mantos. Por la forma de estos nombres, nos damos cuenta de los Nombres divinos. Las formas de éstos últimos se encuentran junto al Muy Misericordioso en tanto que es hablante y dotado de palabra. Tras estas formas, existen sentidos (*maʿānī*) que son como espíritus para ellas. Las formas de estos Nombres divinos por medio de los cuales Dios se designa a sí mismo en su discurso (= el Corán) tienen su existencia en el Hálito del Todo Misericordioso"[9].

Dicho esto, ¿qué podríamos hacer nosotros con estos planteamientos doctrinales? ¿En qué sentido podrían aportar claves a los creyentes para ayudarles en su crecimiento espiritual y su comprensión de su propio destino? Una primera respuesta ha de buscarse en la parte del verbo divino que es accesible al hombre – la palabra coránica.

APLICACIONES A LA EXÉGESIS

¿Cómo operar la unión entre el discurso divino cósmico y la palabra coránica? Ibn al-ʿArabī nos aporta, mediante alusiones (*išārāt*) un cierto número de ejemplos de esta ciencia mística de las letras. Una "metafísica de la gramática" esta esbozada en la segunda sección del segundo capítulo de *Futūḥāt*[10]. A lo largo del capítulo 198, meditaciones sobre la emisión de las dos letras *hāʾ* y *wāw* se exponen ampliamente[11]. Ibn al-ʿArabī nos proporciona igualmente algunos comentarios a continuación sobre el valor esotérico de ciertas letras. Así, por ejemplo, sobre las "letras aisladas"; o, la relación entre las letras *alif* y *lām*[12].

Así pues, si las especulaciones sobre la significación espiritual de las letras son tan significativas en las escrituras de Ibn al-ʿArabī, hasta el punto de que aparecen como una gran introducción en las *Iluminaciones de La Meca*, es porque desempeñan una función operativa en el proceso de transformación espiritual que es, en definitiva, el objeto final de toda la obra del Šayḫ al-Akbar –y no son una simple elaboración doctrinal especulativa. Cada ser humano es, ontológicamente, un verbo divino; en este sentido, la develación del sentido esotérico de un término, de una aleya coránica, puede conducir al

8 *Illuminations,* 410.

9 *FM II* , 396-397.

10 *FM I* , 84 ss.*; Illuminations,* 402 ss.

11 *FM II* , 390*; Illuminations*, 408 ss., 481.

12 *FM I,* 51 ss.*; Illuminations,* 393-8*;* y *FM I,* 75-77*; Illuminations,* 475-480.

sufí a comprender un aspecto de su propia dimensión esotérica. Esto es particularmente verdadero en lo que concierne al texto coránico. El Corán, como verbo divino integrador que contiene potencialmente toda la Sabiduría universal, es el homólogo del ser humano. El hombre es, en efecto, un microcosmo que contiene en sí mismo el conjunto de las formas manifestadas en el universo. Dios creó el conjunto de lo que existe según una forma perfecta, total, el primer ser existenciado llamado en ocasiones "Realidad Muhammadí" o "Hombre Universal". Se constata así que el Corán y el Hombre Universal designan en definitiva la misma sabiduría divina totalizadora. "El Hombre total según la realidad esencial es el Corán incomparable revelado desde la presencia de sí mismo hacia la Presencia de su Existenciador (…). En el cielo más cercano, se tornó "distinción" (*furqān*) y descendió bajo formas fragmentadas, según las realidades divinas, porque su autoridad se ejerce de diversas maneras, y debido al cual el Hombre se fragmenta igualmente (…). El Corán descendido es la verdad, según Dios lo denominó. Toda verdad inmediata conlleva una verdad última, y la verdad definitiva del Corán, es el Hombre, escribió Ibn al-ʿArabī[13].

Ya que la estructura humana es homóloga a la del verbo de Dios, el objetivo del sufí será conformarse en la medida de lo posible a este verbo divino. Se le invita a tornarse Corán y volviéndose palabra divina, se conforma igualmente a la figura del Hombre perfecto, realizando así su propia perfección individual, el Nombre que le es propio. Se entiende de ello que la ciencia esotérica del Corán, y en particular la de las letras que lo componen, no es un asunto de simple especulación deductiva o inductivo[14]: implica al gnóstico en su propio proceso de transformación personal. Esta concepción de la realidad humano-verbal del individuo explica la el énfasis otorgado por la espiritualidad islámica a todos los ritos que incluyen la recitación ritual de la palabra (recitación del Corán, [formas diversas del *ḏikr*[15]]). Permite también entender la distancia tomada respecto a la magia literal, cuya eficacia reconocía Ibn al-ʿArabī, previniendo sin embargo de los peligros que podría implicar. Esta concepción se abre también a una verdadera filosofía del ser humano como sujeto parlante.

Porque la recitación del Corán no es la única exégesis abierta a los creyentes. Si el lenguaje nos constituye, nos organiza y nos atraviesa, nosotros podemos igualmente leer y experimentar la verdad que se expresa a cada instante en nuestra propia persona. Y nuestro propio lenguaje humano puede entonces traducir en verdad lo que somos. Pero esta traducción no podrá en modo alguno formularse por el lenguaje usual, profano, adecuado solamente para describir la dimensión terrestre, pero no la dimensión "vertical" presente en cada ser. Ésta pasará necesariamente por el medio de metáforas, de poesía y más generalmente, en forma de paradojas. Son estas paradojas inspiradas que los sufíes de los primeros siglos designaban con el término *šaṭḥ*[16]. Se entendía que estos *šaṭḥ-s* eran proferidos por ser preferidos en estado de éxtasis, en un momento en que el místico había perdido el control de su

13 *Isfār,* 1994, 22-23.

14 *FM I,* 57.

15 Acción de Mencionar a Dios como un acto de adoración.

16 Término que pertenece al sufismo y que se refiere a un estado extático en una danza espiritual.

propio discurso, lo cual excusaba la desmesura de su propósito. Pero entre cientos de estas palabras que la tradición sufí nos ha transmitido, la mayoría han sido visiblemente pronunciados de manera deliberada y se inscriben con claridad en el marco de una enseñanza espiritual. Abū Yazīd, citado en el *Kītāb al-Lumaʿ* de Abū Naṣr al-Sarrāǧ, afirma: "Una vez, Dios me arrebató, me llevó ante él y me dijo: ¡O Abū Yazīd, mis creaturas querrían verte! Yo dije: Embelléceme con tu unicidad (*waḥdāniyya*), revísteme de tu yoidad (*anāniyya*), elévame hasta tu unitud (*aḥadiyya*), con el fin de que tus creaturas digan cuando me vean: ¡nosotros te vemos! Y que sea a Ti (a quien ellos ven), ¡y que yo no esté!" O en otro dicho: "Al comienzo de mi viaje hacia su unicidad, me volví un pájaro cuyo cuerpo estaba hecho de unidad y cuyas dos alas estaban hechas de perpetuidad (*daymūma*). No paré de volar durante diez años en el aire de la cualidad (*kayfiyya*) para llegar a un aire parecido cien millones de veces. Continué volando sin parar hasta que logré acceder a la explanada de la pre-eternidad; donde vi el árbol de la unidad [Sarrāǧ: "Después describió su tierra, su base, sus ramajes y sus frutas, y dijo]: consideré entonces (esto) y supe que todo ello es un engaño"[17]. El lector se da cuenta aquí de que Abū Yazīd traduce una experiencia indecible en el lenguaje usual y da lugar a un nuevo manejo de este lenguaje, de esencia poética y formulación paradoxal, cuya audacia nos evoca por momentos la inmediatez de los koans del budismo zen.

Con respecto a esta cuestión de la paradoja y del *šaṭḥ*, Ibn ʿArabī es a la vez prudente y preciso. Denuncia los šaṭḥ-s con severidad, considerándolos como dislates del lenguaje, marcados por una ostentación censurable desde una óptica espiritual, que podrían confundir al común de los creyentes. Pero, por otra parte, él no los ve como palabras fundamentalmente falsas. Es el peligro social de una mala comprensión de la parte de los no sufíes lo que él denuncia. Él mismo comentará numerosos šaṭḥ-*s* de sus ilustres antecesores, integrando este fenómeno en su propia visión doctrinal. Así, a título de ejemplo, nos aporta un comentario copioso a la respuesta que dio Abū Yazīd Baṣṭāmī cuando se le preguntó cómo se encontraba cierta mañana: "Ni mañana ni noche; la mañana y la noche pertenecen a los que están caracterizados por ellas, ¡y yo no tengo cualidades que me caractericen!"[18] Redactó también explicaciones contextualizadas de los šaṭḥ-*s* "teopáticos" atribuidos a Abū Yazīd, como "¡yo soy Dios!" o "¡soy el Glorioso!"[19].

Más aún, él mismo utilizará la paradoja de una manera completamente paralela a sus antecesores que fueron Abū Yazīd, Ḥallāǧ o Šiblī. Entre los enunciados más frecuentes citemos los versos que aparecen en la introducción de *Futūḥāt*[20]:

> "El señor es verdad (*ḥaqq*) y el servidor es verdad * ¡plazca al cielo que yo sepa quien está sumiso a la obligación legal!

17 V. pp. 461-467.

18 *FM II,* 646 ss.

19 *FM I,* 272 y 618*; II,* 479; *IV,* 57 y 90.

20 *Al-Futūḥāt al-makkiyya,* la obra magna de Ibn al-ʿArabī.

> Si tú dices: es el servidor, el servidor esta sin vida *. Si tú dices: es el Señor, ¿de dónde le viene la obligación?"[21]
>
> Y este otro verso tan adaptado a nuestro propósito sobre la "logomorfosis" del hombre:
>
> "Soy el Corán y las siete redobladas; * el espíritu del espíritu, no el espíritu de los receptáculos.
>
> Mi corazón reside al lado de Aquel que yo conozco * y que contemplo, mientras os hablo"[22].

La postura de Ibn ʿArabī con respecto a los *šaṭḥ-s* es bastante diferente de la de otros sufíes más extáticos, como Abū Yazīd y Rūzbihān. Estos últimos mantienen la tensión entre el vocabulario normal del mundo mortal, y el lenguaje de quien ha percibido la eternidad y para quien el tiempo y el espacio han cambiado definitivamente. El *šaṭḥ* es para ellos la marca de una ruptura mental –salto o giro según las imágenes– que no cabe representarse. Ibn al-ʿArabī, sin embargo, busca integrar las dos dimensiones del lenguaje –terrestre y eternizado– en una estructura doctrinal y exegética fluida, matizada, sin fallos ni rupturas.

EL HOMBRE MEDIADOR

El hombre creyente y monoteísta se encuentra en una situación delicada: se le requiere hablar de Dios, usar palabras, expresiones, que derivan del mundo material y social, y que pueden parecer inadaptadas al objeto de la metafísica. Si Dios es inmaterial, más allá de todo cuerpo y concepto, ¿cómo hablar de Él y describirlo? La teología musulmana tendrá que combatir este problema del antropomorfismo del lenguaje. Por supuesto, el Corán aporta a los hombres palabras, Nombres ("el Misericordioso", "El que perdona", por ejemplo) que permiten hablar de Dios y hablarle en la liturgia. Pero, ¿se podría ir más allá y usar la totalidad de la lengua para mantener el lazo entre Dios y la creatura a la cual Él se dirige? Los hanbalíes lo niegan: el creyente puede reproducir el texto coránico, pero no puede añadir ninguna noción que no pertenezca al Corán, ni siquiera por derivación lingüística o analógica.

Con Ibn al-ʿArabī, ya lo hemos visto, no se deja encerrar en este tipo de aporías. Para él, el lenguaje no es unívoco y su uso no se limita a las posibilidades de la sintaxis o del diccionario; posee una dimensión vertical que se remonta hasta el origen de las cosas. Puede expresar la experiencia de lo divino con paradojas sin anular su coherencia, que remite a la harmonía misma de la creación. Permite al hombre nombrar las cosas conectándolas a los Nombres divinos que son sus raíces, en

21 *FM I,* 2.

22 *FM I,* 9.

resumen, desempeñan la función de mediador universal con que fue investido que Adam desde los orígenes (Corán 2: 31 – 33). Por medio de la meditación íntima sobre la dimensión esotérica de las letras, el sufí puede en efecto relacionar letras, poner letras y nombres a todas estas cosas que se asemejan al macrocosmos, y puede incluso, por medio de este arte, tener dominio sobre él. Se aplica así a entender las frases de este lenguaje universal que anima la creación, que lo traviesa así como a todos los seres del universo; de dónde la noción del "lenguaje de los pájaros", o bien, la de la comprensión del mineral[23]. La superioridad del lenguaje humano con respecto a los otros lenguajes del mundo es análoga a la superioridad del hombre sobre otras criaturas. Del mismo modo que el hombre es un microcosmo en el cual se refleja el universo, asimismo, el lenguaje humano aporta la clave de todo lo que puede decirse o murmurarse bajo los nueve cielos. En este nivel, el lenguaje humano se vuelve como un retorno hacia el origen del Verbo creador instaura y organiza el ser. Desde esta perspectiva, se entiende mejor la visión que Ibn ʿArabī relata de su unión nupcial con las letras del alfabeto: "Me encontraba de noche en Ramadán del año 597 h., cuando me vi (en sueño) uniéndome carnalmente con todas las estrellas del cielo sin excepción, todo ello con un inmenso placer. Cuando terminé, las letras me fueron presentadas y me uní a todas ellas, tanto separadamente como en composición"[24]. Unirse físicamente a las letras del alfabeto equivale a identificarse con el acto divino creador el mismo, a volverse uno de estos hombres perfectos cuya voluntad individual se vuelve una simple prolongación de la voluntad divina.

Como conclusión hemos evocado arriba la doctrina visionaria de Mugīra ibn Saʿīd sobre la palabra como cuerpo de Dios. La figura del "Maestro Máximo" Ibn ʿArabī presenta un total contraste con la de Mugīra. Este último era un inspirado de ámbito popular, de condición humilde[25], que se asoció a los movimientos de revuelta contra la opresión del califato de Damasco, y murió condenado de una violenta muerte. Ibn al-ʿArabī sin embargo, venía de una gran familia de letrados andalusíes de origen árabe. Nacido en 1165, cinco siglos después de Mugīra, vivió en una época donde la doctrina musulmana había, desde hacía mucho tiempo, alcanzado su madurez. Se benefició de una sólida educación tanto profana como espiritual, se encontró desde la adolescencia con grandes figuras del derecho y la mística en al-Andalus y el Magreb. Su obra y su luz personal le proporcionaron bastante rápido un gran prestigio y una larga reputación en el conjunto del mundo musulmán. Tras sus numerosos viajes en occidente musulmán y luego a partir de 1201, en oriente, donde se instaló definitivamente, fue acogido con gran consideración no solo en los ámbitos sufíes, sino también entre los aristócratas militares y los príncipes. Las pocas manifestaciones de hostilidad hacia él que tuvieron lugar fueron todas reducidas y sin continuidad alguna. No buscaba hacer un papel político o nada por el estilo, pero llegó a ser el maestro poco cuestionado de un principado espiritual que reunía en un solo corazón a miles de musulmanes fervientes. Uno de los aspectos más fundamentales de la

23 *Illuminations,* 52.

24 *Kītāb al-bāʾ,* 11.

25 Se refiere a la clase social y cultural de la familia de Mugīra.

elaboración doctrinal de Ibn al-ʿArabī reside en su obra metafísica. Busca en ello, con desarrollos que presentan desde múltiples perspectivas un pensamiento sumamente rico en matices, exponer la procesión de un mundo indefinidamente múltiple manifestado a partir de la Esencia divina, fuente indescriptible de todo, perfectamente una, más allá de cualquier numeración. No hay lugar aquí para evocar los términos de esta teodicea que Henry Corbin diferenciaba de una emanación "fuera" de Dios. Y para discernir en ella manifestaciones de intensidad y de complejidad crecientes "en el interior" de Él; nosotros preferimos aquí remitirá las principales obras que están consagradas a ello. Lo importante aquí es señalar que la primera manifestación de la Esencia divina, aquella que los filósofos llaman a menudo el Intelecto Universal, está identificada en Ibn al-ʿArabī con la forma humana primordial, la "Realidad muhammadí" (*ḥaqīqa muḥammadiyya*). Es esta Realidad muhammadí la que porta en ella las simientes de todos los seres, las "esencias inmutables" de todo lo que será. Que la constitución humana sea precisamente la forma de Dios, aquella que Dios concibió como resumen y modelo de todos los seres de la creación, es sugerido, observa Ibn ʿArabī, por un cierto número de tradiciones, como aquella que afirma que "Dios creó Adam según Su imagen". Esta forma sintética se encuentra manifestada en todo ser humano, pero en diversos grados de perfección. Es por supuesto más completa en el santo (*walī*) que en las personas ordinarias. El profeta Muhammad representa la perfección en acto de la forma más completa que haya conocido nunca la humanidad; es el Hombre Perfecto, el *insān kāmil*. Es en este sentido que el primer arquetipo de todos los seres se denomina Realidad muhammadí, y que un hadiz afirma: "yo era profeta cuando Adam aún estaba entre el agua y el barro".

Ahora bien, esta realidad primordial, este germen de todos los seres, está igualmente identificado con el Corán; no con el Corán materialmente presente en la tierra, sino con la "Madre del Libro", este arquetipo celestial guardado por los ángeles que contiene la ciencia del todo lo que es y será hasta el fin de los tiempos. Esto supone entonces que entre la estructura humana y la del Libro existe una completa homología. Ibn ʿArabī indica además explícitamente que el Hombre Perfecto y el Corán son "hermanos". Se apoya en varios hadices, como aquel en el que Muhammad manifiesta que ha recibido "la totalidad de las plabras" (*ǧawāmiʿ al-kalim*); o también sobre esta palabra de ʿĀ'iša atestiguando que "la naturaleza (de Muhammad) era el Corán".

Existe entonces necesariamente una relación muy estrecha que enlaza el cuerpo humano y el lenguaje; pero ello es por su puesto extremadamente complejo de expresar e incluso de concebir. Una clave importante puede sin embargo encontrarse a nuestro parecer, en el segundo capítulo de la obra maestra de Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Este texto a menudo desconcertante es una exposición de diversos temas de la ciencia simbólica de las letras del alfabeto árabe; las letras se presentan en él como cifras de diversas dimensiones de los mundos creados, de los cuales son a la vez el origen ontológico y la expresión simbólica más inmediata.

Una sección de este capítulo presenta las letras como una comunidad dotada de su jerarquía espiritual y de su Ley, pues las letras son ángeles jerárquicamente ordenados. El lazo real entre la forma

humana y la estructura del lenguaje aparece bajo una nueva luz cuando se considera en términos de angelología: el cuerpo de la Realidad muhammadí, así como el texto de la Madre del Libro, es un pleroma angélico que difunde su propia armonía hasta los grados inferiores de la existencia.

Al término de estas breves anotaciones, se constata las dimensiones propiamente cosméticas que toma la noción del "libro" en la metafísica sufí. Ahora bien, estaríamos equivocados si pensáramos que nos encontramos aquí en presencia de abstractas especulaciones, herencia de algunos místicos aislados. La práctica musulmana más humilde está toda impregnada de la conciencia de esta dimensión sagrada del Corán. Un ejemplo concreto sería éste: a la hora del rezo ritual realizado cinco veces al día, el fiel debe recitar varios versículos coránicos – la primera sura, la *Fātiḥa*, y luego otro fragmento a elegir. Este rezo ritual incluye varias condiciones sin las cuales no sería válido: condiciones higiénicas, de pureza ritual sobre todo. Los contactos impuros, sugieren varios hadices[26], alejar a los ángeles. Estos últimos están de hecho presentes durante la realización de esta liturgia personal del creyente; más aún, están misteriosamente asociados a ella, ya que su ausencia vaciaría el rito de su valor comunitario. Se entenderá mejor esta colaboración si vemos que no solo los ángeles rezan con las personas, sino que ellos mismos son las suras, los versículos, las letras mismas del texto coránico recitado por el orante. Recitar versículos es convocar por el hecho mismo la presencia de las entidades angélicas de cada palabra.

Asimismo, por la proclamación del texto sagrado, los devotos creyentes permiten la irrigación de este mundo terrestre por una constante y benéfica presencia angélica; con más razón en el caso de los sufíes comprometidos con la vía mística. Estos, por medio de sus prácticas y de su transparencia interior, viven una progresiva transmutación individual. Estos santos, de los cuales se afirma que "el Corán está ligado a su carne y a su sangre", según la expresión del místico egipcio Ḏū l-Nūn (siglo IX d. C.) se vuelven en cierto sentido Libro, es decir, se integran progresivamente a este pleroma angélico que constituye, como hemos visto, la naturaleza del Hombre Perfecto. Descubrimos aquí una visión del cuerpo, de su nobleza, de su necesidad en el proceso de transformación espiritual del hombre, que se sitúa en las antípodas de lo que propone la civilización actual en general. El organismo físico se vuelve como la matriz de una forma celeste, la manifestación del aspecto de un Corán oculto, el lugar donde manifiesta la sabiduría y la belleza divinas. Cabe recordar que a través de la experiencia de la danza un coreógrafo como M. Béjart ha descubierto la espiritualidad musulmana. Esta exaltación en la danza, que fue representada con un talento y una autenticidad sin igual por Ǧalāl al-Dīn Rūmī, ¿no es también uno de los grandes mensajes que el sufismo podría aportar al siglo XX? En un mundo marcado por la inquietud y la tristeza tanto en Occidente como en Oriente, ¿podría asimismo recordar la dicha más elemental de cualquier impulso místico, simplemente – la dicha del ser?

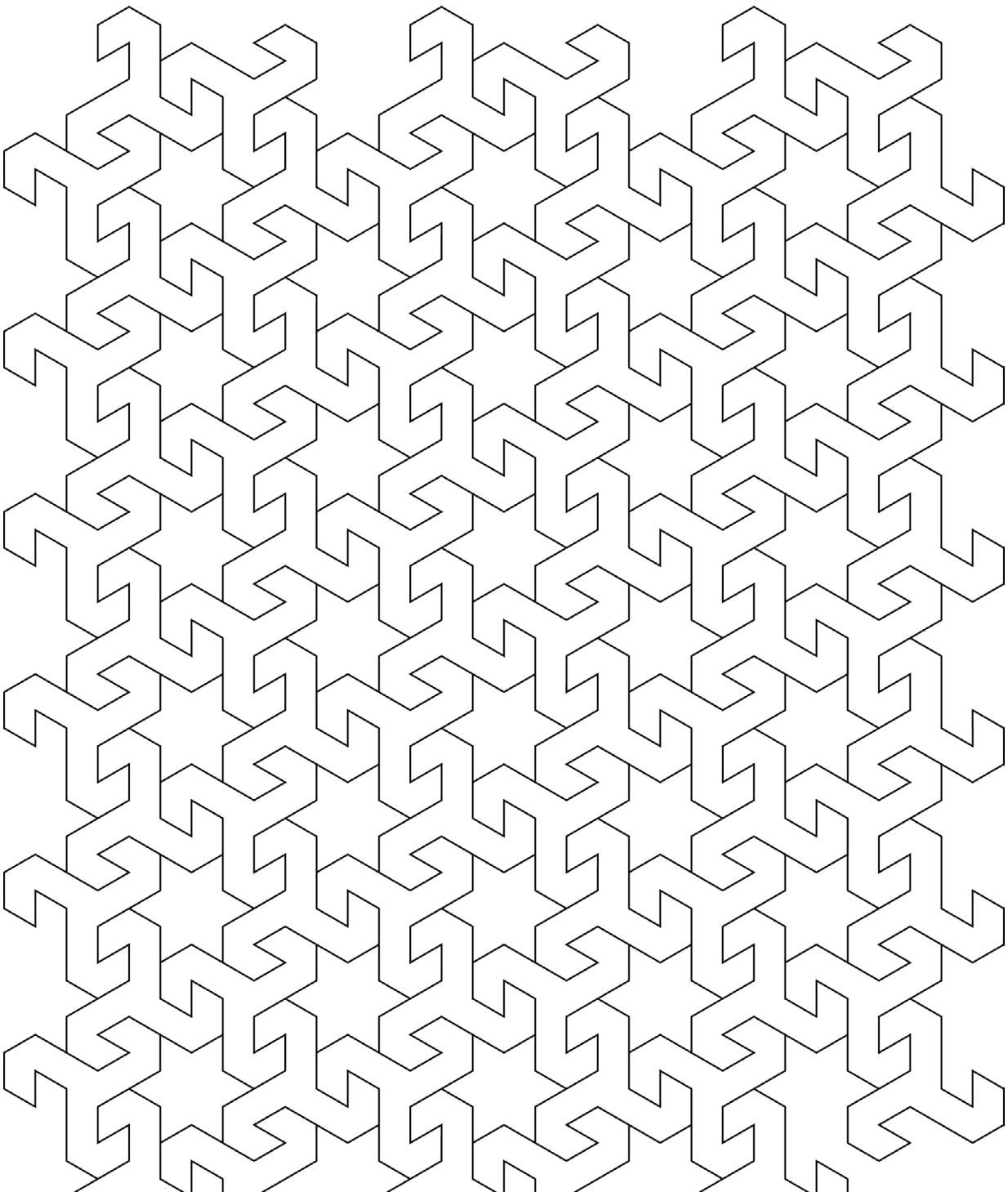
Traducción del francés de Imad Boussif.

26 Comunicaciones orales, dichos y conjunto de actos y palabras del profeta Muhammad.

IBN ʿARABĪ Y JUNG, ESPACIOS COMPARTIDOS DE REFLEXIÓN

Javier Lama Suárez

Recibido el 08/06/2016. Aceptado el 10/11/2016.



1.- INTRODUCCIÓN

Entre los lectores, estudiosos y especialistas de la obra de Jung son muchos los que al encontrarse con los contenidos y temáticas que ocuparon el pensamiento de Ibn ʿArabī no pueden evitar una sensación de sorpresa a causa de las múltiples afinidades, analogías y conexiones que comparten ambos autores.

Situado ante un escenario de estas características, el conocedor de la obra de Jung da en pensar en las eventuales influencias que el Šayḫ murciano haya podido ejercer sobre el psicólogo suizo, pero el caso es que no encontramos, a lo largo de toda la obra de Jung, una sola mención, ni directa ni indirecta, al pensamiento o a la obra de Ibn ʿArabī. Especular acerca de la posibilidad de un caso de ocultación de sus fuentes por parte de Jung no parece intelectualmente honesto cuando, por otra parte, no disponemos de ninguna prueba que lo atestigüe.

Existen, sin embargo, varios indicios que puedan dar a entender que, si efectivamente Jung no tuvo lecturas directas de la obra de Ibn ʿArabī, bien pudo haber llegado a un conocimiento bastante cabal de la misma a través de las numerosas intervenciones en las que Henry Corbin, amigo personal del suizo, dio a conocer la obra del murciano en el marco del Círculo Eranos.

No obstante lo anterior, todo estudio que se ocupe de la relación entre estos dos autores, sea bajo el epígrafe de influencias, paralelismos, coincidencias o de cualquier otro calificativo que pudiera adjudicársele, ha de ser extremadamente cuidadoso teniendo presente que el ámbito de sus respectivas obras es, en cada caso, específica y sustancialmente distinto uno del otro. Si la indagación junguiana se mueve en el área de la psicología, la de Ibn ʿArabī lo hace en el de la experiencia mística y dentro del marco religioso islámico.

Por más que la apertura mental de Jung le conduzca en más de una ocasión a las orillas de la experiencia numinosa y, por su lado, el talento natural del Šayḫ le acerque a la consideración de cuestiones de profundo calado psicológico, no debe ser olvidado en ningún momento el hecho de que cada cual opera en terreno diferente y con objetivos que no siempre tienen que ser coincidentes. Tal ocurre, por ejemplo, cuando ambos autores tratan el tema de los arquetipos (los nombres divinos de Ibn ʿArabī), cuya función explicativa, en uno y otro discurso, resultan difícilmente comparables en la medida en que, si para el suizo estos arquetipos describen elementos fundamentales de la arquitectura y de la dinámica de la psique humana, para el Šayḫ expresan los distintos modos en los que se manifiesta, se epifaniza, lo divino en el mundo. Aunque también tienen una profunda relación si se tiene en cuenta hasta qué punto el nombre de Dios que cada sujeto, representa (realiza, actualiza) a modo de arquetipo, también puede tener un reflejo en la propia estructura psicológica.

2.- AUTOCONOCIMIENTO, INDIVIDUACIÓN Y TEOFANÍA

Iniciamos el recorrido por los espacios comunes de nuestros autores con el análisis de sus respectivas reflexiones acerca de la necesidad de conocerse a sí mismo y la función que cumple tal autoconocimiento en el seno de cada uno de sus discursos.

En el marco de su propuesta para un desarrollo psicológico completo, Jung entiende la individuación como un proceso en el que el sujeto se va haciendo capaz de asumir los contenidos de los arquetipos que habitan su psique, así como el dinamismo y las leyes que rigen su funcionamiento, de forma que con ello se haga posible la auto-observancia de los propios procesos psicológicos internos y, de esta manera, poder atender y analizar la propia conducta, integrando los elementos conscientes con los procedentes del inconsciente en una totalidad armónica y equilibrada.

En el proceso descrito en el párrafo anterior, el descubrimiento del arquetipo del Sí-mismo cumple un papel esencial, entendido como arquetipo que ocupa el verdadero centro del psiquismo humano al que, además, Jung concederá un valor trascendente en la medida en que lo postula como el *locus* en que Dios se manifiesta (se epifaniza) en el hombre.

Escribe a este propósito Henry Corbin:

> "Lo que descubren e indican los símbolos centrales del proceso de individuación es el "Sí-Mismo", o dicho de otra manera, esa totalidad del ser humano que está constituida, de una parte, por eso de lo cual él es consciente y, de otra parte, por los contenidos del No-consciente que trascienden la conciencia. […] No es, rigurosamente hablando, con el Inconsciente puro y simple con lo que coincide la imagen de Dios, sino con uno de sus contenidos particulares, a saber, con el arquetipo del Sí-Mismo. […] …aquel que «realizara» esta individuación y tomado conciencia del fondo rigurosamente propio e intrasmisible donde se enraízan su imagen y su idea de la divinidad, «realizará», en fin, la verdad de esas simples palabras tan frecuentemente emitidas con una ligereza irrisoria: «Dios mío»." (H. Corbin, «La Sophie éternelle», *REVUE DE CULTURE EUROPEENNE,* nº 5, 1953, p. 36. Traducción al español de Javier Lama).

El cumplimiento de este proceso de individuación culmina con "la realización de aquello que el sujeto es" en el sentido que Aristóteles concede al concepto *entelequia*, como proceso en el que se actualizan las potencialidades del individuo, o también en el sentido del mandato de Píndaro, "llegar a ser lo que se es".

Pero, ¿no es también el autoconocimiento en Ibn ʿArabī, la forma de identificar el centro mismo de nuestro ser, el nombre divino que cada cual viene a actualizar?

> "… Lejos de poder ser abolida, la singularidad de este lazo es tan valiosa que a él se refiere el versículo coránico por excelencia de la escatología individual: «¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha y aceptada!» (89/27). Satisfacción recíproca cuyo sentido ya hemos comprobado: el Señor al que el alma debe regresar es su Señor, aquel cuyo Nombre lleva y al que invoca, habiéndole distinguido de los demás, pues se reconoció en la imagen que llevaba de él, así como él se conoció en ella. Como observan nuestros textos, le es dada orden de regresar no a Dios en general, Allah, que es el Todo, sino a su Señor propio, manifestado en ella, aquel al que ella respondió: *Labbayka*, «¡Aquí estoy!» «Entra en mi paraíso» (89/29), ese Paraíso que no es otro que Tú, es decir, la forma divina oculta en tu ser, la secreta imagen primordial en la que él se conoce en ti y por ti, aquella que debes contemplar para comprender que «quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor». … Para el alma, la auténtica sabiduría mística (*maʿrifa*) es conocerse a sí misma como teofanía, forma propia en la que se epifanizan los Atributos divinos que le serian incognoscibles si no fuera en ella misma donde los descubriera y percibiera. (H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Flammarion, 2ª ed., p. 107, París, 1977).

> "… conocer su propia identidad eterna, su propia esencia arquetípica, es para un ser terrestre conocer su «Ángel», es decir, su individualidad eterna tal cual resulta de la revelación del Ser Divino que ahí se revela a sí mismo. «Retornar a su Señor» es realizar la pareja eterna del fiel y su Señor, el cual no es la Esencia divina en su generalidad, sino su individuación en uno concreto de sus Nombres" (Idem, p. 162).

El proverbio sufí en el que se afirma que "quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor", encaja con toda fluidez en la lógica del discurso junguiano según el cual la experiencia de lo divino en el hombre tiene lugar a modo de revelación intramundana y encarnada. Para Jung, el espacio de esa revelación es el Sí-mismo en tanto que arquetipo en el que se manifiesta la "voz interior" como muestra de la presencia de un "otro" en nosotros mismos.

3.- LA FUNCIÓN DE LA IMAGINACIÓN

Con objeto de favorecer el acceso a la conciencia de los contenidos ocultos en el inconsciente, Jung concibió una técnica de carácter terapéutico a la que denominó "imaginación activa". Conviene advertir que el ejercicio de tal técnica no trata de librar la imaginación al mero uso de la fantasía, ni de ensueños fantasiosos donde pudiera tener cumplimiento la realización virtual de nuestros deseos y esperanzas más egoicos. Se trata, más bien, de crear las condiciones psíquicas para provocar la

aparición en la conciencia de imágenes que, proviniendo del inconsciente en forma de figuras o símbolos, nos pongan en contacto con las capas más profundas de nuestra psique. Jung aconseja detenerse en la observación del flujo de imágenes que pueda producirse, sin interactuar directamente con ellas. Se trata de mantener la atención desde un estado de ensoñación consciente parecida a la que se establece en el "soñar despierto", algo con lo que pueden encontrarse familiarizados quienes practican de forma habitual determinados tipos de meditación. Durante la observación del flujo de imágenes, el sujeto deberá mantenerse al margen de todo discurso racional que tienda a ridiculizar o a devaluar el ejercicio que se está llevando a cabo. Cuando el flujo de imágenes adquiere la forma de un relato o discurso que el sujeto comienza a percibir, éste ha de recibirlo implicándose emocionalmente, sin juicios previos y sin resistencias, a fin de poder integrar la información que vaya apareciendo.

Las terapias de inspiración junguiana recomiendan, en la medida que ello sea posible, favorecer también el establecimiento de un diálogo virtual con las figuras que emerjan, así como la realización de un registro de los contenidos de ese diálogo para su posterior análisis.

Jung encuentra en la imaginación la capacidad para aprehender la unidad de un sistema de elementos en una sola visión global de carácter intuitivo, sintetizando de forma perfectamente orgánica los elementos que pertenecen al ámbito de lo sensible con aquellos otros que pertenecen al ámbito de la pura abstracción. Algo que la razón no consigue llevar a cabo en el uso de la mera función lógico-discursiva.

> "… El objeto sensible no puede ser un significado, ni este puede ser un objeto sensible. Pero la presencia de la imaginación –que llamamos el lugar de encuentro entre dos mares– incorpora los significados y sutiliza los objetos sensibles. Transforma ante la mirada del observador la entidad de todo objeto de conocimiento." (*al-Futūḥāt al-makkiyya*, citado en F. Mora, *Ibn Arabi*, Kairós. Barcelona, 2011, p. 213).

La capacidad de síntesis que encierra toda imagen, la posibilidad de responder a una visión integradora y no parceladora de la realidad, la interacción permanente entre observador e imagen, son virtualidades que no pasaron desapercibidas para Jung en tanto que elementos coadyuvantes para la lectura e interpretación de las figuras y símbolos que elabora la imaginación.

Una valoración de la función imaginativa muy similar encontramos en Ibn ʿArabī:

> "… Dada su naturaleza analítica, la facultad racional no sabe conciliar paradojas. Tan solo la imaginación creadora reúne, como en el arte y los sueños, elementos aparentemente irreconciliables de la realidad. Esa es, precisamente, la importancia que reviste la imaginación en el sistema akbarí, es decir, erigirse en privilegiado punto de encuentro entre

> supuestos contrarios: espíritu y cuerpo, Dios y cosmos, no-representación y representación, incomparabilidad y semejanza" (F. Mora, Idem, p. 201).

Ibn ʿArabī y Jung coinciden en señalar las limitaciones con que se topa el discurso racional frente a la *coincidentia oppositorum*, la impotencia de la razón frente a toda contradicción, su incapacidad para integrar los contrarios a pesar de que estos formen parte indisociable del paisaje humano, tanto en su dimensión mística como psicológica.

Henry Corbin, al acuñar la expresión "imaginación activa"– expresión que, como ya hemos señalado, será también utilizada por Jung– trata de explicar con ella el ejercicio de una hermenéutica capaz de dar significado y sentido a las manifestaciones teofánicas descritas por Ibn ʿArabī, es decir, la interpretación de las imágenes, figuras, y símbolos que aparecen en el universo de la mística akbariana. Esta función que H. Corbin asigna a la "imaginación activa" coincide con la que, por su parte, Jung atribuirá al trabajo correspondiente con las imágenes, figuras y símbolos del mundo inconsciente, muchas de las cuales, para mayor coincidencia, son vistas por el psicólogo suizo como igualmente investidas de un fuerte carácter numinoso. La evidencia de dicho carácter se hace especialmente manifiesta cuando la toma en consideración de éstas figuras del inconsciente abren al sujeto perspectivas sobre realidades que le trascienden. El arquetipo del Sí-mismo, como ya hemos señalado, es reconocido por Jung como un postulado trascendente.

Señalando una última coincidencia en este apartado recordaremos el hecho de que si para Ibn ʿArabī las manifestaciones teofánicas tienen lugar fuera del tiempo histórico (cronología) y por ello son atemporales, lo mismo ocurre para Jung en cuanto a lo que acontece con las manifestaciones simbólicas del inconsciente, cuya aparición se produce no ya solo fuera del tiempo sino también del espacio.

4.- LA *IMAGO DEI*: CREADOR Y CREATURA O CUANDO EL *TESORO ESCONDIDO AMÓ SER CONOCIDO*

Ibn ʿArabī y el Maestro Eckhart coincidirán en realizar una distinción conceptual a la que Jung se va a adherir de pleno grado: La neta separación entre *Divinitas*, en tanto que naturaleza de Dios, cuyo conocimiento está vedado al hombre, e *Imago Dei*, como manifestación de Dios en el alma del hombre en la forma en que Ibn ʿArabī describe como "*la forma del Dios creado en las creencias*", es decir, la forma de Dios de acuerdo a la capacidad, aptitud y conocimiento de cada cual.

Henry Corbin viene a expresar el pensamiento akbarí a este respecto parafraseando un verso del murciano:

> "… El verso viene a decir: Yo conozco a Dios en proporción a los Nombres y atributos divinos que se epifanizan en mí y a través de mi en las formas

> de los seres, pues Dios se epifaniza en cada uno de nosotros en la forma de lo que ama: la forma de tu amor es la forma misma de la fe que profesas. Según esto, yo «creo» el Dios en el que creo y al que adoro. Ibn ʿArabí dirá: «Para quien comprende la alusión, Dios es una designación». (H. Corbin, *L'Imagination créatrice*…, p. 101).

Por su parte Jung nos advierte de que con el término "Dios" se refiere estrictamente a una realidad psicológica que se hace inmediatamente presente a la conciencia del hombre y que tiene su origen en el lado inconsciente, manifestándose en forma de imagen, la "imago-Dei". Eso que los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas han designado con la palabra Dios.

Así pues, debemos tener en cuenta que cuando Jung habla de Dios descarta toda indicación referente a su naturaleza, definición o explicación, tratando de mantenerse al margen de cualquier afirmación ontológica respecto de Dios y cuando afirma que al hablar de Dios está hablando de una realidad psicológica, de un arquetipo o incluso de una imagen arquetipal, quiere precisar que todo lo que en su discurso se predica de Dios no es Dios sino una perspectiva o un enfoque psicológico sobre Dios.

Párrafos más arriba aludíamos al hecho de que en la tradición sufí el conocimiento de Dios pasa por el conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo. Creador y criatura tienen, en la óptica akbariana, una suerte de codependencia en la que también confluirán los discursos de Eckhart y Jung.

Tomando la idea central expresada en el hadiz "Yo era un Tesoro escondido y quise ser conocido. Entonces creé a las criaturas a fin de ser conocido por ellas (de conocerme en ellas)", Ibn ʿArabī elabora una dialéctica mística entre Señor (*Rabb*) y vasallo (*marbūd*) que podría describirse en los siguientes términos:

> "… El señor y su vasallo son los garantes, el aval (*wiqāya*) el uno para el otro. Este Señor mío es el Dios en función del cual yo vivo y por el cual yo respondo y el responde de mí allí mismo donde yo respondo por él (cf. Comentario Qāšānī, p. 134). El vasallo es el escudo de su Dios, asumiendo (como *n*āsūt y *ẓāhir*) sus negatividades (las limitaciones divinas del Dios creado), y Dios es su escudo siendo en él su lāhūt" (H. Corbin, *L'Imagination créatrice*…, p. 239).

A su vez, esta dialéctica tiene continuidad en otro plano, el de la codependencia cognitiva entre Dios y el Hombre, Creador y criatura, es decir, la afirmación de que la forma en que el hombre conoce a su Dios, es al mismo tiempo la misma forma en la que ese hombre es conocido por Él, que finalmente es, también, la forma en que Dios se conoce a sí mismo en el hombre. En palabras de Ibn ʿArabī:

> "… Es en Él donde se te manifiestan nuestras formas; es en Dios donde se manifiestan las unas a las otras. Entonces ellas se conocen una a otra y

> se distinguen una de la otra. Entre nosotros algunos saben que es en Dios donde se realiza este conocimiento de nosotros por nosotros (*maʿrifa la-n*ā *bi-n*ā); y hay algunos que ignoran la Presencia en la cual se realiza este Conocimiento de nosotros (a saber, que simultáneamente nosotros somos Su mirada y que Él es nuestra mirada). Y en este doble conocimiento místico simultáneo, ningún juicio es pronunciado sobre nosotros sino por nosotros mismos. En verdad somos nosotros mismos quienes pronunciamos el juicio sobre nosotros, por nosotros, pero en Él" (Ibn ʿArabī, « Los engarces de la sabiduría», citado en H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, p. 240, note 62).

Como ya se afirmó más arriba, Jung reconoce como suya la distinción que tanto Ibn ʿArabī como el Maestro Eckhart van a establecer entre Dios y Divinidad (Deus y Deitas), afirmando que la Divinidad, en tanto que "naturaleza de Dios", es ontológicamente anterior a Dios, a quien los tres conciben como "imagen de Dios en el hombre".

> "Y cuando ahora el Maestro Eckhart llega a la conclusión de que el alma es el propio reino de Dios, el alma es pensada como relación con Dios y Dios sería la fuerza que actúa en ella y es percibida por ella. Eckhart llama al alma también imagen de Dios." (C. Jung, *Tipos psicológicos*, Edhasa, Barcelona 2008, párr. 466).

Así pues, puede entenderse que en Jung la Divinidad queda en el lado de lo inconsciente, desconocido e incognoscible, aquello de lo que no podemos hablar, mientras que acerca de Dios, en tanto que imagen en el alma del hombre, sí podemos dar cuenta. Esto le da pie a interpretar que la concepción eckhartiana de Dios se mueve en el plano psicológico, punto en el que la coincidencia de ambos se hace manifiesta. Tanto más cuanto que, según Eckhart, la imagen de Dios se manifiesta en el alma del hombre por medio de símbolos.

Jung hace igualmente suya la afirmación de Eckhart acerca de la imposibilidad de predicar nada sobre la Divinidad que vaya más allá de atribuirle la unidad y el ser. En este sentido nos recuerda que, respecto a la Divinidad, el propio Eckhart la define como una sustancia espiritual abismal e insondable. Finalmente, Eckhart afirma el carácter inconsciente de la Divinidad así como que es en el alma del hombre donde tiene lugar el nacimiento de Dios, en esto Jung coincide por entero.

Otra zona de confluencia de Jung con Ibn ʿArabī y con el místico de Turingia es la que se refiere a la relación Hombre-Dios, denominada por el propio Jung como la "concepción relativista" entre Dios y el hombre. Se trata de la particular relación de mutua dependencia que se da entre Dios y el hombre como creatura suya, (lo que, al referirnos a Ibn ʿArabī, hemos denominado la codependencia cognitiva entre el hombre y Dios), así como las derivadas conexas en virtud de las cuales Dios necesita de la conciencia del hombre para hacerse a su vez consciente de sí-mismo, y para instaurar en el alma del hombre su verdadero reino.

> "En Eckhart hubo de producirse una extraordinaria acentuación del valor del alma, esto es, del valor del interior propio, para que él pudiera elevarse a una concepción puramente psicológica, o sea, a una concepción relativista de Dios y de su relación con el hombre. […] Por «relatividad de Dios» entiendo un punto de vista que dice que Dios no es absoluto (esto es, que no existe desvinculado del sujeto humano y más allá de todas las condiciones humanas, sino que depende en cierto sentido del sujeto humano) y que existe una relación recíproca e imprescindible entre el hombre y Dios, de manera que, de un lado, el hombre puede ser pensado como una función de Dios y, de otro, Dios puede ser pensado como una función del hombre. …" (Jung, *Tipos psicológicos*, párr. 455-456).

5.- EL DIOS QUE SE EXPRESA EN LA DIVERSIDAD DE LAS CREENCIAS

Son muchas las ocasiones en que Jung da fe de mantener una constancia empírica de la presencia de lo divino en el hombre.

> "Así, pues, al designar a «Dios» como arquetipo no se expresa nada de su propia esencia. Pero expresamos con ello el reconocimiento de que «Dios» se presiente en nuestra alma preexistente a nuestra consciencia y por ello no puede ser considerado en absoluto como descubrimiento de la consciencia. De este modo no sólo no se le aleja o suprime, sino que se le sitúa propiamente en la proximidad de lo experimentable." (C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 406).

Por otra parte Jung nunca llega a separar lo psicológico de lo religioso ni de la presencia de Dios en el hombre. Su propia forma de entender la cura psicológica como una "cura de almas" así lo atestigua. Después de más de treinta años ocupándose de pacientes procedentes de todos los lugares y culturas del mundo, escribía lo siguiente:

> "… por mis manos han pasado varios centenares de pacientes… entre los que habían superado la mitad de la vida, es decir, los treinta y cinco años de edad, no había uno solo para el que el verdadero problema no radicara en su postura ante la religión. De hecho, en último término los padecimientos de todos y cada uno de ellos obedecían a que habían perdido lo que toda religión viva ha procurado desde tiempo inmemorial a sus fieles, y ninguno se sintió realmente curado hasta no haberse recuperado de esa pérdida, lo cual, preciso es decirlo, no tiene nada que ver con la adopción de una confesión o la pertenencia a una Iglesia." (C. Jung, "Sobre la relación de la Psicoterapia con la cura de almas", 1932, vol. 11, *Obra Completa*, Trotta, Madrid 2008, párr. 509).

Efectivamente, para Jung la existencia de Dios no es, en lo esencial, una cuestión de confesión religiosa o de institución eclesial sino de una certeza que se impone desde los estratos más profundos de la psique humana y que se manifiesta al modo de una imagen arquetípica dotada de una presencia incontestable.

De lo expresado hasta ahora respecto a la obra de Jung puede deducirse el fuerte anclaje espiritual y religioso de su pensamiento así como de sus propuestas terapéuticas y ello hasta el punto de poder afirmarse que en la actualidad las teorías junguianas constituyen un polo de atracción e inspiración para muchas corrientes de espiritualidad laica o simplemente apartadas de la obediencia a dictados confesionales, pero abiertas, sin embargo, a un diálogo fecundo con las diversas comunidades religiosas.

Por su parte, W. C. Chittick, en relación con Ibn ʿArabī, manifiesta que:

> "… El Šayḫ a veces critica distorsiones o malentendidos específicos de acuerdo con la corriente coránica, pero no llega a la conclusión a la que han llegado muchos musulmanes, según los cuales la llegada del Islam abrogó (*nasḫ*) las anteriores religiones reveladas. Más bien, afirma que el Islam es como el sol y las demás religiones son como las estrellas. Al igual que las estrellas permanecen al salir el sol, las demás religiones siguen siendo válidas cuando aparece el Islam. Podríamos añadir una cuestión que quizá Ibn ʿArabī también aceptaría: aquello que desde un punto de vista determinado se percibe como un sol, puede percibirse como una estrella desde otro punto de vista." (W. Chittick, *Mundos imaginales: Ibn al-ʿArabī y la diversidad de las creencias*, pp. 230-231, Alquitara, Madrid).

Dice el propio Ibn ʿArabī, hablando de las demás religiones en su obra *al-Futūḥāt al-makkiyya*:

> "… El hecho de que queden ocultas es análogo a la [aparente] abrogación de las demás religiones reveladas que ocurre como resultado de la religión revelada de Muhammad. No obstante, tienen de hecho una existencia vigente, al igual que la existencia de la luz de las estrellas se actualiza. Esto explica por qué se nos ha exigido en nuestra religión, que lo abarca todo, que tengamos fe en la verdad de todos los mensajeros y en todas las religiones reveladas, las cuales no han sido anuladas (*bāṭil*) por abrogación, como piensan los ignorantes. (III 153.12)." (Citado en Chittick, *Mundos imaginales*, p. 231).

Para el Šayḫ, Dios puede asumir las formas de todas las creencias porque el Dios que se revela en cada cual lo hace de acuerdo a la capacidad, disposición, aptitud y conocimiento del individuo en quien manifiesta su revelación:

> "… La forma según la cual él se muestra en la creencia, siendo ahí la forma misma de esta creencia, quiere decir que la teofanía (*ẓuhūr, taǧallī*) se produce a la dimensión del receptáculo que le acoge (*maẓhar*) y donde él se muestra. La creencia descubre la medida de la capacidad del corazón. Es por esto por lo que las creencias se diversifican. Para cada creyente, el Ser Divino es ese que se muestra a él bajo la forma de su creencia. Si se epifaniza bajo otra forma, lo rechaza y es por esto por lo que las creencias dogmáticas se combaten unas a otras" (Corbin, *L'Imagination créatrice*, p. 153).

Es obvio que en este caso Ibn ʿArabī habla de Dios como "Imago Dei" y esta es la clave a través de la cual todas las creencias se hacen verdaderas e igualmente legítimas, haciendo al mismo tiempo factible una espiritualidad en la que puedan converger tradiciones diferentes pues, al contrario de lo que ocurre en los posicionamientos dogmáticos, la visión de cada sujeto es una manifestación renovada de la teofanía.

Lo expresado en el último párrafo podría igualmente afirmarse desde una óptica junguiana, siendo así que ambos autores vienen a coincidir en proponer caminos que hacen posible una experiencia verdaderamente ecuménica de la vivencia religiosa.

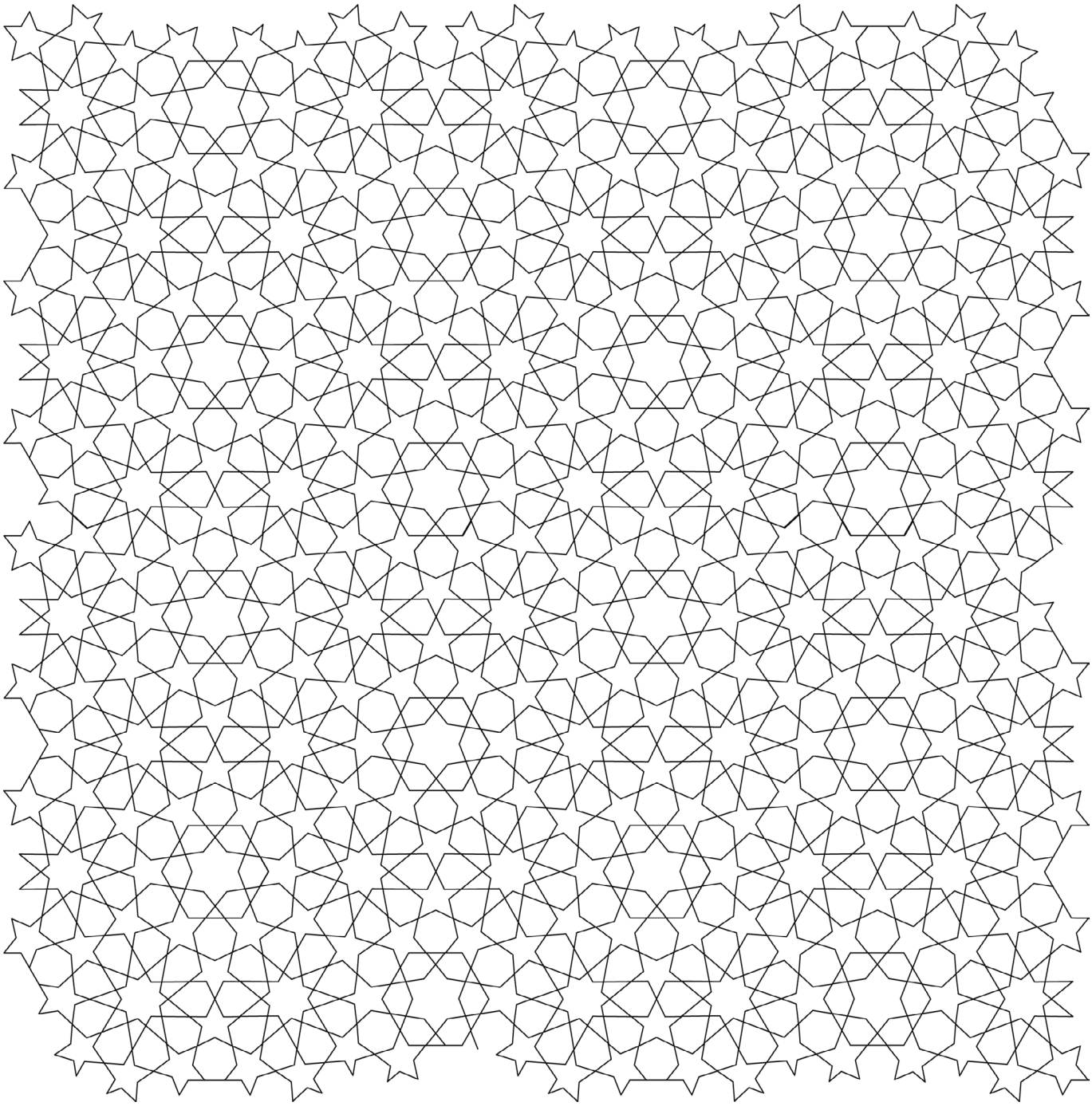
Los apartados desarrollados en este artículo no agotan, en ningún modo, el campo de conjunciones entre estos dos autores. Dejamos para otra ocasión explorar las posibilidades que nos ofrecen los siguientes epígrafes:

- El Jadir como figura de interés común para Ibn ʿArabī y Jung.
- Mundo inconsciente, sueño y arquetipo del sí-mismo como ejemplos de *barzaḫ*.
- Dios como dualidad y unión de contrarios.
- Estaciones espirituales y desarrollo psicológico.
- El *Unus mundus* (Jung) y el concepto de *waḥdat al-wuǧūd* (Ibn ʿArabī).

ARTE Y SÍMBOLO: LA PERSPECTIVA METAFÍSICA

Francisco Martínez Albarracín

Recibido el 07/07/15. Aceptado el 15/07/15.



"La cosa más bella que podemos experimentar es lo misterioso. Es la emoción fundamental que hallamos en la cuna del auténtico arte y la ciencia" (Albert Einstein)[1].

"Para ver el mundo en un grano de arena, y el Cielo en una flor silvestre, abarca el infinito en la palma de tu mano y la eternidad en una hora" (William Blake)[2].

"Cualquiera que sea el lado desde el que se contempla la naturaleza, el infinito brota de ella" (Goethe)[3].

"El alma se contempla a sí misma en el espejo de la divinidad" (Meister Eckhart)[4].

PREÁMBULO

"«Dios es la luz de los cielos y la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una lámpara. La lámpara está dentro de un cristal. El cristal es como si fuera un astro resplandeciente. Se enciende de un árbol bendito, un olivo que ni es de oriente ni de occidente, cuyo aceite casi alumbra aunque el fuego no lo ha tocado. Luz sobre luz…»".

"Se trata de un orden ascendente (y descendente) de luces que forman una progresión *jerárquica*: la hornacina, que está iluminada pero que por sí misma no ilumina; el cristal, que se compara con un astro rutilante; al fin, el árbol bendito, el olivo, cuyo aceite alumbra sin que le haya tocado el fuego.

Tal árbol bendito puede interpretarse como la raíz, la savia y la fuente de vida de toda esa emanación de luces. Desde él se difunden, como el aceite que las alimenta, casi sin roce: primero al cristal rutilante (con el brillo de un astro) y en segundo lugar a la hornacina (que se halla iluminada, pero que necesita el concurso del aceite del árbol bendito para ser iluminada)… … El árbol bendito, el olivo, puede entenderse como la forma simbólica,

1 Citado por Mario Livio en su libro: *La proporción áurea*. Ariel, Barcelona, 2008, p. 11.

2 Id., p. 178.

3 En *Máximas y reflexiones*. Citado por Manfred Lurker: *El mensaje de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1992, p. 179.

4 Citado por Titus Burckhardt en *La civilización hispano-árabe*, Alianza Universidad, Madrid, 1979 (2ª), p. 194.

> o parabólica, de ese decreto, del *kun* (en árabe), es decir del ¡*sea*, *exista*!, palabra existenciadora a través de la cual Dios materializa en forma de decreto su voluntad. Así interpreta el símbolo Ibn Arabi en su obra *El árbol del universo*.
>
> Tal árbol constituye, pues, el símbolo mismo de la Luz suprema que desencadena esa emanación: Luz sobre luz. Una Luz trascendente, separada de las luces que de ella emanan, las cuales son traídas a *existencia* en virtud del decreto creador. La imagen del aceite del olivo, que casi alumbra, sin necesidad de rozar aquello sobre lo cual propaga su luminosidad, condensa de manera extraordinaria este pensamiento. Dios es la Luz trascendente, pero es también la Luz que está encima de toda la jerarquía de las luces: Luz sobre luz.
>
> El pensamiento del islam basará su originalidad, en gran medida, en concebir de manera radical esta procesión *iluminativa* en términos *existenciales*"[5].

Así comenta el filósofo catalán Eugenio Trías la célebre aleya de la Luz, mientras que el eminente conocedor de los símbolos, René Guénon, escribe al respecto:

> "A. K. Coomaraswamy cita… un pasaje del *Zohar* donde el «árbol de vida» (descrito precisamente como «extendido de arriba abajo», o sea, invertido) se representa como un «árbol de luz», lo que corrobora dicha identificación. Indicamos aún otra concordancia, tomada de la tradición islámica y no menos significativa: en la sura *En-Nûr*, se cita un «árbol bendito», o sea, preñado de influjos espirituales, que no es «ni oriental ni occidental», lo que define netamente su posición «central» o «axial». El árbol es un olivo cuyo aceite alimenta la luz de un candil. Esa luz simboliza la luz de *Allah*, y en realidad es *Allah*, pues, como se dice al comienzo del mismo versículo, «*Allah* es la luz del cielo y de la tierra»". "En la cábala hebrea, esos mismos influjos espirituales están simbolizados en el «rocío de luz» que emana del «árbol de vida»". "Esta luz es incluso, según la continuación del texto, «luz sobre luz», o sea una doble luz superpuesta, que evoca la superposición de los dos árboles a los que nos hemos referido antes. También aquí se encuentra «una esencia», la de la única luz, y «dos naturalezas», la de lo alto y la de lo bajo, o lo no-manifestado y lo manifestado, a los cuales corresponden respectivamente la luz oculta en la naturaleza del árbol y la

5 Trías, E.: *La edad del espíritu*, edición digital.

> luz visible en la llama de la lámpara, siendo la primera el «soporte» esencial de la segunda"[6].

Para Ibn ʿArabī, este árbol es también imagen del ser humano perfecto. Bástenos este conocido ejemplo para mostrar la importancia del simbolismo en la obra del gran maestro sufí. De simbolismo y de arte queremos tratar brevemente aquí, con un guiño a la arquitectura, al comienzo de este seminario y en sitio tan especial[7]. De arte y símbolo desde una mirada que quiere ser metafísica, esto es, interior, espiritual.

El árbol y la montaña, dos símbolos esenciales. Nos recordaba en un simposio en Sevilla Cecilia Twinch[8] la relación entre la serpiente (que en árabe tiene la misma raíz que la vida, *ḥayy*), la sierpe y el *ouroboros*, y la montaña de *Qāf*, cuyo material o cuya cima estaba constituido de esmeralda, precisamente la sustancia del Grial, tallado por los ángeles en esa piedra desprendida de la frente del Ángel caído. El eje y el centro del mundo.

SOBRE LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DEL ARTE

Escribía el poeta francés René Daumal que el arte consiste en poner en práctica un conocimiento mediante una acción. Cuando algo no se puede o no se debe definir, lo mejor es una aproximación sencilla que deje abierta la posibilidad de una comprensión más honda. En la historia de la filosofía se han dado diferentes estéticas metafísicas, así las de Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher o Schelling, todas ellas bien sugerentes. Nosotros pretendemos ofrecer aquí algunos rasgos principales de la concepción tradicional del arte, manifiesta en todo el mundo antiguo, así como el arte oriental y de la Edad Media; una concepción que se ha ido olvidando y que suelen contradecir las estéticas más modernas o vanguardistas. Por supuesto, no vamos a entrar en polémicas ni descalificaciones ya que nuestro modesto propósito pretende tan sólo mostrar una concepción hermosa y coherente, plurisecular, que permite entender el arte del tiempo en el que vivió Ibn ʿArabī así como su propia concepción de la belleza o la poesía.

El arte como expresión del conocimiento, al ser las obras de arte soportes para la contemplación en la medida en que expresan y aluden a realidades invisibles. Así, "la tarea del arte consiste en aprehender la verdad primordial, en hacer audible lo inaudible, en enunciar la palabra primordial, en reproducir

6 Guénon, R.: *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, capítulo 51: El «árbol del mundo», Paidós Orientalia, Barcelona, 1995, cf. pp. 244-245.

7 Fue en Granada, en la Alhambra, donde tuvo lugar esta conferencia, en mayo de 2015, dentro del seminario "El sufismo y las artes a la luz de la Alhambra, conmemorativo del 850 aniversario del nacimiento de Ibn Arabi.

8 Fue en el marco del I Simposio internacional sobre Ibn ʿArabī celebrado en Sevilla y organizado también por MIAS-Latina, en conmemoración de ese 850 aniversario, en marzo de 2015.

las imágenes primordiales", en palabras del asiriólogo Andrae, quien estaría en perfecto acuerdo con Platón. "Todo lenguaje formal" es "un rastro de la Palabra no expresada"[9]. El artista tradicional no se expresa a sí mismo, sino que es fiel a unos modelos bien escogidos. Se trata, en efecto, de "un acto de imaginación por el que la idea que hay que representar es revestida de una forma imitable" y ello precede "a la operación por la que dicha forma recibe un cuerpo material"[10].

Método para ennoblecer la materia, se podría decir -como lo confirman los maestros musulmanes- que "el arte consiste esencialmente en trabajar los objetos de acuerdo con su naturaleza", ya que ésta contiene de un modo virtual la belleza. Tan sólo se trataría de hacer ésta evidente, de liberarla[11].

Un arte es tanto más verdadero cuanto más habla de lo Real. En él, utilidad y belleza, idoneidad y significación se juntan, pues el artista produce algo útil, algo para ser usado, un medio para una finalidad. En el arte tradicional, la mayoría de las obras "hablan de Dios", "a quien nunca mencionamos entre personas educadas"[12]. Sin embargo, el actor indio se prepara para su actuación rezando. Arte y rito están evidentemente relacionados, y no sólo por su etimología. El Verbo es el arte de Dios[13], quien imagina al crear el mundo y los dioses védicos, ocupados en la obra de la creación, son comparados a danzantes[14]. Por su parte Plotino llama al mundo "verdadero *poiema*", convirtiendo a Dios en el primer poeta[15].

Platón decía que las Musas se nos han dado "para que las utilicemos intelectualmente (*meta nou*)"[16], para que recobremos la armonía del alma, concertada a su centro. Ibn Arabi, al igual que Jacob Boehme, afirmaba escribir por inspiración. Como el Dante, explicando su *dolce stil nuovo*: "yo soy uno que, cuando el Amor me inspira, escribo y voy expresando lo que él dicta dentro de mi" (*Purgatorio*, XXIV, 52-54). Idea parecida viene a sugerir Platón en el *Banquete*: "En la producción de cosas mediante el arte, ¿no sabemos acaso que el hombre que tiene a este Dios por guía consigue un brillante éxito, mientras que aquel a quien el Amor no ha tocado es oscuro?" (197 a).

9 Coomaraswamy, A. K.: *La filosofía cristiana y oriental del arte*. Taurus, Madrid, 1980, p. 136, nota 8.

10 Id., p. 14.

11 Cf. Burckhardt, T.: *Principios y métodos del arte sagrado*, Lidiun, Buenos Aires, 1982, cf. p. 92. Citamos del capítulo: *Fundamentos del arte musulmán*, (pp. 89-106).

12 Cf. Coomaraswamy, o. c., p. 20.

13 Así lo escribe San Agustín: "La Palabra perfecta, no carente de nada, y, por decirlo así, el arte de Dios" (cf. *De Trinitate*, VI, 10).

14 En sánscrito, *nrtyatam iva*, (cf. *Rig Veda*, X, 72, 6).

15 Cf. Lurker, M.: o. c., Herder, Barcelona, 1992, p. 85.

16 cf. *Timeo*, 47 d. Escribe nuevamente Platón: "En cuanto a la parte superior de nuestra alma, debemos concebirla de este modo: declaramos que Dios ha dado a cada uno de nosotros, como su *daimon*, esta especie de alma que se aloja en la parte superior de nuestro cuerpo y que nos eleva -viendo que no somos una planta terrena, sino celeste- desde la tierra hacia nuestros semejantes del cielo" (*Timeo*, 90 a). (Citado por Coomaraswamy, o. c., pp. 43-44, nota 56).

Todo esto lo podemos poner en relación con lo que San Agustín denomina *ingenium*, Filón de Alejandría *hegemon*[17] o la filosofía medieval llama la *sindéresis*; con el *daimon* griego y el *director interior* sánscrito; una percepción interior, por cierto, muy relacionada con la idea que del genio tiene Arthur Schopenhauer[18].

El arte como vía de realización, un camino para trascender el yo:

> "El anonimato del artista -escribe Coomaraswamy- pertenece a un tipo de cultura dominada por el anhelo de liberarse de uno mismo. Toda la fuerza de esta filosofía va dirigida contra la ilusión de que «yo soy el que hace». «Yo» no soy en realidad el que hace, sino el instrumento; la individualidad humana no es un fin, sino sólo un medio. El logro supremo de la conciencia individual es perderse o encontrarse (ambas palabras significan lo mismo) en lo que es a la vez su primer principio y su último fin: «El que quiera salvar su psique, la perderá» (Luc., XVII, 33)… … ¿Puede el cristiano considerar como suya una obra cualquiera cuando el propio Cristo dijo que «no hago nada de mí mismo»? (Juan, VIII, 28), ¿o el hindú, cuando Krishna dijo que «el que comprende no puede formar el concepto ´yo soy el que hace´» (*Bhagavad Gita*, III, 27), ¿o el budista, para quien se ha dicho que «desear que se sepa que ´yo fui el autor´ es el pensamiento de un hombre todavía no adulto?»" (*Dammapada*, 74)[19].

17 "El intelecto es como el alma del alma, como la pupila en el ojo. Dicho de otra forma: «lo que el entendimiento es en el alma, lo es el ojo en el cuerpo, puesto que ambos ven, el uno los inteligibles, el otro los sensibles». Y así como el ojo necesita luz para percibir los cuerpos, el entendimiento necesita ciencia para percibir los incorporales. Prosigue Filón: «el papel que desempeña el guía (*hegemón*) supremo en el mundo entero, parece que también el entendimiento humano lo cumple en el hombre. Pues él es invisible, pero lo ve todo; tiene una esencia incognoscible, pero comprende la esencia de todos los otros seres. Por medio de las artes y por medio de las ciencias, abriendo todos los grandes caminos en múltiples direcciones, marcha a través de tierras y mares, investigando lo que hay en cada naturaleza». Los hombres, grabándose en el alma los espectáculos del cielo con su música arquetípica, pudieron transmitir el arte (*téchne*) más necesario y más útil para la vida" (Sergio Zañartu, s. j.: *El origen del universo y del hombre según Filón de Alejandría en su libro* De Opificio Mundi. Conferencia publicada en *Teología y Vida*, 22 (1981) pp. 31-50. El libro citado de Filón se toma de la traducción francesa: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 1, Paris, 1961, y los fragmentos aquí citados corresponden a las páginas 66, 53, 30, 53, 69 y 78.

18 En efecto, Schopenhauer se refiere a la etimología latina de *genius* como la divinidad particular de cada ser humano y llega a hablar hasta de "posesión" (ver el capítulo 31 del tomo segundo de su obra principal: *El mundo como voluntad y representación*, edición de Roberto R. Aramayo, F.C.E./Círculo de Lectores, Barcelona, (1ª), Diciembre de 2003). El genio es un nítido espejo de la esencia del mundo, un límpido ojo del mundo, pues es capaz de "ver lo universal en lo singular" (íd.). Le caracteriza su capacidad de objetividad y veracidad. Ve para nosotros lo que normalmente no somos capaces de reconocer. Conforme al lema de Giordano Bruno, "sereno y melancólico", Schopenhauer considera que su temperamento ha de ser melancólico, igual que pensaron Aristóteles y Goethe. (Ver mi escrito: *Schopenhauer y la concepción tradicional del arte*, en mi libro de *Sofía y teosofía. Jacob Boehme y otros ensayos*, Bubok, pp. 37-65).

19 Coomaraswamy, o. c., pp. 46-47.

Hoy en día, llamamos bello a lo que nos gusta, y admitimos que sobre gustos no hay nada escrito. Pero la belleza es, en realidad, independiente del gusto y tiene mucho más que ver con el conocimiento, pues, como dice San Agustín, hay quien se complace en las deformidades.

Entendemos la belleza, como "el poder atractivo de la perfección". Para Santo Tomás la *integritas sive perfectio* era una condición necesaria de la belleza[20]. También la claridad o iluminación[21]. La belleza es el poder atractivo de una expresión perfecta. Sólo podemos juzgarla en cuanto «bien inteligible», si somos conscientes de lo que la obra de arte debía expresar. La belleza como "un síntoma y una invitación". Hay una indudable relación entre la belleza y la sabiduría. *Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur* (Santo Tomás de Aquino, *De pulchro*).

El propósito de la obra de Dante era conducir a los seres humanos al estado de bienaventuranza. En estas palabras de Ashvaghosha, el colofón de su *Saudârananda*, podemos reconocer también la poesía y la escritura de Ibn ʿArabī:

> "Este poema, preñado de la idea de la Liberación, ha sido compuesto por mí a la manera poética, no para procurar placer, sino para la paz y para triunfar sobre los auditores con otras inclinaciones. Si he tratado temas distintos del de la Liberación ha sido, de acuerdo con lo que es propio de la poesía, para darle un sabor agradable, al igual que la miel se mezcla con una yerba medicinal amarga para hacerla bebible. Habiendo visto al mundo entregado en su mayor parte a los objetos de los sentidos y sin ganas de considerar la Liberación, he hablado aquí del principio con el ropaje de la poesía y he sostenido que la Liberación es el principal valor. Quien entienda esto que retenga lo que aquí se ha expuesto y no el juego de la fantasía, del mismo modo que una vez separado de la escoria, sólo el oro importa"[22].

Tendríamos que hacer vivir de alguna manera en nosotros la forma en la que el artista concibió su obra, percibir sus símbolos, sentir su ritmo, complacernos en su belleza y experimentar de este modo su fuerza transformadora. Como se dice en el *Corpus Hermeticum*:

20 Cf. *Sum teol.*, I, 39, 6; Platón, *Cratilo*, 416 c; Dionisio Areopagita, *De div. Nom.*, IV, 5; Ulrico de Estrasburgo, *De pulchro*; *Lankâvatara Sutra*, II, 118-119. «El conocimiento es lo que hace bella a la obra» (San Buenaventura, *De reductione artium ad teologiam*, 13). La claridad es para Ulrico de Estrasburgo el «resplandor de la luz formal en lo que está formado o proporcionado»; por eso la belleza se identifica con la inteligibilidad.

21 "La luz -escribe Schopenhauer- es el diamante más grande en la corona de la belleza y posee la influencia más decisiva sobre el conocimiento de cada objeto bello; su presencia es una condición indispensable y su oportuno emplazamiento realza la belleza de lo más bello" (*El mundo como voluntad y representación*, o. c., t. I, § 39, pp. 294-295).

22 Citado por A. K. Coomaraswamy, o. c., p. 33, nota 21.

> "En estos esbozos, hijo mío, he trazado para ti una imagen de Dios, en la medida en que esto es posible; y si contemplas esta imagen con los ojos del corazón... la propia visión te guiará en tu camino"[23].

LOS SÍMBOLOS: UN PUENTE A LO INVISIBLE

En la concepción metafísica del arte los símbolos constituyen su lenguaje universal, su sustancia, pues el contenido de los símbolos es esencialmente metafísico. "La abstracción vacía el símbolo y engendra el signo; el arte, por el contrario, huye del signo y nutre el símbolo"[24]. Un símbolo es un misterio[25]. En palabras de Henry Corbin, de su libro sobre *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn* ʿArabī:

> "El símbolo propone un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la «cifra» de un misterio, el único medio de expresar lo que no puede ser aprehendido de otra forma; nunca es «explicado» de una vez por todas, sino que debe ser continuamente descifrado, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada para siempre, sino que sugiere una ejecución siempre nueva"[26].

En efecto, "es en el rebasamiento de lo conocido hacia lo desconocido, de lo expresado hacia lo inefable, donde se afirma el valor del símbolo"[27]. De los símbolos nos maravilla su poder de sugestión y evocación. Su fundamento se halla en las correspondencias y analogías cósmicas (según es arriba, así es abajo, guardando una proporcionalidad inversa), pues el mundo, como afirmara Salustio es una realidad simbólica. Por supuesto, Ibn ʿArabī se mueve en este universo de sentido. Igual que Suhrawardī quien nos habla de "imágenes suspendidas" que se perciben como en un espejo en el mundo imaginal. El símbolo es la materia y la forma -como explica Eugenio Trías- de la intuición intelectual en la que se conjugan, para Suhrawardī, los frutos de la mística y de la filosofía, de la intuición visionaria y la intelección reflexiva.

Ciertamente, "un símbolo no es un argumento, pero se inscribe dentro de una lógica"; hay una "coherencia funcional" en el pensamiento simbólico, como decía Jean Piaget[28]. El símbolo condensa en una imagen toda una experiencia espiritual; va más allá de lugar y tiempo, así como de cualquier circunstancia contingente, acerca los contrarios en una unidad de sentido que los integra y trasciende.

23 Libro IV, 11 b.

24 Palabras de Jean Chevalier, en su introducción al *Diccionario de los símbolos*. Herder, Barcelona, 1986, p. 19.

25 Cf. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, II, 15.

26 Corbin, H.: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, Destino, Barcelona, 1993, p. 26.

27 Chevalier, J.: o. c., pp. 22-23.

28 Cf. id., p. 33.

Por eso la adecuación de los símbolos no puede ser meramente convencional. Como aprecia Mircea Eliade: "uno de los rasgos característicos del símbolo es la simultaneidad de los sentidos que revela". Las lenguas sagradas pertenecen a este mismo horizonte de sentido.

El símbolo "se sumerge en el inconsciente y se eleva a lo supraconsciente"; "se apoya en la experiencia íntima y en la tradición". Tiene un valor de puente pues se trata de un lenguaje universal que habla a cada uno, como en un espejo, ya que el símbolo "se comunica sólo en proporción de la apertura y las capacidades personales"[29].

A través de los símbolos podemos tomar contacto con el latido cordial del Alma del mundo, que dibuja las formas de las cosas. Autores como Suhrawardī o Ibn ʿArabī abren nuestro universo a perspectivas infinitas, mediante una lógica oriental sustentada en una coherente angelología y una doctrina de los Nombres divinos.

Al tratar de arte y simbolismo, desde luego, podrían considerarse, mucho más detenidamente, por ejemplo, la música o la poesía. O fijarnos en la importancia del color (de la que tanto trata Ana Crespo)[30] o de los números. Sin embargo, nos vamos a referir a continuación al simbolismo arquitectónico. Permítasenos antes señalar la identidad de la palabra *carmina* en latín (y su poder encantatorio -recordemos la palabra *charme* en francés-) con la sánscrita *karma*, "acción" y "acción ritual" (*rito* en sánscrito, *rita*, significa "orden"). Por cierto que la palabra *maya*, antes incluso que *ilusión* significa *arte*. Y en relación con la música, tan importante en Schopenhauer, tan sólo recordar el método matemático empleado por Bach en muchas de sus composiciones. Decía Leibniz -el último pitagórico de Occidente, como le llamó María Zambrano- que "la música es un ejercicio aritmético secreto y la persona que se entrega a ella no se da cuenta de que está manipulando números"[31].

APUNTES SOBRE SIMBOLISMO ARQUITECTÓNICO Y ARTE ISLÁMICO

Escribe Titus Burckhardt:

> "Las arcadas de un patio de la Alhambra, por ejemplo, o las de algunas mezquitas del Magreb descansan en una calma perfecta; al mismo tiempo, parecen estar tejidas de vibraciones de luz. Son como luz vuelta cristalina; diríase que su íntima sustancia no es la piedra, sino la Luz divina, la inteligencia creadora que reside misteriosamente en todo ser"[32].

29 Cf. id., p. 36.

30 Véase su libro, imprescindible para este tema: *Los bellos colores del corazón. Color y sufismo*, 2 vols., Mandala, Madrid, 2008 y 2013.

31 Citado por Mario Livio, o. c., p. 267.

32 Burckhardt, T.: *Principios y métodos*…, o. c., p. 91.

Según este autor, la alquimia de la luz es el secreto del arte de la Alhambra[33]. Todo edificio, construido según los criterios del arte tradicional, nos ofrece en su estructura y en la disposición de sus elementos un significado cósmico. Así, la construcción es una figura de la manifestación y la piedra angular es la culminación de la obra. Reducido a lo esencial, su simbolismo se refiere -tanto en el plano macrocósmico como microcósmico- a la tierra (por ejemplo, una base cuadrada o rectangular), al cielo (un domo o una cúpula más o menos semiesférica), al *axis mundi* (por ejemplo un pilar central), al mundo intermediario (representado por el octógono), al centro (el altar en el templo cristiano)… Desde el *stûpa* búdico a la *qubba* islámica, la distribución de la casa[34] o la fundación de una ciudad[35], siempre encontramos referencias simbólicas cargadas de sentido.

Conocida es, por otra parte, la relación de las medidas de una catedral o una basílica con la división armónica (bien sea quíntuple o décuple) de un círculo, siguiendo una tradición romana y precristiana[36]. Hablando de la redondez y la circularidad, tan gratas a Ibn ʿArabī, recordar que el *nirvana* es considerado un "fruto redondo" o una "quietud redonda"; también en algunos textos chinos del budismo mahayana se menciona la "iluminación redonda", que se simboliza por un espejo. Eckhart, en fin, en sus sermones alemanes compara el alma con un círculo[37].

Los ejemplos podrían multiplicarse, aunque nos detendremos en algunos aspectos del arte y la arquitectura islámicos particularmente relacionados con el tema de este seminario. Pero no queremos dejar de aludir, aunque sea de pasada, a la significación de los oficios tradicionales y su relación con elementos simbólicos de especial relevancia. Conocido es el papel de las dos puertas solsticiales,

33 Ver T. Burckhardt: *La civilización hispano-árabe*, o. c., p. 256.

34 "Una mezquita –escribe Titus Burckhardt- posee comúnmente un patio con una fuente, donde los fieles pueden hacer sus abluciones antes de realizar sus plegarias. Esta fuente es a veces protegida por una pequeña cúpula en forma de baldaquino. Tanto el patio con la fuente en el medio, como el jardín cerrado y regado por cuatro corrientes de agua que brotan del centro, están hechas a imagen del Paraíso, pues el Corán habla de los jardines de la Bienaventuranza, de donde brota las fuentes, una o dos en cada uno de los jardines, habitado por vírgenes celestes. En la naturaleza del Paraíso (ǧanna) está el ser oculto y secreto; corresponde al mundo interior, a las profundidades del alma. A ese mundo debe parecerse la casa musulmana con su patio interior rodeado de muros por los cuatro costados, o su jardín cerrado, donde se encuentra un pozo o una fuente" (*Principios y métodos*, o. c., pp. 101-102).

35 "Tenemos un ejemplo en la fundación de ciudades según el rito recibido por los romanos de los etruscos: la orientación estaba señalada por dos vías ortogonales: el *cardo*, dirigido de sur a norte, y el *decumanus*, de oeste a este. En los extremos de sendas calles estaban las puertas de la ciudad, que se hallaban ubicadas exactamente en los cuatro puntos cardinales. La ciudad quedaba dividida de este modo en cuatro cuarteles o barrios. En tal caso no corresponderían precisamente a los puntos cardinales, como en la India, sino más bien a los puntos intermedios"...; "… a la división en cuarteles se superponía una división en «tribus», es decir, según la etimología de esta palabra, una división ternaria. Cada una de las tres «tribus» comprendía cuatro «curias», repartidas en los cuatro cuarteles, de modo que, en definitiva, se tenía una división duodenaria" (René Guénon, o. c., pp. 83-84).

36 Cf. Lurker, M.: o. c., p. 128.

37 Cf. id., pp. 132 y 135.

Cáncer y Capricornio, tanto en la India (*pitri-yanâ* y *dêva-yanâ*) como en Grecia (nos lo transmite Homero y lo recuerdan tanto Porfirio como Proclo), significando los lugares de entrada y salida en el universo o en la manifestación. Por referirnos sólo a lo segundo, la puerta superior, el cubo de la rueda solar, el ojo cósmico, se corresponderían con la clave de bóveda, en el edificio, y con el *Brahma-randhra* o la coronilla, en el ser humano, "el punto donde termina la «arteria coronal» sutil o *sushumnâ*" y el "punto de contacto del individuo con el «séptimo rayo» del sol espiritual"[38]. Pues bien, la fiesta de Jano, que era el dios de la iniciación, se celebraba en los dos solsticios por los *Collegia Fabrorum*, cuya herencia se transmitió a los gremios, en especial al de los albañiles, durante toda la Edad Media; es sabido que este gremio tuvo como patronos a los dos San Juan, cuyas festividades se corresponden con ambos solsticios. Y esto sin hablar de las correspondencias etimológicas (la palabra sánscrita *yâna*, "camino", de la misma raíz que el latín *ire*, de donde, según Cicerón, deriva el mismo nombre de *Jano*; además, *initiatio* deriva de *in-ire*, "entrar", lo que cuadra también con el simbolismo de la "puerta").

Volviendo al simbolismo arquitectónico, podemos decir que el conjunto del edificio expresa el equilibrio, esto es, el reflejo de la Unidad en el orden cósmico; la parte poligonal se puede poner en relación con las facetas de las cualidades divinas, mientras que la cúpula evoca la Unidad indiferenciada. Ese espíritu geométrico, tan característico del arte musulmán, deriva, según Titus Burckhardt, del tipo de especulación que propicia; así, nos dice: "No existe, en el orden visual, mejor símbolo de la complejidad interna de la Unidad -del pasaje de la Unidad indivisible a la «Unidad en la multiplicidad» o a la «multiplicidad en la Unidad»- que la serie de figuras geométricas regulares contenidas en el círculo o la de los polígonos regulares contenidos en la esfera"[39].

El arabesco es una creación típica del Islam, donde se combinan el ritmo y la geometría. "Posee dos elementos fundamentales: las molduras afiligranadas y los motivos vegetales" y "constituye una dialéctica del ornamento". Además, "toda reminiscencia de una forma individual es disuelta por la continuidad de un tejido indefinido". Por otra parte, "las paredes de algunas mezquitas, recubiertas de mosaicos esmaltados o por un tejido de finos arabescos en estuco", nos "recuerdan el simbolismo de la cortina (*hijab*)"[40]. El arabesco encuentra aquí, en la Alhambra, un número ilimitado de variantes.

> "Si la cúpula de un edificio sagrado representa el Espíritu universal, el «tambor» octogonal que la sostiene simboliza los ocho Ángeles «portadores del Trono», que a su vez corresponden a las ocho direcciones de la «rosa de los vientos»; la parte cúbica del edificio representa el cosmos, del cual son elementos los cuatro pilares angulares por ser principios a la vez sutiles y corporales"[41].

38 Cf. Guénon, R.: o. c., p. 204 y p. 173.

39 Burckhardt, T.: *Principios*…, o. c., pp. 94-95.

40 Cf. id., pp. 97-99.

41 Id., pp. 101-102.

> "En Atenas la «torre de los vientos» era octogonal. Notemos, de paso, el carácter singular de la expresión «rosa de los vientos», que se emplea corrientemente sin prestarle atención: en el simbolismo rosacruz, *Rosa Mundi* y *Rota Mundi* eran expresiones equivalentes, y la *Rosa Mundi* se representaba precisamente con ocho rayos, correspondientes a los elementos y a las cualidades sensibles"[42].

Hildegard von Bingen, en su *Scivias*, nos describe el Trono divino que rodea los mundos y lo representa mediante un círculo que sostienen ocho ángeles. En la época babilónico-asiria, una estrella de ocho puntas era el signo gráfico de "dios" (*dingir*) y de "cielo" (*an*)[43].

> "Hablando de su ascensión al cielo (*miʿrāǧ*), el Profeta describe una inmensa cúpula de nácar blanco sostenida por cuatro pilares angulares, sobre los cuales se leen las cuatro palabras de la fórmula coránica: «En nombre - de Dios - el Clemente - el Misericordioso» y de donde fluyen cuatro ríos de beatitud, de agua, de leche, de miel y de vino. Esta parábola representa el modelo espiritual de cualquier edificio con cúpula. El nácar o la perla blanca es el símbolo del Espíritu (*rūḥ*), cuya «cúpula» engloba toda la creación. El espíritu universal, creado antes que las demás criaturas, es también el Trono divino que abarca todas las cosas (*al- ʿarš al-muḥīṭ*)"[44].

A propósito del patio de los leones, hay que decir que esa fuente con doce animales "que soportan una pila y arrojan agua por la boca" es un símbolo bastante antiguo que llega del oriente precristiano. El león simboliza el sol, del que brota la vida. Los leones (signos del zodiaco) "sostienen el mar" igual que "los doce toros de hierro" del templo de Salomón. Y ese mar es el "depósito de las aguas celestes"[45].

Es sabido que la palabra ǧ*anna*, paraíso, encierra los significados de *jardín* y *lugar oculto*. Ese paraíso, creado de la Luz divina, se encuentra también en la sala de los Embajadores o del Trono, de la Alhambra, donde hay esta inscripción:

> "La pila de agua en mi centro se parece al alma de un creyente, hundido en el recuerdo de Dios"[46].

Que la apreciación de la belleza nos acerque a esa realidad, a esa sabiduría de la aurora, sueño y despertar en la luz, esa Luz en que existimos.

42 Guénon, R.: o. c., p. 206.

43 Cf. Lurker, M.: o. c., p. 107.

44 Burckhardt, T.: *Principios y métodos*…, o. c., p. 101.

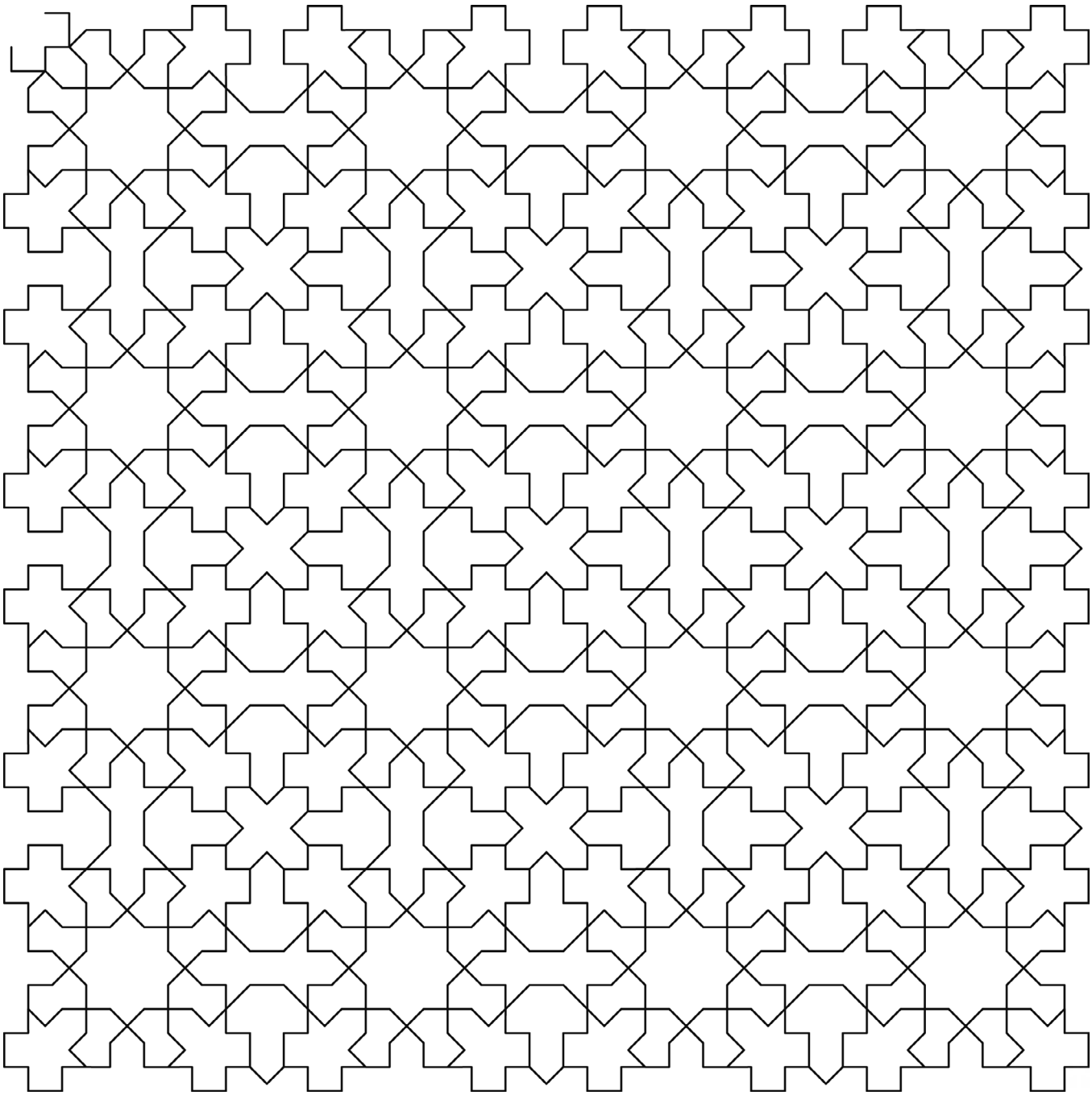
45 Cf. Burckhardt, T.: *La civilización*…, o. c., pp. 251-254.

46 Id., p. 250.

IBN ʿARABĪ Y LA RESIDENCIA DE LOS ṬĀ'Ī EN LA ALBERCA (MURCIA)

Robert Pocklington (Fundación Ibn Tufayl)

Recibido el 12/05/17. Aceptado el 14/06/17.



La historia medieval de La Alberca, población situada a 4 km al sur de Murcia (España), es actualmente una gran desconocida. El insigne pasado argárico, ibérico, romano y visigótico de la ladera meridional de la Huerta —con el santuario ibérico de La Luz, el Cabecico del Tesoro, el *martyrium*, el *atrium*, la basílica de Algezares[1] y el probable solar de la ciudad de *Iyi(h)*/Eio[2]— no tuvo continuidad en la época árabe y bajomedieval, y la destrucción de Eio tras la fundación de Murcia en el 825 parece marcar el fin de un período glorioso. Sólo a principios del siglo XVII el lugar vuelve a asomar la cabeza cuando Gabriel Dávalos Fajardo compró el mayorazgo a Felipe IV y la convirtió en villa con el nombre de *La Alberca de las Torres*.[3]

¿Qué había en La Alberca y su entorno durante la mayor parte de la época islámica y los primeros siglos cristianos? El linaje de *Muḥyī l-Dīn Ibn al-ʿArabī*, íntimamente unido —como veremos— al pasado de esta población, nos ayudará a reconstruir en parte su historia durante este período.[4]

EL LINAJE DE IBN ʿARABĪ

El nombre completo de Ibn ʿArabī, tal como se puede encontrar en los diccionarios biográficos, es: *Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad (b. Aḥmad) b. ʿAbd Allāh b. al-ʿArabī al-Ṭāʾī al-Ḥātimī al-Ṣūfī al-Mursī al-Qušayrī al-Šayḫ al-Akbar Sulṭān al-ʿĀrifīn al-Kibrīt al-Aḥmar, Muḥyī l-Dīn Ibn (al-) ʿArabī.*[5]

Esta larga expresión onomástica funciona como una especie de *curriculum vitae* personal y profesional, repleto de información sobre su vida y su trayectoria. Para interpretarlo, lo separaremos en sus diferentes secciones:

- *Ascendencia*: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad (b. Aḥmad) b. ʿAbd Allāh b. al-ʿArabī,
- *Tribu:* al-Ṭāʾī al-Ḥātimī,

1 L. A. García Blánquez y J. Vizcaíno Sánchez, "El conjunto arqueológico de Algezares. Dinámica de un espacio monumental de época tardoantigua", en: A. Robles Fernández e I. Pozo Martínez (eds.), *Regnum Murciae. Génesis y configuración del Reino de Murcia,* 2008, Murcia, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, 33-55.

2 R. Pocklington, "El emplazamiento de Iyi(h)", *Sharq al-Andalus,* 4, 1987, Universidad de Alicante, 175-98; y R. Pocklington, "El Pacto de Teodomiro: Nuevas líneas interpretativas. Conclusiones del análisis textual comparado de las diferentes versiones", *Alhadra. Revista de la Cultura andalusí*, 1, 2015, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 5-40 (esp. pp. 35-7).

3 J. González Castaño, *Breve historia de la Región de Murcia*, Murcia, 2009, Consejería de Cultura y Turismo, Ediciones Tres Fronteras, p. 161.

4 Agradezco a Ángel Paniagua y Teresa Vicente el haber revisado el manuscrito, indicándome un buen número de correcciones y mejoras.

5 J. Lirola Delgado, "Ibn al-ʿArabī al-Ṭāʾī/al-Ḥātimī, Muḥyī l-Dīn", en: J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Aḍḥà a Ibn Bušrà*, 2, 2009, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 158-332 (p. 158). Véase también: *EI²*, III, 707-11.

• *Oficio:* al-Ṣūfī,

• *Lugar de procedencia:* al-Mursī,

• *Nisbas y títulos especiales:* al-Qušayrī, al-Šayḫ al-Akbar, Ṣulṭān al-ʿĀrifīn, al-Kibrīt al-Aḥmar,

• *Nombre abreviado:* Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī / Abū ʿAbd Allāh Ibn al-ʿArabī.

De la primera sección, o *nasab*, que recoge su *ascendencia*, se desprende que su nombre propio (*ism*) era *Muḥammad*, el de su padre *ʿAlī*, el de su abuelo *Muḥammad*, el de su bisabuelo probablemente *Aḥmad*, y en ese caso su tatarabuelo sería *ʿAbd Allāh*. El último nombre de este tramo, *al-ʿArabī* 'el árabe (genuino, oriental)', sería el apodo de otro antepasado más lejano, recordado de forma particular como fundador de la estirpe. La *kunya* (patronímico) *Abū ʿAbd Allāh*, que encabeza la lista de ascendentes, significa literalmente 'padre de *ʿAbd Allāh*'. No obstante, en al-Andalus esta forma se había convertido en un sobrenombre que se adquiría al término de la juventud, normalmente vinculado al *ism* —e. d., era habitual que las personas llamadas *Muḥammad* se acuñaran *Abū ʿAbd Allāh*, sin duda porque era muy frecuente que los *Muḥammad* impusieran el nombre *ʿAbd Allāh* a sus primogénitos, como se observa en los diccionarios biográficos.

La *nisba* tribal *al-Ṭāʾī al-Ḥātimī* glosa y justifica la calificación *al-ʿArabī*, aclarando a qué tribu y a qué fracción pertenecía Ibn ʿArabī; la mayor parte del resto del artículo girará en torno a esta *nisba*. El nombre de oficio *al-Ṣūfī* y la *nisba* (gentilicio) geográfica *al-Mursī* apenas necesitan aclaración, puesto que indican que fue *sufí* y natural de *Murcia* (España). Por lo demás, se le llamó *al-Qušayrī* por haber sido *Abū l-Qāsim al-Qušayrī* (m. 1072) uno de los místicos que más influyó en su formación sufí; *al-Šayḫ al-Akbar*, por ser el 'más grande de los maestros'; *Ṣulṭān al-ʿĀrifīn* por considerarse el 'sultán de los gnósticos'; y *al-Kibrīt al-Aḥmar* 'el azufre rojo' debido a que "en alquimia designa la materia capaz de transformar la plata en oro, y en sufismo alude a la excelencia del grado espiritual alcanzado".[6]

La denominación abreviada *Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī* —que funciona como una forma compacta del *nasab* completo— es el nombre por el que más se le suele conocer y citar. *Muḥyī l-Dīn* 'el que da vida a la Religión' era otro tipo de sobrenombre —acabado en *al-Dīn*— que se había puesto de moda en Oriente, desplazando la *kunya* (forma en *Abū*) que aún era preponderante en al-Andalus. Ibn ʿArabī debió de adoptarlo cuando llegó a esas tierras. Sus dos hijos varones, ambos llamados *Muḥammad*, que nacieron allí, son conocidos por sendos sobrenombres del mismo tipo: *ʿImād al-Dīn* ('pilar de la Religión') y *Saʿd al-Dīn* ('alegría de la Religión').[7]

Según al-Maqqarī, en Oriente se suprimió el artículo del nombre *Ibn al-ʿArabī* —conociéndosele como *Ibn ʿArabī*— con el fin de distinguirlo del célebre maestro cordobés Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 1148).[8] Algunos autores también atribuían a Ibn ʿArabī la *kunya* Abū Bakr, probablemente por

6 *Ibidem*, p. 158.

7 *Ibidem*, p. 186.

8 *Ibidem*, p. 158.

confusión con este otro ulema; en realidad Ibn ʿArabī siempre usó la de *Abū ʿAbd Allāh*. En Occidente se le siguió conociendo principalmente como *Abū ʿAbd Allāh Ibn al-ʿArabī*, conservando la *kunya* original y el artículo determinado.

LA NISBA TRIBAL *AL-ṬĀʾĪ AL-ḤĀTIMĪ*

El adjetivo gentilicio *ṭāʾī* sitúa los orígenes tribales de Ibn ʿArabī en la otrora poderoso clan árabe de los *Ṭayyiʾ*, que emigró desde el Sur de Arabia durante la época romana y se asentó en la altiplanicie de Šammar, ubicada en el interior de la Península Arábiga a unos 300 km al NE de Medina.[9] En algunos momentos, la influencia *Ṭayyiʾ* llegó a extenderse hasta Siria e Iraq.

La *nisba* genealógica *al-Ḥātimī* alude a que descendía, dentro de esta tribu, de una de sus más célebres figuras: el prócer y poeta *Ḥātim al-Ṭāʾī*, que vivió en la segunda mitad del siglo VI. En la *Encyclopaedia of Islam*, C. van Arendonk destaca que, dentro de la literatura y cultura árabes, Ḥātim al-Ṭāʾī ha constituido tradicionalmente "el ejemplo más cabal del caballero pre-islámico, siempre victorioso en sus empresas, magnánimo con los vencidos, y de una generosidad y hospitalidad proverbiales".[10] En sus versos Ḥātim alababa la liberalidad y el altruismo. Su leyenda fue recogida en numerosas obras, entre ellas las *Mil y una noches* y un romance persa llamado *Qiṣṣa-i Ḥātim Ṭāʾī*, con ramificaciones en la literatura turca, urdu y malaya.[11] Recientemente se han realizado en la India películas y series de televisión basadas en sus aventuras y hazañas.[12]

Al incluir *al-Ṭāʾī al-Ḥātimī* en su *nasab*, Ibn ʿArabī reivindicaba —y sabemos que con orgullo—[13] su descendencia directa de Ḥātim al-Ṭāʾī, aunque no podemos estar seguros de hasta qué punto ese parentesco era real.

Otra gran figura de la literatura mundial también quiso asociar su imagen a la de Ḥātim a principios del siglo XIX, en los albores del Romanticismo. Se trata del poeta, novelista, dramaturgo y literato alemán Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). En sus últimos años de vida se encontró profundamente influido por la literatura medieval árabe y persa. Descubrió la figura de Ḥātim al-Ṭāʾī y lo adoptó como prototipo, utilizando el alias poético *Hatem Thai* para representar a su persona a través de toda su última gran obra, el *West-östlicher Divan* ('Diván occidental-oriental'), y otro nombre árabe, *Suleika*, para designar a su amada:

9 *EI*², X, 402; y BRICE, William C. (ed.), *An Historical Atlas of Islam*, 1981, Leiden, Brill, 71 pp. (mapa: p. 19-Dc).

10 *EI*², III, 274 (traduzco el texto del inglés).

11 *EI*², III, 274-5.

12 Wikipedia, *s.v. Hatim al-Tai* (consultado 06.05.2017).

13 J. Lirola Delgado, "Ibn al-ʿArabī...", p. 161.

"Da du nun *Suleika* heißest
Sollt ich auch benamset seyn.
Wenn du deinen Geliebten preisest,
Hatem! das soll der Name seyn."[14]

[*Ahora que tú te llamas* Suleika
yo también debo tener un mote.
Cuando tú ensalzas a tu amado,
¡Hatem! *ha de ser el nombre.*]

PRESENCIA DE LOS *ṬAYYI'* EN AL-ANDALUS

La tribu *Ṭayyi'* estuvo relativamente poco representada en al-Andalus. Tomando como muestra los 2481 autores andalusíes biografiados en la *Biblioteca de al-Andalus*,[15] solamente 10 fueron de origen *ṭāʾī*, frente a 201 *anṣāríes*, 88 *qaysíes*, 76 *laḫmíes*, 76 *tuǧībíes, 76 umawíes*, 60 *azdíes*, 49 *qurašíes*, 43 *fihríes*, 41 *ʿāmilíes*, 40 *maʿāfiríes*, y otras 29 tribus con más de 10 autores registrados.[16] Es decir que la tribu *ṭāʾī* fue la cuadragésima primera en número de autores andalusíes, y probablemente ocuparía, estadísticamente, una posición similar en cuanto al total de personas establecidas en la Península.

El reducido tamaño del contingente *ṭāʾī* en al-Andalus seguramente tendría como consecuencia que sus asentamientos se concentrarían en unas pocas localidades. Ibn Ḥazm sitúa la *casa* andalusí del linaje *Ṭayyi'* en Baza (Granada), Tíjola (Almería) y *G.lyār* (Almodóvar del Río, Córdoba).[17] En cambio,

14 No obstante, es posible que una de las cosas que más le importó a Goethe del nombre *Hatem* fue su creencia de que significaba 'sello de autenticidad', puesto que el poeta confundía el nombre *Ḥātim* (con *ḥ*), que significa 'juez, arbitro', con la palabra *ḫātim* 'sello' (con *ḫ*). Ver: D. Metlitzki, "On the meaning of 'Hatem' in Goethe's West-Östlicher Divan", *Journal of the American Oriental Society*, 117 (fasc. 1), 1997, pp. 148-51.

15 J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus,* 2004-12, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 7 vols. + Apéndice.

16 J. Lirola Delgado, V. C. Navarro Oltra, I. Garijo Galán, A. Rodríguez Figueroa y B. Villuendas Sabaté, *Biblioteca de al-Andalus. La producción intelectual andalusí: Balance de resultados e índices,* 2013, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I, 387 pp. (Análisis realizado a partir del índice de *nisba-s*, pp. 211-30).

17 Abū Muḥammad Ibn Ḥazm, *Ǧamharat ansāb al-ʿarab,* ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, 1983, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 672 pp. (p. 404). Para la identificación de *G.lyār* véase: E. Terés, "Linajes árabes en al-Andalus, según la «Ŷamhara» de Ibn Ḥazm *(Conclusión)*", *Al-Andalus*, 22, 1957, Madrid, Escuela de Estudios Árabes de Madrid, 337-76 [+ 1 encarte desplegable] (pp. 344-5, n. 6); la opción de Cúllar-Baza es imposible por motivos fonéticos.

al-Maqqarī ubicaba la *residencia* de los *Ṭayyiʾ* (*manzil Ṭayyiʾ*) "al sur de Murcia".[18] Una noticia del s. VIII sitúa otro grupo de *ṭāʾīes* en Jaén.[19]

Los lugares de procedencia de los diez autores de nisba *al-Ṭāʾī* citados en los diccionarios biográficos andalusíes casan bien con los datos del párrafo anterior, particularmente si tenemos en cuenta que diferentes fuentes de los siglos XII y XIII sitúan Baza (y a veces también Tíjola) en la Cora de Jaén en la época islámica.[20] En efecto, tres de los *ṭāʾīes* eran naturales de Murcia, dos o tres de Córdoba, dos de Jaén, uno de Guadalajara y uno de Almería pero de origen levantino, muy posiblemente murciano.[21] Y así es que Murcia, lugar de origen de entre el 30% y 40% de los autores andalusíes *ṭāʾīes*, pudo haberse convertido en el solar principal de la tribu *Ṭayyiʾ* en al-Andalus, lo que confirmaría el dato de al-Maqqarī —no sabemos de dónde lo sacó— de que "la *residencia* de los *Ṭayyiʾ* en al-Andalus se encontraba en Murcia".

MANZIL ṬAYYIʾ = MEZLATAY

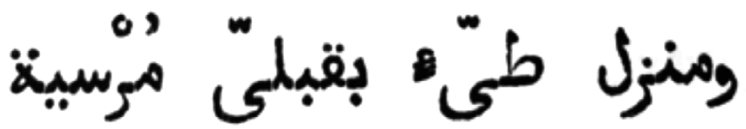

ومنزل طيّء بقبلي مُرْسية

Fig. 1. "..*wa-manzil Ṭayyiʾ bi-qiblī Mursiya*": al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb* (*Analectes*, I, p. 188).

La frase de al-Maqqarī (Fig. 1) significa exactamente: 'la residencia de los Ṭayyiʾ está en la zona sur de Murcia'. No sería posible aventurar una localización más precisa del emplazamiento de esta casa solariega si no fuera que la expresión *Manzil Ṭayyiʾ* se convirtió en un topónimo patrimonial y fue adoptado por los primeros pobladores castellanos de Murcia como *Mezlatay*. Figura en la documentación romance de los siglos XIII-XV bajo las siguientes grafías: *Mezlatay* (1266-73),[22] *Mezlatahy* (1267), *Mizatay* (1293), *Mizatall* (1356), *Misatall* (1443). A partir de estas fechas el topónimo desaparece.

18 Al-Maqqarī, *Analectes sur l'Histoire et la Littérature des Arabes d'Espagne,* ed. Reinhart Dozy, 1967, Amsterdam, Oriental Press [Reimpresión de la edición de Leiden, 1855-61], 2 vols. (I, p. 188).

19 E. Terés, "Linajes árabes...", *ibidem*.

20 Concretamente: al-Rušāṭī, Ibn Gālib, Yāqūt, Ibn Saʿīd al-Magribī y al-Ḥimyarī.

21 Según los datos de la *Biblioteca de al-Andalus*, tres de los *ṭāʾīes* procedían de *Murcia* (nºs. 299, 1752 y 1753), dos eran de *Córdoba* (nºs. 550 y 2277) y posiblemente un tercero (nº. 894), dos eran de *Jaén* (nºs. 765 y 2238), uno de Guadalajara (nº. 1735) y uno era de Almería pero de origen levantino (nº. 362).

22 J. Torres Fontes (ed.), *Repartimiento de Murcia*, 1960, Madrid, CSIC-Escuela de Estudios Medievales / Academia «Alfonso X el Sabio» de Murcia, xviii + 316 pp. (pp. 133, 158 y 223); en la p. 223 aparece en el ms. escrito *Amezlatay*. Las fuentes de las demás formas del topónimo se indicarán a continuación.

Se desprende de estas formas documentadas que la expresión árabe que se fijó como nombre de lugar no fue exactamente la que indica al-Maqqarī —*Manzil Ṭayyi'* (la residencia de los *Ṭayyi'*), que habría dado **Mecitay*— sino que hay que partir de *Manzil al-Ṭāʾī* (la residencia del Ṭāʾī), pronunciado /me^{n}z^{l}laṭṭáy/, de modo que el topónimo haría referencia a un *ṭāʾī* concreto, seguramente el que era patriarca en el momento de su creación, y no a la familia en general.

En cuanto a la ubicación del lugar, J. Torres Fontes, en su artículo "La alquería de Mezlatay", hizo una primera propuesta, situándolo en el partido de San Benito o hacia Patiño (e. d. en la frontera entre moros y cristianos en 1266), pero sin aportar datos que permitieran una identificación más precisa. Indica tan sólo que Mezlatay estaría: "cercana a la acequia y alquería de Alguazas; en las proximidades de la acequia y real del Junco, y que dentro de ella se encontraba el molino «den Parabosque» [que él identifica correctamente con Salabosque], y en las inmediaciones de la sierra".[23] Sin embargo, esta ubicación resulta muy vaga, puesto que la Acequia del Junco está a 4 km de las 'inmediaciones de la sierra', y una distancia similar separa San Benito del paraje de Salabosque (emplazado en la sierra detrás de La Alberca).

MEZLATAY = LA ALBERCA

El análisis detenido de los textos permite establecer una localización más exacta de la alquería de *Mezlatay*. Veamos primero la cita de 1293:

> "E otrossí, uos entrego el Real del Junco, en que ha treze taffullas et ay veyn et dos áruoles, e destos son los siete figueras et los quatro perales; e affruenta con la Çequia Mayor que viene de los Molinos d'Aljuçer et con *el camino que ua a Mizatay*"[24] [la cursiva es mía].

Según esto, la finca llamada *Real del Junco* —que se entregaba a un poblador con un total de trece tahúllas de tierra (e. d. unas 1,45 hectáreas)— confrontaba con la Acequia Mayor (de Barreras) que venía de Aljucer y con el *camino que ua a Mizatay*. Seguramente se encontraba en el punto donde la Acequia del *Junco* nace de dicha Acequia Mayor (véase la *Fig. 2*: la acequia mayor es la línea gruesa que se dirige desde Aljucer hacia Murcia; una flecha señala la ubicación del Real del Junco). La Acequia del *Junco* sin duda tomaría su nombre de esta finca, puesto que es habitual que los cursos de agua reciban el nombre de algún accidente o topónimo situado cerca de su punto de origen.[25] El

23 J. Torres Fontes, "La alquería de Mezlatay", *Murgetana,* 13, 1960, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, pp. 85-93 (p. 91).

24 J. Torres Fontes (ed.), *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. II: Documentos del Siglo XIII*, 1969, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, lxxvi + 203 pp. (p. 98).

25 Así, por ejemplo, el Río Segura toma su nombre de la Sierra de Segura, de donde procede.

que el "camino que ua a Mizatay" pasaba por este punto constituye un primer indicio para localizar Mezlatay.

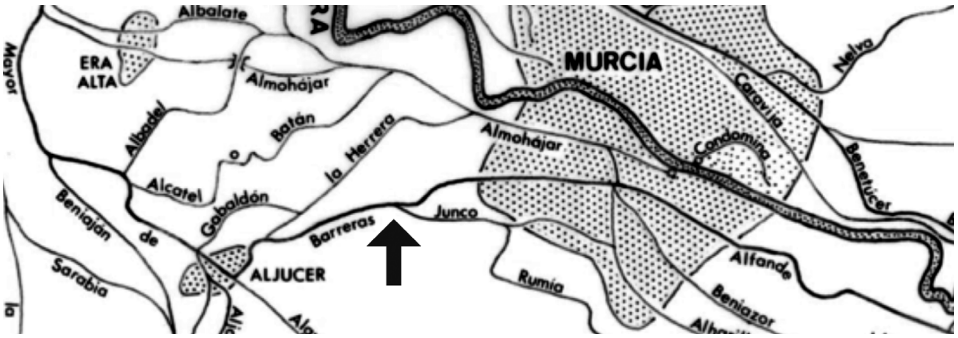


Fig. 2. Aljucer, la Acequia Mayor de Barreras y la Acequia del Junco.

Si examinamos un plano actual de esa zona de la Huerta (Fig.3), encontramos que el *Camino Viejo de Salabosque* pasa junto a dicho lugar. En el plano, el punto 1 es la ubicación del Real del Junco, 2 es un tramo del Camino Viejo de Salabosque y 3 es la prolongación probable de ese camino para unirse al antiguo Camino de Cartagena.

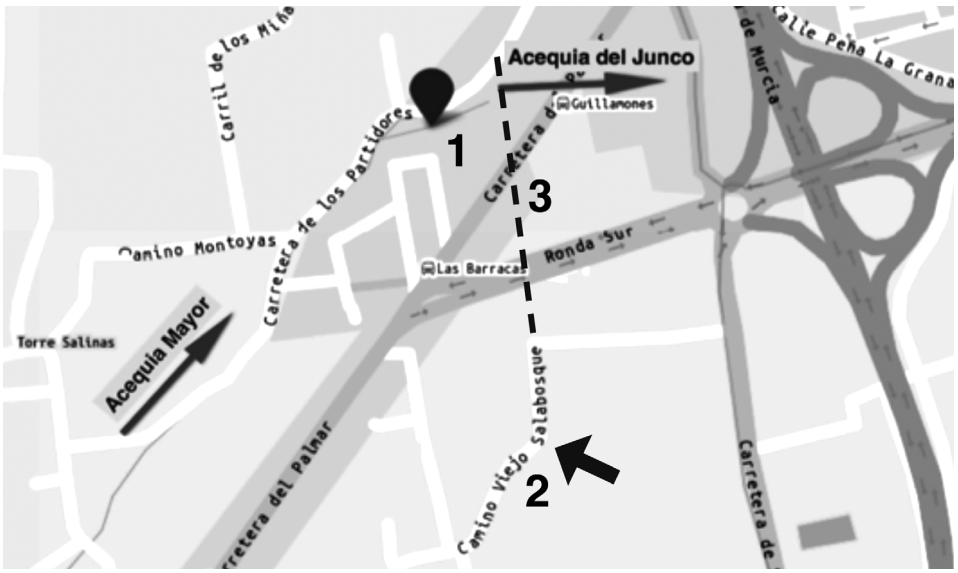


Fig. 3: Primer tramo del Camino Viejo de Salabosque (*Google Maps*).

Si seguimos el Camino de Salabosque —el anterior Camino de *Mezlatay*— hacia el sur (fig. 4), encontramos que va directamente a La Alberca, lo que nos permite identificar Mezlatay tentativamente con La Alberca. Veremos que las otras citas confirman esta hipótesis. En primer lugar, consideremos el texto de 1356, que trata de una serie de parcelas de tierra pertenecientes a la Iglesia de Cartagena:

> "en Misatall, del Molino d'en Parabosque (sic) assi como ataja vna senda que pasa ençima de la Torre de Doña Saurina y va derecho a la somiella fasta la sierra..." [26]

Se desprende que el *Molino de En* (=Don) *Parabosque* [= Farabosque, Salabosque] se encontraba dentro del término de Mezlatay y que desde ese molino subía un camino hasta la sierra. Al situarse Parabosque (Salabosque) dentro de Mezlatay, queda confirmada la identificación del Camino de Mezlatay con el de Salabosque, y de Mezlatay con La Alberca. El *Molino d'en Parabosque* debía de encontrarse sobre una acequia mayor para poder disponer de suficiente agua para impulsar sus ruedas hidráulicas; la única acequia mayor a lo largo de ese camino es la Acequia Mayor de Alquibla, que atraviesa el Camino de Salabosque poco antes de que llegue a La Alberca.

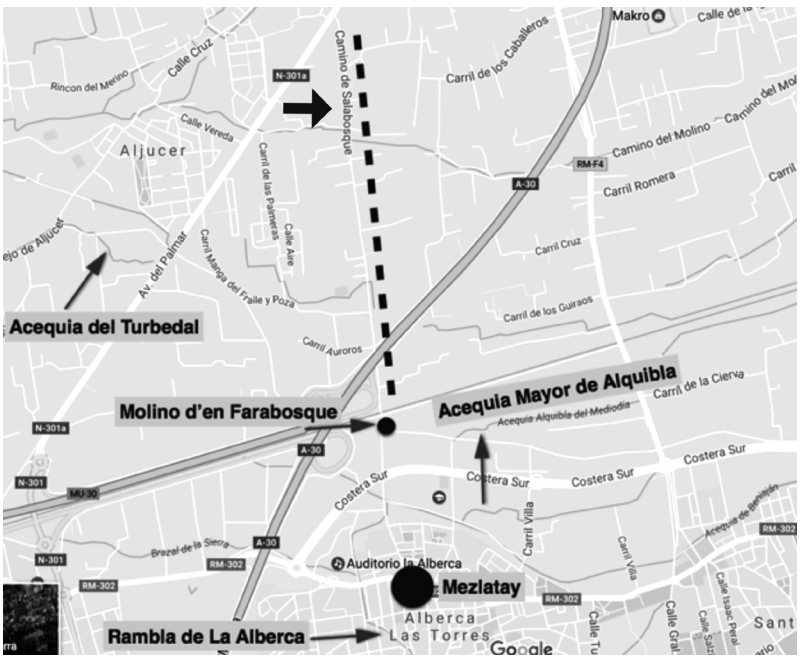


Fig. 4: El segundo tramo del Camino de Salabosque que llega hasta La Alberca (*Google Maps*).

La tercera cita, de 1443, confirma la identificación de Mezlatay con La Alberca. Se tratade una solicitud de permiso para encauzar el agua de la "Fuente de Mezlatay" y llevarla a una finca ubicada cerca de la Acequia del Turbedal:

> "[...] donacion […] a vos Pedro Çeruellera […] del agua de la Fuente e Ranbla de Misatall que es en termino desta çibdad, para que la podades,

26 J. García Soriano, *Estudio acerca del habla vulgar y de la literatura de la Región Murciana,* 1920, Murcia, 65 pp. (p. 63).

> syn enbargo de persona alguna, traer e sacar de la dicha ranbla, a la casa e torre que vos tenedes en el Raiguero del Turbedal." [27]

El término *Raiguero del Turbedal* significa 'las tierras situadas encima (e. d. al sur) de la Acequia del Turbedal' y por tanto casi imposibles de regar desde esa acequia. Por este motivo Pedro Cervellera pedía el agua de Mezlatay. Para poder alcanzar esas tierras junto al Turbedal, el agua necesitaría fluir cuesta abajo hasta la finca, por lo que la Fuente de Mezlatay debía de encontrarse a más altura.

Ahora, el Molino d'en Parabosque se encontraría, como he dicho, junto a la Acequia Mayor de Alquibla, aguas *abajo* de Aljucer (de donde procedía dicha acequia Mayor), mientras que la Acequia del Turbedal estaba *encima* de Aljucer y el Raiguero del Turbedal por *encima* de la Acequia del Turbedal (e. d., por orden de altura: Raiguero del Turbedal > Acequia del Turbedal > Aljucer > Molino d'en Parabosque). El Raiguero del Turbedal estaba, por lo tanto, a bastante más altura que el Molino d'en Parabosque, y para llegar *cuesta abajo* al Raiguero del Turbedal el agua de la Fuente de Mezlatay debía encontrarse aún a más altura, muy por encima de dicho Molino.

Esto, sumado al dato de que Mezlatay se encontraría en algún punto del Camino de Salabosque, confirma la identificación con La Alberca, puesto que la Fuente de Mezlatay tendría que encontrarse en la parte más alta de ese camino, bastante por encima del *Molino d'en Parabosque*. La mencionada *Rambla de Mezlatay*, por donde bajaba el agua de la fuente, sería, pues, la actual Rambla de la Alberca. Precisamente el nombre de *La Alberca* haría referencia a la balsa que recogía el agua de la *Fuente de Mezlatay* para regar las tierras de esa alquería, situadas por encima de la Acequia Mayor de Alquibla y por lo tanto imposibles de regar desde el Río Segura.

MEZLATAY Y EL NACIMIENTO DE IBN ʿARABĪ

La importancia del lugar de Mezlatay se desprende del hecho de que Alfonso X, después de cederlo en un primer momento a la ciudad de Cartagena, lo recuperó para entregárselo al hijo del rey Ibn Hud de Murcia. Tuvo este gesto a causa de la gran ayuda que este personaje —que se convirtió al cristianismo adoptando el nombre Lorenzo Aben Hud— le prestó para facilitar la instalación de los castellanos en Murcia y la realización del reparto de las tierras:[28]

> "[...] diemos a don Haliffa, fijo que fue del rey Aben Hut, en termino de Murcia, el alcaria que dizen *Mezlatahy*, que auiemos dado al conceio de Cartagena [...]"[29]

27 *Actas Capitulares del Concejo de Murcia*, Ayuntamiento de Murcia, 06.07.1443 y 31.08.1443.

28 J. Torres Fontes, "La alquería de Mezlatay", pp. 89-90.

29 J. Torres Fontes (ed.), *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. III: Fueros y privilegios de Alfonso X*

Sin duda Mezlatay fue una *almunia*, una gran propiedad rústica con una casa y tierras de cultivo, que pertenecería a una familia importante antes de la conquista castellana. Por su nombre, esta familia sería, con alta probabilidad los *Ṭāʾī*. Durante los últimos años del reinado de Ibn Mardanīš, el *Ṭāʾī* más importante era sin duda el padre de Ibn ʿArabī, ʿAlī Ibn al-ʿArabī al-Ṭāʾī, un funcionario de alto nivel en el ejército del Rey Lobo. Tras la muerte de Ibn Mardanīš en 1172 y la incorporación de Murcia al imperio almohade, la familia se trasladó a la capital, Sevilla, donde el padre continuó desempeñando funciones similares en la administración almohade, durante los momentos de mayor esplendor cuando se estaba construyendo el emblemático alminar de La Giralda.

En el verano de 1165, cuando nació Ibn ʿArabī, el reino *mardanīší* de Murcia vivía sus últimos años de calma y prosperidad, pues aún controlaba un vasto territorio que se extendía prácticamente hasta Córdoba. Nos cuenta el poeta murciano al-Qarṭāğannī, en la *Qaṣīda maqṣūra*, que por entonces los tudmiríes pudientes acostumbraban veranear en la huerta, e invernar junto al mar:

> "Veraneamos en Murcia en una morada en la que abundan los árboles frondosos sobre agua pura. [...]
>
> Y pasamos la temporada de invierno en una zona paradisíaca del Campo de Cartagena, perfectamente resguardados de los elementos. [...]
>
> ¡Qué maravilloso verano, rodeados de grandes árboles y la brisa, y cómo se pasa el invierno, entre alcázares y mares!"[30]

Es por ello verosímil que la familia de Ibn ʿArabī estuviese instalada en su residencia veraniega de la huerta, *Mezlatay*, el 26 de julio, el día en que nació Ibn ʿArabī.

Pero por esas mismas fechas los almohades ya estaban preparando la primera incursión importante de su larga campaña para conquistar Murcia. A finales de junio o principios de julio de 1165 hubo un primer choque almohade-mardanīší en Luque (Córdoba) en el que los primeros parecen haber logrado una victoria ajustada. Tras la llegada de refuerzos de Marruecos, se efectuó una segunda salida el 8 de septiembre. Primero se cercó y tomó Andújar, ciudad contigua a Córdoba, desencadenando la rendición de las demás plazas próximas afines al Rey Lobo. Tras esto, el ejército almohade marchó directamente hacia Murcia y hubo un choque frontal con el ejército de Ibn Mardanīš en Alhama de Murcia el 15 de octubre. Los almohades fueron victoriosos y persiguieron a los vencidos hasta Murcia, acampando cerca de la ciudad y lanzándose a una campaña de robo y devastación que alcanzaría también la residencia de Mezlatay:

el Sabio al Reino de Murcia, 1973, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, lxv + 185 pp. (p. 94).

30 R. Pocklington, "La descripción de la Vega de Murcia en la *Qaṣīda Maqṣūra* de Ḥāzim al-Qarṭāŷannī", *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales: Homenaje al Profesor Dr. D. Fernando N. Velázquez Basanta*, 18 (vol. 3), 2016, Granada-Cádiz, http://www.epccm.es/index.php?jour nal=epccm&page=index, pp. 1021-50 (versos 268, 314 y 453).

> "[...] destruyendo sus jardines, y permitiéndose toda clase de licencias en los lugares de su esparcimiento y diversión; y llenaron aquella comarca de ruinas, y la raziaron *[sic]* en toda su extensión. Se llevaron los bienes de sus habitantes y consiguieron sus propósitos, permaneciendo en sus llanos y montañas por espacio de muchos días, seguros de su posición y reiterando las algaradas por todas partes y cogiendo botín con la mayor tranquilidad."[31]

LA FAMILIA *ṬĀʾĪ*: LOS PRIMEROS ALBERQUEÑOS ILUSTRES

Pese a haber sido en otro tiempo los *Ṭayyiʾ* una tribu árabe destacada, tuvieron relativamente poca representación en la Península Ibérica. Conocemos, no obstante, los nombres de tres *ṭāʾíes* murcianos. Estos adquieren un interés particular en vista del vínculo que ahora podemos establecer entre su linaje y el lugar de La Alberca, puesto que se trata sin duda de los primeros alberqueños ilustres:

> *Abū Bakr al-Ṭāʾī* (1021-1105): alfaquí —e. d. jurista— y gramático, conocido como 'El Alfaquí Poeta' debido a su pasión por la poesía, de la que fue un excelente recitador. Su pericia como gramático lo condujo a escribir una obra llamada *al-Muqniʿ* (el Convincente), hoy seguramente perdida, comentando un tratado del gramático iraquí al-Ǧinnī.[32]

> *Abū ʿAbd Allāh al-Ṭāʾī* (s. XII): experto en *ḥadīṯ* —las palabras transmitidas del profeta y de sus compañeros—, profuso amanuense (copista de manuscritos) y poeta. Compuso unos aforismos (o máximas rimadas) 'muy atinados' según la opinión de su biógrafo magrebí Ibn ʿAbd al-Malik. Aún se conservan un par de ellos.[33]

> *Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī al-Ṭāʾī* (1165-1240): el mayor sufí, y uno de los murcianos más célebres de todos los tiempos.

31 Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bi-l-imāma*, trad. A. Huici Miranda, 1969, Valencia, Anubar Ediciones, Textos Medievales, 24, 254 pp. (p. 78 y anteriores).

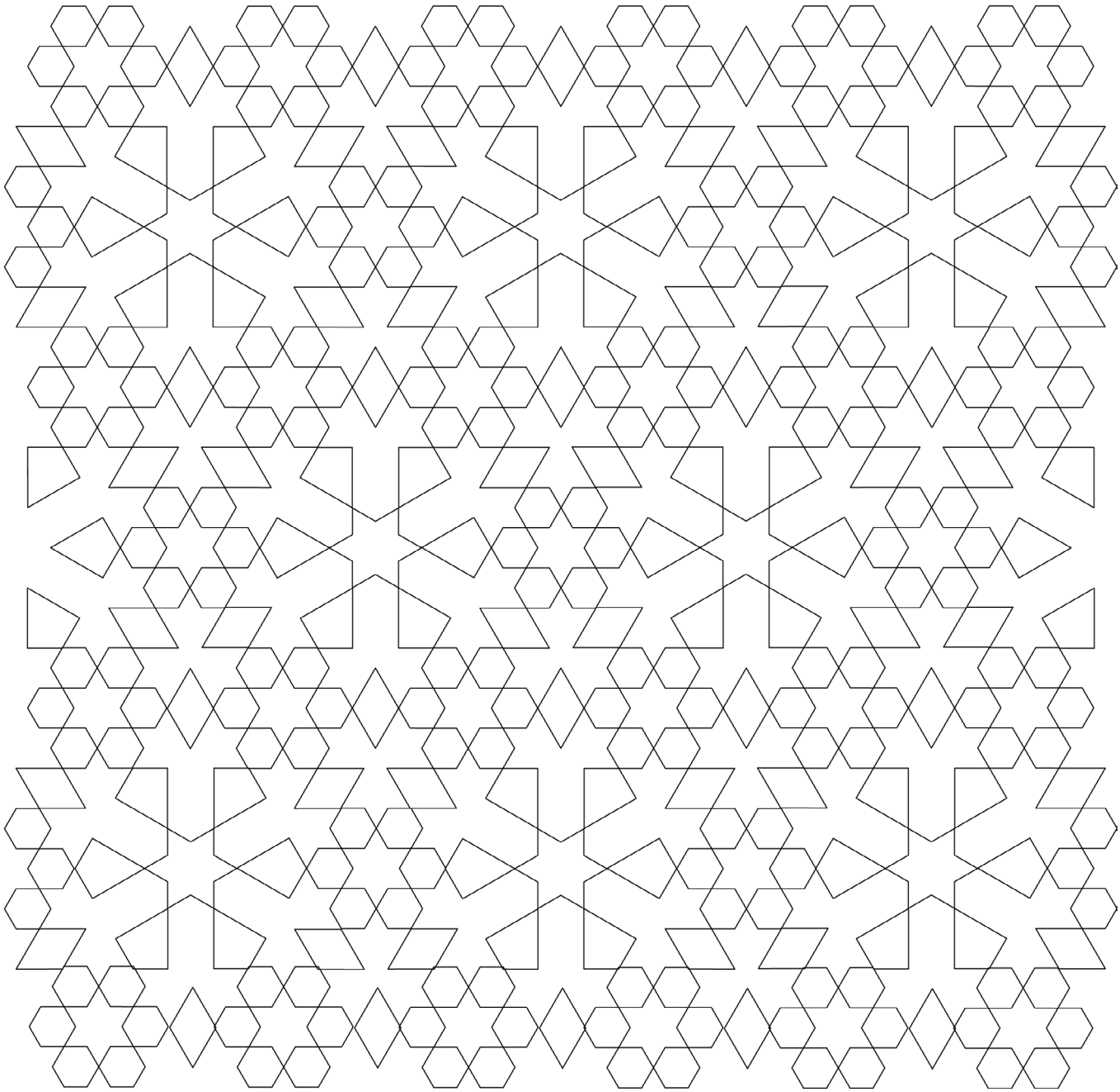
32 R. Pocklington, "Al-Ṭāʾī, Abū Bakr", en: J. Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus: De al-Qabrīrī a Zumurrud*, 7, 2012, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 749 pp. (nº 1753, pp. 411-3).

33 R. Pocklington, "Al-Ṭāʾī, Abū ʿAbd Allāh", *Ibidem*, nº 1752, pp. 410-1.

TESTI DI IBN ʿARABĪ SULL'ETERNITÁ E SUL TEMPO

Maurizio Marconi

Recibido 30/10/2016. Aceptado el 15/11/2016.



INTRODUZIONE

La concezione più comune di eternità, non solo per gli occidentali moderni ma anche per i contemporanei di Ibn ʿArabī, è quella di una durata illimitata, senza inizio né fine, che viene attribuita a Dio, in contrapposizione alla durata limitata, con un inizio ed una fine, della vita umana in questo mondo o di questo mondo stesso; quanto all'aldilà, la vita futura sembra avere un inizio, ma non una fine, ed è chiamata "vita eterna". L'errore che sta alla base di questa concezione è un difetto di prospettiva, che consiste nel proiettare al di là dei limiti del tempo le caratteristiche stesse del tempo, cioè di avere una concezione temporale di ciò che temporale non è.

Peraltro, lo stesso concetto di tempo non è facile da definire: la concezione più comune è quella di una estensione non-spaziale che contiene il continuo flusso degli eventi o dei pensieri, così come lo spazio è un'estensione che contiene tutti i corpi. Anche Ibn ʿArabī afferma che il tempo (*zamān*) è una estensione (*imtidād*), ma precisa che si tratta di una estensione immaginaria o congetturale (*mutawahham*) ([1]) che non ha esistenza al di fuori di quella che le attribuisce il pensiero umano. Lo stesso Shankarāchārya, nel suo *Viveka-chūda-mani*, afferma che il tempo è immaginato (*kalpita*) ([2]), e persino Sant'Agostino, nell'undicesimo libro delle *Confessioni*, si chiede se il tempo non sia altro che una distensione, o distorsione, della mente ([3]). René Guénon, da parte sua, distingue un tempo virtuale, che non ha esistenza effettiva se non come *ens rationis*, ed un tempo realizzato, e dunque veramente esistente, in quanto condizione determinante dell'esistenza in questo mondo ([4]). Precisa

1) Nelle *Futūḥāt al-makkiyya*, Ibn ʿArabī definisce il tempo (*zamān*) una realtà (*amr*) immaginaria [capitoli: 22 (I 177.5), 59 (I 291.30 e 292.3), 69 (I 388.23 e 24), 198 (II 458.1), 300 (III 5.33), e 390 (III 546.32)], o una durata (*mudda*) immaginaria [capitoli: Introduzione (I 43.30), 22 (I 177.5), 59 (I 291.34) e 390 (III 548.7)], o una estensione o prolungamento (*imtidād*) immaginario [capitoli: 69 (I 388.30) e 72 (677.14)], o una relazione (*nisba*) immaginaria [cap. 59 (I 291.29)] o semplicemente immaginario [capitoli. 22 (I 177.3) e 69 (I 389.6)]. Per l'indicazione dei volumi e delle pagine ho fatto riferimento alla terza edizione delle *Futūḥāt al-makkiyya*, pubblicata al Cairo in quattro volumi nel 1910, poiché è quella più diffusa ed usata dai traduttori, ma per il testo ho utilizzato l'edizione di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, pubblicata nello Yemen in dodici volumi nel 2010.

2) Riportato da Ananda K. Coomaraswamy, *Time and eternity*, Artibus Asiae, Ascona, 1947, pag. 16, nota 16.

3) Confessioni, XI 26.33 "*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*" [riportato da Roland Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette University Press, 1996, pag. 28]. Queste considerazioni di Sant'Agostino non ebbero però alcuna risonanza nella teologia medioevale.

4) Ne *Le règne de la quantité et les signes du temps*, Gallimard, 1962, egli precisa: [36] «Tout d'abord, on peut remarquer à cet égard que, pour que l'espace soit purement quantitatif, il faudrait qu'il soit entièrement homogène, et que ses parties ne puissent être distinguées entre elles par aucun caractère autre que leurs grandeurs respectives; cela reviendrait à supposer qu'il n'est qu'un contenant sans contenu, c'est-à-dire quelque chose qui, en fait, ne peut pas exister isolément dans la manifestation, où le rapport du contenant et du contenu suppose nécessairement, par sa nature même de corrélation, la présence simultanée de ses deux termes […] [39] Or, non seulement au point de vue physique, mais même au point de vue géométrique, comme nous venons de le voir, c'est bien cet espace «qualifié» qui est le véritable espace; en effet, l'espace homogène n'a point d'existence à proprement parler, car il n'est rien de plus qu'une simple virtualité […] [43] Le «temps vide» n'a d'ailleurs pas plus d'existence effective que l'«espace vide», et l'on pourrait à ce propos répéter tout ce que nous avons dit en parlant de l'espace; il n'y a pas plus de temps que d'espace en dehors de notre monde, et, dans celui-ci, le temps réalisé contient toujours des événements, aussi bien que l'espace réalisé contient toujours des corps […] [54-55] Remarquons d'ailleurs, à ce propos, que lui-même [Leibnitz] ne semble pas avoir une idée suffisante

anche che il tempo non è che una delle modalità possibili della durata, quella che condiziona il mondo umano ([5]), mentre per gli stati angelici o informali la durata non è caratterizzata dal tempo ma da quella che gli scolastici chiamavano *aeviternitas* ([6]), distinguendola dall'*aeternitas,* che è propriamente una non-durata ([7]).

In tutte le dottrine tradizionali, ed anche per Ibn ʿArabī, il tempo è considerato secondo tre modalità, che sono il passato, il presente ed il futuro, ma tutti gli eventi hanno luogo solo nel presente, poiché il passato non esiste più ed il futuro non esiste ancora ([8]); quindi noi abbiamo percezione diretta solo del presente, ma è un presente che passa: come affermava Sant'Agostino "il presente di ciò che è passato è la memoria ([9]), di ciò che è presente è la percezione, di ciò che è futuro è l'aspettativa" ([10]). Ma la memoria e l'aspettativa sono modalità della nostra mente o della nostra anima, ed è questa stessa mente che si immagina una estensione temporale passata ed una futura, che non hanno una esistenza propria. L'unico tempo che esiste veramente è il presente, che però non ha estensione; ancora più precisamente si può affermare che ciò che esiste veramente è solo ciò che è "presente".

de la vraie nature de l'espace et du temps, car, quand il définit simplement le premier comme un «ordre de coexistence» et le second comme un «ordre de succession», il ne les envisage qu'à un point de vue purement logique, qui les réduit précisément à des contenants homogènes sans aucune qualité, et par suite sans aucune existence effective [ce que les scolastiques appelaient *entia rationis*], et qui ainsi ne rend nullement compte de leur nature ontologique, nous voulons dire de la nature réelle de l'espace et du temps manifestés dans notre monde, donc bien véritablement existants, en tant que conditions déterminantes de ce mode spécial d'existence qui est proprement l'existence corporelle».

5) René Guénon, *Les principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, 1946, pag. 50.

6) René Guénon, *La Grande Triade*, Gallimard, 1957, pag. 185, nota 2.

7) René Guénon, *L'erreur spirite*, Editions Traditionnelles, 1952, pag. 294, e *Etudes sur l'Hindouisme*, Editions Traditionnelles, 1966, pag. 105. Cfr. Dante, Paradiso, XXIX-16 "in sua eternità di tempo fore".

8) Nel Cap. 69 [I 435.20] Ibn ʿArabī precisa: «Il conoscitore osserva e trova che ciò che riunisce il passato ed il futuro è la non-esistenza, poiché l'esistenza non si applica correttamente se non allo stato presente», e nel Cap. 329 [III 108.16] aggiunge: «Se non ci fosse il presente la non-esistenza passata non si distinguerebbe dalla non-esistenza futura».

9) Ne *L'erreur spirite*, Les Editions Traditionnelles, 1952, a pag. 260, René Guénon precisa: «les souvenirs, en tant que tels, sont toujours mentalement présents; que ces souvenirs se trouvent d'ailleurs actuellement dans le champ de la conscience claire et distincte ou dans celui de la «subconscience», peu importe, puisque, comme nous l'avons dit, ils ont toujours la possibilité de passer de l'un à l'autre, ce qui montre qu'il ne s'agit là que d'une simple différence de degré. Ce qui, pour notre conscience actuelle, caractérise effectivement ces éléments comme souvenirs d'événements passés, c'est leur comparaison avec nos perceptions présentes (nous entendons présentes en tant que perceptions), comparaison qui permet seule de distinguer les uns des autres en établissant un rapport temporel, c'est-à-dire un rapport de succession, entre les événements extérieurs dont ils sont pour nous les traductions mentales respectives; cette distinction du souvenir et de la perception ne relève d'ailleurs que de la psychologie la plus élémentaire».

10) Confessioni, XI 20.26 "Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio" [riportato da Roland Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette University Press, 1996, pag. 80].

Severino Boezio diceva che "*nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*" (11): ciò che qualifica il tempo non è il presente (*nunc*), che è comune a ciò che è temporale ed a ciò che è eterno, ma il suo apparente fluire continuo, in modo irreversibile (12), fluire che genera in noi il punto di vista della successione. Sempre riguardo ai rapporti tra tempo ed eternità, lo stesso Boezio scriveva anche: "*ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus*" (13), cioè il tempo sta all'eternità come la circonferenzaal centro, sottolineando così la natura ciclica, e non lineare, del tempo, e l'immutabilità dell'eternità.

Il presente, sia esso fluente o immobile, è sempre solo un punto ed è "ciò che si trova (*mawǧūd*)", cioè l'esistente, mentre il passato ed il futuro in quanto tali non si trovano, e sono quindi inesistenti. Per Ibn ʿArabī la stessa distinzione tra passato e futuro esiste solo perché "noi" la concepiamo dal nostro punto di vista "presente", e ciò richiama quanto René Guénon affermava per distinzioni di un livello ben superiore:

11) Riportato da Ananda K. Coomaraswamy, *Time and eternity*, Artibus Asiae, Ascona, 1947, pag. 1. Questa frase in realtà è tratta dalla *Summa Theologica*, I, q. 10, art. 2 [pag. 210 del Vol. I della *Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, 1984] ed è la sintesi da parte di San Tommaso d'Aquino di ciò che Severino Boezio scrive nel *De Sancta Trinitate*: "*Quod vero de Deo dicitur „semper est", unum quidem significat, quasi omni preterito 'fuerit', omni quoquo modo sit praesenti 'est', omni futuro 'erit'. Quod de caelo et de ceteris immortalibus corporibus secundum philosophos dici potest, at de Deo non ita. Semper enim est, quoniam 'semper' praesens est in eo temporis tantumque inter nostrarum rerum praesens, quod est nunc, interest ac divinarum, quod nostrum 'nunc' quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero 'nunc' permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit; cui nomini si adicias 'semper', facies eius quod est nunc iugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum, quod est sempiternitas* [Ma ciò che si dice di Dio, "Egli è sempre", significa invero una cosa, come se per tutto il passato "Egli era", per tutto il presente – comunque lo si intenda, "Egli è", e per tutto il futuro "Egli sarà". Ciò che secondo i filosofi si può dire del Cielo e di altri corpi immortali non si può però dire di Dio allo stesso modo. Infatti Egli è sempre perché "sempre" indica in Lui un tempo presente, e vi è una grande differenza tra il presente delle nostre cose, che è adesso (*nunc*) ed il presente delle cose divine. Il nostro presente, come se corresse, realizza il tempo e la sempiternità, mentre il presente divino, permanente, immobile ed immutabile, realizza l'eternità; se aggiungi "sempre" al suo nome realizzi da esso, che è il presente, il continuo, incessante e, per questo, perpetuo corso, che è la sempiternità]", pag 176 dell'edizione latina curata da Claudio Moreschini, *Boethius – De Consolatione philosophiae, Opuscola Theologica*, Walter de Gruyter, 2005. Si noti che nel passo di Boezio si parla di tempo, di perpetuità e di eternità, corrispondenti ai termini arabi *zamān*, *abad* e *azal*.

12) Ne *L'erreur spirite*, Les Editions Traditionnelles, 1952, a pag. 262, René Guénon precisa: «L'espace est réversible, c'est-à-dire que l'une quelconque de ses parties, ayant été parcourue dans un certain sens, peut l'être ensuite en sens inverse, et cela parce qu'il est une coordination d'éléments envisagés en mode simultané et permanent; mais le temps, étant au contraire une coordination d'éléments envisagés en mode successif et transitoire, ne peut être réversible, car une telle supposition serait la négation même du point de vue de la succession, ou, en d'autres termes, elle reviendrait précisément à supprimer la condition temporelle. Cette suppression de la condition temporelle est d'ailleurs parfaitement possible en elle-même, aussi bien que celle de la condition spatiale; mais elle ne l'est pas dans les cas que nous envisageons ici, puisque ces cas supposent toujours le temps; du reste, il faut avoir bien soin de faire remarquer que la conception de l'«éternel présent», qui est la conséquence de cette suppression, ne peut rien avoir de commun avec un retour dans le passé ou un transport dans l'avenir, puisqu'elle supprime précisément le passé et l'avenir, en nous affranchissant **du point de vue de la succession**, c'est-à-dire de ce qui constitue pour notre être actuel **toute la réalité de la condition temporelle**» [il grassetto è mio].

13) *De Consolatione Philosophiae,* IV.6.17, pag. 124 dell'edizione citata.

> "Le rapport du Non-Être à l'Être est alors le rapport du non-manifesté au manifesté, et l'on peut dire que le non-manifesté est supérieur au manifesté dont il est le principe, puisqu'il contient en puissance tout le manifesté, plus ce qui n'est pas, n'a jamais été et ne sera jamais manifesté. En même temps, on voit qu'il est impossible de parler ici d'une distinction réelle, puisque le manifesté est contenu en principe dans le non-manifesté; cependant, nous ne pouvons pas concevoir le non-manifesté directement, mais seulement à travers le manifesté; cette distinction existe donc pour nous, **mais elle n'existe que pour nous**" ([14]), "Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n'existe que dans la mesure où **nous la créons** " ([15]), "Si cependant nous parlons des états de non-manifestation, ce n'est pas pour établir dans l'expression une sorte de symétrie avec les états de manifestation, qui serait injustifiée et tout à fait artificielle; mais c'est que nous sommes forcé d'y introduire en quelque façon de la distinction, faute de quoi nous ne pourrions pas en parler du tout; seulement, nous devons bien nous rendre compte que cette distinction n'existe pas en soi, que **c'est nous qui lui donnons son existence toute relative**" ([16]), "toutes ces distinctions, loin d'être irréductibles, n'existent que du point de vue tout relatif où elles sont établies, et que même elles n'acquièrent cette existence contingente, la seule dont elles soient susceptibles, que dans la mesure où **nous le leur donnons nous-mêmes par notre conception**" ([17]).

Malgrado l'illusorietà della nostra concezione di tempo Ibn ʿArabī riconosce come grandezze temporali il giorno (*yawm*), inteso come il tempo che trascorre da un tramonto a quello successivo ([18]), e le sue suddivisioni, come pure il mese lunare, l'anno ed i suoi multipli, grandezze che peraltro sono tutte citate nel Corano, non mancando però di rimarcare che: "Il tempo, il giorno, la notte, il dì e le stagioni dell'anno sono tutte realtà non-esistenti e relazionali, che non hanno esistenza nelle entità" ([19]). La determinazione delle ore, dei giorni e dei mesi è fondamentale nell'Islam per una corretta vita rituale, ma ciò che più importa è la determinazione del momento (*waqt*), che è quel "presente" in cui il rito diventa obbligatorio.

14) René Guénon, *Mélanges*, Gallimard, 1976, pag. 12. [il grassetto in questa e nelle successive citazioni è mio]

15) René Guénon, *ibidem*, pag. 16.

16) René Guénon, *Les états multiples de l'être*, Editions Véga, 1973, pag. 37.

17) René Guénon, *ibidem*, pag. 71.

18) Nelle civiltà tradizionali i punti di riferimento temporale sono sempre fenomeni naturali, e non artificiosi come il mezzogiorno esteso ad un intero fuso orario.

19) Cap. 371 [III 438.1].

Per quanto riguarda l'eternità, Ibn ʿArabī spiega che il termine che serve a designarla, *azal*, è una negazione, ma ciò che è negato non è il tempo o la durata, bensì l'inizio, in senso assoluto e non solo temporale ([20]): iniziare, in senso intransitivo, significa che una cosa che non esisteva viene all'esistenza, mentre Ibn ʿArabī cita ripetutamente lo *ḥadīṯ*: "C'era Allah e nessuna cosa con Lui", precisando che *kāna,* tradotto come "c'era", non ha un significato temporale ma è solo una particella esistenziale, per cui il senso è "Esiste Allah e nessuna cosa con Lui" ([21]). Così come siamo noi a distinguere il passato dal futuro, distinguiamo anche l'assenza di inizio dall'assenza di fine, ma tale distinzione è solo frutto del nostro punto di vista.

Per se stesse l'assenza di inizio e l'assenza di fine, pur essendo necessarie, non sono sufficienti a definire l'eternità, poiché la concezione più diffusa ed erronea di eternità è quella di una durata senza inizio e senza fine. Ma per Ibn ʿArabī, Allah non è condizionato dal tempo ([22]) e la creazione non ha avuto un inizio temporale ([23]), bensì il tempo si è manifestato nella creazione prima dei Cieli e della Terra ([24]).

20) Analogamente, nella *Summa Theologica*, I, q. 39, art. 8 [pag. 259 del Vol. III della *Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, 1984] San Tommaso afferma: "Aeternitas enim, in quantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio".

21) Nel Cap. 73, questione XXIII [II 56.3] Ibn ʿArabī precisa: "Sappi che l'espressione «c'era» (*kāna*) dà una restrizione temporale alla frase, ma non è tale restrizione che si vuole esprimere in questo caso, bensì l'esserci (*kawn*), cioè l'esistenza (*wuǧūd*); «*kāna*» ha quindi il senso di una particella esistenziale (*ḥarf wuǧūdī*) e non di un verbo, che invece implica il tempo. Per questo non è stato tramandato ciò che affermano coloro che, tra i teologi, studiano le tradizioni, e cioè: «Egli è ora come era allora»; questa è una aggiunta inserita nel *ḥadīṯ* da coloro che non hanno scienza alcuna riguardo al «*kāna*», soprattutto in questo caso, a cui corrisponde d'altronde il versetto: «Allah è Indulgente e Generoso nel perdonare» (*kāna Allāhu ʿafuwwan gafūran*) (Cor. IV-99) ed altri ancora accompagnati dall'espressione «*kāna*». Alcuni grammatici considerano «*kāna*» e le sue «sorelle» a guisa di particelle che si comportano come verbi e secondo Sibawayh essa è una particella d'esistenza: questo è ciò che intendono i puri Arabi. Anche se essa segue la coniugazione (*taṣarruf*) dei verbi, ciò che assomiglia ad una cosa per un aspetto non per questo le è simile sotto tutti gli aspetti, al contrario di ciò che essi aggiungono dicendo: «Egli è ora ...»; infatti «ora» (*al-āna*) indica il tempo e tale espressione fu coniata per indicare quel tempo che separa i due tempi, cioè il passato e il futuro: per questo si dice che «ora» è il confine (*ḥadd*) tra i due tempi"

22) Ibn ʿArabī riporta più volte l'affermazione che: "la relazione dell'eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi", e nel *Kītāb Inšā' ad-dawā'ir*, precisa: "[La cosa che esiste per Allah] non esisteva per la sua entità, poi venne all'esistenza, senza che tra essa ed Colui che le ha dato l'esistenza vi fosse un tempo per cui Egli fosse precedente ad essa ed essa successiva a Lui, e si potesse quindi dire al riguardo "dopo" o "prima". Ciò è impossibile. Invero Egli ha solo la precedenza per l'esistenza [e non per il tempo], a guisa della precedenza di ieri rispetto ad oggi, poiché Egli è senza tempo [cioè non è condizionato dal tempo], essendo identico al Tempo (*zamān*)".

23) René Guénon, ne *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, 1945, precisa a pag. 41: «Nous dirons encore, pour n'avoir pas à y revenir, qu'il est également absurde de se demander «si le monde est éternel ou s'il a commencé dans le temps»; pour des raisons toutes semblables, c'est en réalité le temps qui a commencé dans le monde, s'il s'agit de la manifestation universelle, ou avec le monde, s'il ne s'agit que de la manifestation corporelle; mais le monde n'est nullement éternel pour cela, car il y a aussi des commencements intemporels; le monde n'est pas éternel parce qu'il est contingent, ou, en d'autres termes, il a un commencement, aussi bien qu'une fin, parce qu'il n'est pas à lui-même son propre principe, ou qu'il ne contient pas celui-ci en lui-même, mais que ce principe lui est nécessairement transcendant».

24) Da un punto di vista cosmogonico, per Dante, come per Ibn ʿArabī, il tempo trae origine dal moto della Sfera senza stelle o Cielo cristallino. Riferendosi a quest'ultimo Dante scrive nella cantica del Paradiso [XXVII-118]: "*E come il tempo tegna in cotal testo * le sue radici e ne li altri le fronde, * omai a te può esser manifesto*", e nel Convivio [II, XIV, 14-17] precisa: "Lo Cielo cristallino, che per Primo Mobile dinanzi è contato […]; e così lo detto cielo

Quanto all'affermazione dei filosofi arabi che il Mondo è eterno, affermazione confutata dai teologi dell'Islam, Ibn ʿArabī precisa che dipende da cosa si intende per il Mondo: se si tratta del Mondo manifestato esso non è eterno, ma se si tratta del Mondo in quanto possibilità non-manifestata ed oggetto della Scienza divina allora esso è eterno.

Anche nel medioevo cristiano vi furono interminabili dispute teologico-filosofiche sull'eternità del Mondo ([25]); San Tommaso, in un opuscolo intitolato *De aeternitate mundi*, redatto nel 1270, negò la sua eternità, in quanto secondo la fede cattolica "mundus durationis initium habuit", come è affermato nel primo passo della Genesi: "In principio creavit deus caelum et terram": per il *doctor angelicus* quindi il "principio" coincide con l'inizio della durata del mondo.

Meister Eckhart, da parte sua, interpretò in modo diverso l'"in principio", affermando nel suo Commento alla Genesi: "Principium, in quo deus creavit caelum et terram, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter personarum divinarum emanatio. Ait ergo Moyses deum caelum et terram creasse in principio absolute primo, in quo deus ipse est, sine quolibet medio aut intervallo. Unde cum quaereretur a me aliquando, quare deus prius mundum non creasset, respondí quod non potuit, eo quod non esset. Non fuerat prius, antequam esset mundus. Praeterea: quomodo poterat creasse prius, cum in eodem nunc mox mundum creaverit, in quo deus fuerit? Non enim imaginandum est falso, quasi deus steterit exspectans nunc aliquod temporis futurum in quo crearet mundum? Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit" ([26]). Per Meister Eckhart il "principio" non è l'inizio della durata, ma l'eterno presente, il *nunc stans*, e "Dio" stesso non c'era prima che ci fosse il mondo, affermazione che da un punto di vista

ordina col suo movimento la cotidiana revoluzione di tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono [e mandano] qua giù la vertude di tutte le loro parti. Che se la revoluzione di questo non ordinasse ciò, poco di loro vertude qua giù verrebbe o di loro vista. Onde ponemo che possibile fosse questo nono cielo non muovere, la terza parte del cielo sarebbe ancora non veduta in ciascun luogo de la terra; […] E da vero non sarebbe qua giù generazione né vita d'animale o di piante: notte non sarebbe né die, né settimana né mese né anno, ma tutto l'universo sarebbe disordinato, e lo movimento de li altri sarebbe indarno".

25) Tra i numerosi studi sull'argomento mi limito a citare il libro di Luca Bianchi, *La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, 1984, e quello di Richard Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, pubblicato da E. J. Brill nel 1990.

26) "Il principio in cui *Dio creò il cielo e la terra* è il primo semplice «ora» dell'eternità. Proprio lo stesso «ora» in cui Dio è *ab aeterno,* e in cui è, fu e sarà eternamente la emanazione delle persone divine. Mosè dice dunque che Dio ha creato il cielo e la terra in un principio assolutamente primo, nel quale Dio stesso è, senza alcuna mediazione o intervallo. Perciò, quando mi si chiese una volta perché Dio non ha creato il mondo prima, risposi che non poté, in quanto non era. Egli non era, prima che fosse il mondo. Inoltre: come poteva Dio creare il mondo prima, dal momento che lo ha creato proprio in quell'«ora» in cui egli stesso era? Non si deve, infatti, immaginare falsamente che Dio stesse ad aspettare un qualche istante di tempo futuro in cui creare il mondo. Nello stesso momento in cui Dio fu, e in cui generò il Figlio, coeterno a se stesso e in tutto Dio uguale a se stesso, insieme creò anche il mondo" [traduzione di Marco Vannini, Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, Marietti,1989, pag. 40]. Questa affermazione contiene i primi tre capi di imputazione del processo per eresia che si concluse con la bolla "*In agro dominico*" del Papa Giovanni XXII.

teologico non può che suonare eretica, ma che da un punto di vista metafisico corrisponde a quanto afferma Ibn ʿArabī sul fatto che non c'è Signore (*rabb*) se non c'è servitore, né Dio (*ilāh*) se non c'è chi è soggetto a Lui (*maʾlūh*) ([27]): l'Essenza, che Meister Eckhart chiamava "*gotheit*", è ben superiore alla distinzione tra Creatore e creatura o tra Essere ed esistenza, distinzione che noi stessi creiamo con il "nostro" punto di vista.

L'espressione *primum nunc simplex aeternitatis* potrebbe far pensare erroneamente che vi sia una molteplicità di "nunc aeternitatis", ma quel "primum" non ha un significato ordinale, bensì indica solo che quell'istante presente, il *nunc*, non ha antecedente. Nei suoi sermoni tedeschi Meister Eckhart precisa infatti: "Nell'eternità non v'è prima né poi" ([28]), "l'istante in cui Dio creò il primo uomo, l'istante in cui l'ultimo uomo finirà e l'istante in cui parlo sono uguali in Dio e non sono che un unico istante. Ora vedete, questo uomo dimora con Dio in una sola luce, e perciò non vi è in lui né sofferenza, né successione [temporale], ma una eternità che permane uguale" ([29]).

La confusione tra tempo ed eternità dipende soprattutto da un errore di prospettiva, ma talora è facilitata anche dal linguaggio, che d'altra parte esprime le concezioni di coloro che lo usano: in sanscrito eternità è *akâla,* cioè non-tempo o assenza di tempo (*kâla*) ([30]), ed in arabo è *azal*, ed entrambi significano solo eternità, quale che sia la sua concezione, mentre in ebraico, in greco ed in latino i termini che designano l'eternità hanno anche significati temporali o di durata. In ebraico il termine che designa l'eternità è *ôlam,* ma esso assume questo significato solo quando riferito a Dio, poiché altrimenti indica una durata ciclica o indefinita ([31]), come il latino *saeculum.* In greco esistevano due termini per designare l'eterno, *ἀίδιος* e *ἀιώνιος*: Aristotele ed i pre-socratici usavano quasi esclusivamente il primo, mentre Platone prediligeva il secondo, e nella traduzione greca dei Settanta l'ebraico *ôlam* (סלוע) è quasi sempre tradotto con il secondo, che, come il suo equivalente ebraico, serve anche ad indicare ciò che è perenne o perpetuo ([32]). Infine il latino *aeternitas* deriva da *aeviternitas* ([33])*,* cioè la

27) Cfr. William Chittick, *The Sufi path of knowledge*, State University of New York Press, 1989, pag. 60, 64-65 e 275.

28) Marco Vannini, *Meister Eckhart - I sermoni*, Paoline, 2002, pag. 321. Il testo originale in tedesco antico recita: *In ewicheit enist weder vor noch nach* [edizione di Joseph Quint, pag. 424 del primo volume *Deutsche Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, 1993]

29) Marco Vannini, *ibidem*, pag. 103. Il testo originale in tedesco antico recita: *Daz nu, da got den ersten menschen inne machete, und daz nu, da der leste mensche inne sol vergan, und daz nu, da ich inne spriche, diu sint glich in gote und enist niht dan ein nu. Nu sehet, dirre mensche wonet in einem liehte mit gote; dar umbe enist in im noch liden noch volgen sunder ein glichiu zo ewicheit*. [Joseph Quint, *ibidem*, pag. 30]. Il termine *nu* equivale all'inglese *now* ed al latino *nunc.*

30) Ananda K. Coomaraswamy in *Time and eternity*, pag. 15 e 16, spiega però che nella tradizione indù il termine *kâla* è usato sia per indicare il tempo relativo, sia il Tempo assoluto, che è identico a Brahma. Come si vedrà in seguito anche nella tradizione islamica esiste un termine, *dahr*, che ha entrambi i significati.

31) David Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew,* Vol. 6*,* Sheffield Academic Publishing 2011, pag. 300-307.

32) Su questo argomento si può consultare lo studio di Ilaria Ramelli e David Konstan, *Terms for eternity:* Aiônios *and* Aïdios *in classical and christian texts*, Gorgias Press, 2007.

33) In tedesco eternità si dice *ewigkeit*, ove *ewe*, durata della vita, corrisponde esattamente al latino *aevum*.

durata di un *aevum* ([34]), ed è solo nel linguaggio teologico che assume il significato di "non-durata" e di "immutabilità". Queste ultime espressioni, che non danno luogo a confusioni, sono propriamente negative, e ciò è caratteristico delle espressioni che riguardano le concezioni di ordine metafisico. Ne *L'homme et son devenir selon le Vêdânta,* René Guénon precisa: «Dans le langage, toute affirmation directe est forcément une affirmation particulière et déterminée, l'affirmation de quelque chose qui exclut autre chose, et qui limite ainsi ce dont on peut l'affirmer. Toute détermination est une limitation, donc une négation; par suite, c'est la négation d'une détermination qui est une véritable affirmation, et les termes d'apparence négative que nous rencontrons ici sont, dans leur sens réel, éminemment affirmatifs. D'ailleurs, le mot «Infini», dont la forme est semblable, exprime la négation de toute limite, de sorte qu'il équivaut à l'affirmation totale et absolue, qui comprend ou enveloppe toutes les affirmations particulières, mais qui n'est aucune de celles-ci à l'exclusion des autres, précisément parce qu'elle les implique toutes également et «non-distinctivement»; et c'est ainsi que la Possibilité Universelle comprend absolument toutes les possibilités. Tout ce qui peut s'exprimer sous forme affirmative est nécessairement enfermé dans le domaine de l'Être, puisque celui-ci est lui-même la première affirmation ou la première détermination, celle dont procèdent toutes les autres, de même que l'unité est le premier des nombres et que ceux-ci en dérivent tous» ([35]).

Esistono già numerosi studi sulla concezione del tempo nell'opera di Ibn ʿArabī ([36]), anche se non sulla sua concezione di eternità, ma in questi studi la parte prevalente è costituita dalle analisi e dalle interpretazioni dei loro autori. In questo lavoro mi sono invece proposto di mettere a disposizione del lettore che non può accedere direttamente al testo arabo la traduzione dei principali testi inerenti a questo argomento, tutti inediti in italiano, anche se molti di essi sono già stati tradotti in inglese ([37]), aggiungendo nelle note ulteriori riferimenti tratti dalle opere di Ibn ʿArabī, in modo da presentare al lettore un quadro di insieme di ciò che egli stesso ha scritto al riguardo.

Ho ritenuto utile infine far precedere la traduzione dei testi dalla spiegazione di alcuni termini arabi che si riferiscono al tempo ed alla eternità.

34) Il latino *aevum* veniva usato sia per indicare la durata della vita, sia periodi ciclici di ordine macrocosmico, come un'epoca [termine di origine greca]. Il termine "età" deriva dall'arcaico latino *aevitas*, a sua volta derivato da *aevum.*

35) Editions Traditionnelles, 1974, pag. 124-125.

36) Gerhard Böwering, *Ibn al-ʿArabi's concept of time*, in *God is Beautiful and He Loves Beauty*, Peter Lang, 1992, pag. 108-123, William Chittick, *Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn al-ʾArabī*, Islamic Studies, 2000, pag. 581-596, Pablo Beneito, *El Tiempo de la Gnosis*, in *La mistica en el siglo XXI*, Editorial Trotta, 2002, pag. 89-106, Ibrahim Kalin, *From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn al-ʿArabi and Mulla Sadra on Time*, Journal of Religious Thought, 2006, pag. 3-32, Mohamed Haj Yousef, *Ibn ʿArabī – Time and Cosmology*, Routledge 2008, Eric Winkel, *Time is not real: Time in Ibn ʿArabi, and from Parmenides (and Heraclitus) to Julian Barbour*, Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabī Society, 2012, Vol. 51, pag. 77-101.

37) Il Cap. 59 è stato tradotto da Aisha Bewley, e pubblicato solo sul web nel 2000, https://bewley.virtualave.net/fut59.html, e più recentemente da Eric Winkel, in *Species and Kinds in the Universe, Book 4*, Preprint Amazon, 2016, pag. 225-231, mentre le sezioni del Cap. 558 dedicate alla Presenza del Primo ed alla Presenza dell'Ultimo, e la quasi integralità del Cap. 390 sono state tradotte da William Chittick in "*The Self-Disclosure of God*", State University of New York Press, 1998, pag. 203-205 e 128-132.

Abad: questo termine ricorre 28 volte nel Corano sotto forma di avverbio, *abadan*, con il significato del nostro "per sempre", riferito al futuro, o, se preceduto da negazione, con il significato di "mai". Nel Corano *abad* non è mai riferito ad Allah, essendo riservato solo alle creature, e non ha il senso di eternità bensì di una durata senza fine, riferita soprattutto al soggiorno nel Paradiso e nell'Inferno ([38]).

In questo senso *abad* corrisponde a "perpetuità" e non ad eternità: Ibn ʿArabī riporta più volte l'affermazione: "la relazione dell'eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi", ma non scrive mai che la relazione di *al-abad* con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi", cosa che sarebbe ammissibile invece se *azal* e *abad* indicassero due aspetti dell'eternità. Non è quindi corretto tradurre *abad* come "eternità *a parte post*" o "eternità senza fine", come facevo anch'io prima di occuparmi di questo testo, poiché essendo l'eternità una non-durata, non è possibile distinguere una "eternità senza inizio" da una "eternità senza fine" ([39]). Talora Ibn ʿArabī traspone questo termine anche nel dominio principiale, contrapponendolo ad *azal*, ma in questo caso non si tratta di due eternità, ma solo della "assenza di fine (*abad*)" e della "assenza di inizio (*azal*)".

Awwaliyya: il termine *awwal* viene usato in arabo sia come sostantivo, con il significato di inizio, principio, sia come aggettivo, con il significato di primo ([40]); a sua volta l'aggettivo *awwalī* può significare sia iniziale che primario. *Awwaliyya* indica l'attributo espresso dall'aggettivo *awwalī* e quando è riferito al Principio l'ho tradotto con due neologismi, inizialità, corrispondente all'inglese *beginningness,* che indica l'attributo di essere iniziale, e primità, corrispondente all'inglese *firstness,* che indica l'attributo di essere primo, preferendo coniare un neologismo piuttosto che usare primato o priorità ([41]). Ho dovuto usare termini diversi per tradurre lo stesso termine arabo, sia nel caso di *awwal* che di *awwaliyya,* perché in alcuni contesti il significato di uno dei termini italiani comportava una palese illogicità ([42]). Va precisato anche che "il Primo" non è un Nome che indica una Qualità

38) Nel Corano ricorre 10 volte l'espressione *ḫālidīna fī-hā abadan*, "essi vi resteranno per sempre".

39) Il primo ad adottare questa terminologia fu Abdul Hadi nella sua traduzione del *Trattato dell'Unità*, da lui attribuito ad Ibn ʿArabī, in *La Gnose*, Juin 1911, pag. 171. Nella prima traduzione di questo testo in inglese, a cura di WT Weir, pubblicata nel 1901 sul *Journal of the Royal Asiatic Society*, pag. 809-825, *azal* e *abad* erano stati tradotti rispettivamente con *past eternity* e *future eternity*.

40) Il Nome divino "il Primo" ricorre solo in Cor. LVII-3, associato al Nome "l'Ultimo".

41) A differenza dell'italiano, in latino *prius,* comparativo, era distinto da *primus,* superlativo: la priorità è relativa, mentre la primità è assoluta. In arabo il termine *awwaliyya* esprime entrambi i significati, per cui può essere tradotto con priorità quando riferito al Mondo e con primità quando riferito ad Allah.

42) Ad esempio, nel Cap. 558 [IV 226.5] è affermato che "l'esistenza in se stessa è suddivisa in ciò che ha inizio [o: primo], cioè il contingente (*ḥādit*), e ciò che non ha inizio [o: primo], cioè il primordiale (*qadīm*)", ove entrambe le traduzioni di *awwal* sono valide, ma nel Cap. 69 [I 388.35] è affermato: "E l'eternità sta ad indicare la negazione della inizialità (*awwaliyya*) in ciò che è caratterizzato da essa. È quindi assurdo che il Mondo sia eterno nell'esistenza, dato che la sua esistenza è ottenuta dal suo esistenziatore, che è Allah, sia Egli esaltato. L'altro aspetto dell'assurdità della tesi che il Mondo esiste eternamente è il seguente: poiché il concetto di eternità implica la negazione dell'inizialità ed il Vero è qualificato da essa, ne consegue che è impossibile qualificare l'esistenza del Mondo con l'eternità, in quanto ciò equivarrebbe a dire: il Mondo trae l'esistenza da Allah e [simultaneamente] non trae l'esistenza da Allah, poiché la inizialità gli è negata per il fatto di essere eterno", ed in questo caso il termine primità renderebbe l'ultima frase incomprensibile.

dell'Essenza (*ḏāt*), cioè un attributo intrinseco all'Essenza stessa come la Scienza, la Volontà ed il Potere, ma è un attributo estrinseco o di relazione, ed in questo senso talora Ibn ʿArabī afferma che Allah è il Primo senza primità, cioè senza che sussista nella Sua Essenza una Qualità denominata primità ([43]).

Azal: a differenza di *abad* questo termine non ricorre mai nel Corano, né negli *ḥadīṯ*, e nella sua forma di avverbio, *azalan*, corrisponde al nostro "da sempre", riferito al passato ([44]). Molti lessicografi arabi, a partire da al-Ǧawhārī ([45]), hanno fatto derivare il termine *azal* dalla contrazione dell'espressione *lam yazal*, "non ha [mai] cessato", ma l'assenza di fine è il significato proprio di *abad,* a cui *azal* è generalmente contrapposto ([46]). Ibn ʿArabī non riporta questa ipotesi sull'origine del termine, ma afferma semplicemente che la sua etimologia è ignota, e che il suo significato è quello di "assenza di inizio" ([47]).

Azal è spesso considerato l'equivalente per Allah di ciò che è il tempo (*zamān*) per noi, e quindi corrisponde al termine "eternità", a differenza di *abad.* A conferma di ciò si può notare che l'equivalente arabo di ciò che René Guénon chiama "il senso - o la sensazione - dell'eternità" ([48]) è *al-ḥissu bi-l-azal* ([49]). Il problema non è tanto il termine, che si tratti di *azal* o di eternità, quanto il significato che gli viene attribuito, ed è su questo aspetto che Ibn ʿArabī concentra le sue osservazioni.

Dahr: questo termine è usato sia per indicare il tempo in senso illimitato o riferito a lunghi periodi, sia per sottolineare il suo aspetto "divoratore"; inoltre esso è anche uno dei Nomi di Allah. Per questi motivi ho scelto di tradurre *dahr* come Tempo, con la iniziale maiuscola, quando è riferito al Principio

43) Nel Cap. 73, questione LXXXIX [II 95.13] Ibn ʿArabī precisa: "L'Essenza senza inizio non è caratterizzata dalla primità, solo Allah, sia Egli esaltato, è caratterizzato da essa".

44) Le tre lettere costitutive di *azal* corrispondono alla radice del verbo *azala*, che significa venire a trovarsi in uno stato di ristrettezza e coercizione, ma nei primi lessici della lingua araba il termine *azal* non era riportato, mentre si trovava *azl*, nel senso di ristrettezza o restrizione.

45) *Kītāb aṣ-ṣiḥāḥ*, Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, 1990, Vol. IV, pag. 1622.

46) Nel Cap. 73, questione LXXXVII [II 94.17] Ibn ʿArabī precisa: "Il significato di assenza di inizio (*azal*) è determinato dal concetto di assenza di fine (*abad*), che corrisponde alla tua affermazione: «non cessa (*lā yazālu*)»".

47) Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, contemporaneo di Ibn ʿArabī, nel suo *Mafātīḥ al-ġayb*, commentando il versetto VII-54 definisce l'eternità come la negazione della precedenza (*al-azal nafī al-masbūqiyya*), ed analogamente nel suo commento ai Nomi divini, *Lawāmiʿ al-bayyināt fī l-asmā' wa-l-ṣifāt,* precisa che l'Eterno è Colui la cui Esistenza non ha inizio (*lā awwala la-hu*) [pag. 260-261 dell'edizione del Cairo del 1905]. Abū Ṭālib al-Makkī, nel suo *Kītāb qūt al-qulūb,* Vol. II, pag. 83, dell'edizione del Cairo dell'anno 1310 dall'Egira, afferma riguardo ad Allah che "non c'è principio (*bidāya*) al Suo Essere (*kawn*), né inizialità (*awwaliyya*) alla Sua Primordialità (*qidam*), né punto estremo alla Sua assenza di fine (*abadiyya*): Egli è Ultimo nella Sua primità e primo nella sua ultimità"

48) Cfr. *La Métaphysique orientale*, Editions Traditionnelles, 1951, pag. 18, *Le Roi du Monde*, Gallimard, 1958, pag. 42, 46 e 66, *Le symbolisme de la croix*, Editions Véga, 1979, pag. 155, e *Le règne de la quantité et les signes du temps,* Gallimard, 1962, pag. 161.

49) Cfr. Abdul Hadi, "Pages dédiées au Soleil", *La Gnose*, Février 1911, pag. 65, nota 2.

([50]), come tempo, con la iniziale minuscola, quando è sinonimo di *zamān,* e come Secolo o Età ([51]) quando è riferito ad un periodo ciclico. Il termine *dahr* ricorre due volte nel Corano: "Essi dicono: Non c'è che la nostra vita di quaggiù, moriamo e viviamo e non ci fa perire se non il Tempo" (XLV-24) e "Non è forse capitato all'uomo un periodo del tempo in cui non era una cosa menzionata?" (LXXVI-1) ed è lo stesso Ibn ʿArabī a precisare che nel primo caso esso deve essere riferito ad Allah e nel secondo al tempo ([52]). Inoltre *dahr* ricorre in una ventina di *ḥadīṯ*, tra cui quello più frequentemente riportato da Ibn ʿArabī è: "Non parlate male del tempo poiché Allah è il Tempo" ([53]). Presso i greci gli equivalenti di *dahr* e *zamān* erano rispettivamente *aiôn* e *chronos*.

Qidam: in merito a questo termine non posso fare di meglio che riportare quanto scrisse René Guénon ([54]): "[…] la radice *Q D M*, […] esprime innanzitutto l'idea di «precedere» (*qadam*), da cui tutto ciò che si riferisce non solo ad una anteriorità temporale, ma a una priorità di qualsiasi ordine. È così che per le parole derivate da questa radice si trova oltre ai sensi di origine e di antichità (*qedem* in ebraico, *qidm* o *qidam* in arabo), quello di primato o di precedenza, ed anche quello di marcia, avanzamento o progressione (in arabo *taqaddum*); e, qui ancora, la preposizione *qadam* in ebraico e *qoddām* in arabo ha il duplice significato di «davanti» e di «prima». Ma il senso principale, qui, designa ciò che è primo, sia gerarchicamente, sia cronologicamente; quindi, l'idea più frequentemente espressa è quella di origine o di primordialità, e, per estensione, di antichità quando si tratta dell'ordine temporale: così, *qadmôn* in ebraico, *qadīm* in arabo, significano «antico» nell'uso corrente, ma quando sono riferiti al dominio dei principi devono essere tradotti con «primordiale»". Per Ibn ʿArabī *qidam* ed *azal* hanno la stessa definizione, cioè esprimono la negazione della inizialità ([55]), per cui *qidam* potrebbe anche essere tradotto con eternità; ma mentre *azal* può significare solo essenza di inizio, *qidam* può anche non significare assenza di inizio ([56]).

50) Ho trovato conforto in questa scelta nel fatto che René Guénon, nel suo articolo su *Kâla-muḥa*, pubblicato nel 1946 e ripreso come capitolo LIX dei *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard, 1986, scrive a pag. 340: "*Kâla* est proprement le Temps «dévorateur», mais il désigne aussi, par transposition, le Principe même en tant que «destructeur», ou plutôt «transformateur», par rapport à la manifestation qu'il ramène à l'état non-manifesté en la résorbant en quelque sorte en lui-même, ce qui est le sens le plus élevé dans lequel la Mort puisse être entendue", riprendendo l'uso di Coomaraswamy di indicare con *Time* il tempo come Principio e con *time* il tempo nel suo senso ordinario.

51) Nei *Symboles de la Science sacrée* René Guénon precisa a pag. 130: "Il est bien évident, en effet, que le «Maître des temps» ne peut être lui-même soumis au temps, qui a en lui son principe, de même que, suivant l'enseignement d'Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C'est bien le Verbe éternel, que les textes bibliques désignent souvent comme l'«Ancien des Jours», le Père des âges ou des cycles d'existence (c'est là le sens propre et primitif du mot latin *saeculum*, aussi bien que du grec *aiôn* et de l'hébreu *ôlam* qu'il sert à traduire)".

52) Rispettivamente nel Cap. 558 [IV 265.27] e nel Cap. 119 [II 201.23].

53) *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

54) Nell'articolo "Qabbalah", pubblicato ne *Le Voile d'Isis*, maggio 1933, poi ripreso in *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, Gallimard, 1970, pag. 63-64 [la traduzione è mia].

55) Cap. 72 [I 680.8].

56) Nel Cap. 493 [IV 129.26] è affermato: "Questo se intendi la primordialità (*al-qidam*) come la negazione

Nel Corano non ricorre il termine *qidam*, ma è riportato tre volte il termine *qadīm*, nel senso di antico (XII-95, XXXVI-39, XLVI-11).

Sarmad: questo termine non ricorre nel *Kitāb al-Azal,* ma è uno di quelli che vengono impropriamente tradotti come eternità. Esso ricorre due volte nel Corano [XXVIII-71 e 72] ove è chiaramente riferito ad una durata, ed il suo significato è "ininterrotto", "continuo". Nelle poche volte in cui usa questo termine nelle *Futūḥāt* [Capitoli 65 (I 321.4), 295 (II 675.14), 305 (III 25.12 e 23), 374 (III 466.20), 559 (IV 365.9) e 560 (IV 530.26)] Ibn ʿArabī si attiene al significato coranico, senza fare trasposizioni.

Zamān e zaman: questi termini non ricorrono mai nel Corano, ove l'unica espressione usata per indicare il «tempo» è *dahr*, ma si trovano in numerosi *ḥadīṯ,* soprattutto nel senso di momento, epoca, e più raramente nel senso generale di «tempo», come nello *ḥadīṯ,* spesso citato da Ibn ʿArabī: "Il tempo è ritornato all'aspetto che aveva il giorno in cui Allah lo ha creato!" [57]. Sia *dahr* che *zamān* possono essere suddivisi in anni, mesi, giorni, ore e minuti, ma le suddivisioni non sono denominate *dahr*, bensì *zamān,* tanto che la più piccola suddivisione del tempo è chiamata *az-zamān al-fard,* il tempo singolare.

Nessuno di questi termini è oggetto di spiegazione nel *Kitāb al-Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* o nella questione CLIV del Cap. 73 [58], il che indica che non vanno intesi in un senso "tecnico" riservato agli iniziati, bensì nel loro senso proprio. Non sempre però i lessici ed i dizionari arabi riportano solo il senso proprio, poiché talora riferiscono anche il senso acquisito dall'uso comune e quindi suscettibile di incomprensioni e distorsioni. *Ad esempio, nel suo "Libro delle definizioni (Kitāb at-Taʿrīfāt)*" [59], *al-Ǧurǧānī* [60] definisce l'eternità nel seguente modo: "L'eternità è la persistenza dell'esistenza in tempi determinati senza fine (*fī azmina muqaddara gayri mutanāhiya*) riguardo al passato, così come la perpetuità (*abad*) è la persistenza dell'esistenza in tempi determinati senza fine riguardo al futuro" [61]. Data la notorietà della sua opera in Occidente, come pure nel mondo islamico, non stupisce che molti studiosi abbiano tradotto *azal* come pre-eternità, o eternità *a parte ante*, ritenendo che questa lettura fosse corretta, sulla base dell'autorevolezza del suo autore.

della inizialità […]. Se per *al-qidam* intendi qualcosa di diverso dalla negazione della inizialità…".

57) *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, LIX-2, LXIV-77, LXV ad Sura IX-8, LXXIII-5, XCVII-24, Muslim, XXVIII-29, Abū Dāʾūd, XI-67 e da Ibn Ḥanbal, V-73.

58) Questi due testi di Ibn ʿArabī sono quasi identici nel contenuto, con la differenza che l'ordine di enumerazione dei termini è l'uno inverso dell'altro.

59) La prima edizione a stampa di quest'opera, pubblicata a Costantinopoli, risale al 1837; ad essa fece seguito una edizione curata da Gustav Flügel, pubblicata a Lipsia nel 1845. Esiste anche una traduzione francese curata da Maurice Gloton e pubblicata a Teheran nel 1994.

60) ʿAlī ibn Muhammad ibn ʿAlī al-Ḥusaynī al-Ǧurǧānī era di origini persiane (740-816 H /1339-1413). Su di lui si può consultare l'articolo di A.S. Tritton nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, Vol. II, pag. 617.

61) Il testo si trova a pag. 16 dell'edizione di Flügel.

Un altro testo spesso usato agli studiosi occidentali è il *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn* (62) di at-Tahānawī (63), che alla voce "*azal*" (64) recita: "L'eternità è la continuità (*dawām*) dell'esistenza nel passato, così come la perpetuità è la sua continuità nel futuro […] essa è una quiddità che comporta la non precedenza (*al-lā masbūqiyya*) da parte di altro, e questo è il senso a cui si riferisce chi dice che l'eternità è la negazione dell'inizialità (*awwaliyya*). È stato detto che l'eternità è la persistenza dell'esistenza in tempi determinati senza fine riguardo al passato, così come la perpetuità (*abad*) è la persistenza dell'esistenza in tempi determinati senza fine riguardo al futuro (65), e quest'ultimo significato coincide con il significato menzionato precedentemente. La gente del *Taṣawwuf* ha detto che le entità fisse e alcuni degli spiriti separati (*al-arwāḥ al-muǧarrada*) sono eterni e la differenza tra la loro eternità e l'eternità di Colui che crea senza un modello (*mubdiʾ*) è che l'eternità di Colui che crea senza un modello, sia Egli esaltato, è un attributo estrinseco negativo per la negazione dell'inizialità, intesa come lo schiudersi dell'esistenza dalla non-esistenza, in quanto Egli è identico all'esistenza, mentre l'eternità delle entità e degli spiriti, è la continuità della loro esistenza con la continuità di Colui che li ha creati, malgrado il dischiudersi dell'esistenza dalla non-esistenza, in quanto la loro esistenza dipende da altro (66)".

Una eccezione poco nota, tanto che non è neppure citata nella *Encyclopédie de l'Islam*, è invece il dizionario di *Abū l-Baqāʾ* al-Kaffawī (67) intitolato *Kitāb al-Kulliyyāt* (68) redatto circa un secolo prima del *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn* di at-Tahānawī. Proprio perché *Abū l-Baqāʾ* è poco noto in Occidente ho ritenuto utile riportare la traduzione della sezione dedicata all'eternità (69) in cui tratta anche di altri tre termini precedentemente illustrati, distinguendo chiaramente ciò che è temporale da ciò che eterno:

> "L'eternità (*azal*) è ciò che non ha principio (*bidāya*) nel suo inizio/primo (*awwal*), come la primordialità (*qidam*), e la perpetuità (*abad*) è ciò che non ha fine (*nihāya*) nel suo termine/ultimo (*āḫir*), come la permanenza (*baqāʾ*).

62) La prima edizione a stampa di quest'opera venne pubblicata in due volumi a Calcutta nel 1862 a cura di Aloys Sprenger con il titolo *A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans*, a cui seguirono edizioni a Istanbul (1899), il Cairo (1963), Teheran (1967) e Beirut (1996 e 1998). L'opera è redatta prevalentemente in arabo, con numerose inserzioni in persiano.

63) Muḥammad Aʿlā ibn ʿAlī at-Tahānawī, nativo di Tohana, nella parte settentrionale dell'India, fu filologo, lessicografo e *qādī*. Non sono note le date della sua nascita né della morte, ma si sa che completò il suo *Kaššāf* nell'anno 1158 dall'Egira, 1745 AD.

64) Il testo si trova a pag. 84 del I volume dell'edizione di Calcutta.

65) Questa è una citazione del *Libro delle Definizioni* di al-Ǧurǧānī.

66) L'autore precisa che la fonte di quest'ultima parte è il commento di ʿAbd ar-Raḥmān Ǧāmī al primo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

67) Sulla vita di *Abū l-Baqāʾ* Ayyūb ibn Mūsā al-Kaffawī (1028–1094 H/ 1619–1683), originario di Kaffa, oggi Theodosia, nella penisola crimea, si può consultare il primo volume della *Encyclopaedia Islamica*, EJ Brill, 2008, che, a differenza della Encyclopédie de l'Islam, è la traduzione di una enciclopedia persiana.

68) La prima edizione a stampa di quest'opera venne pubblicata a Būlāq nell'anno 1253 dall'Egira, cui seguirono le edizioni di Teheran (1286 H) e di Astāna (1287 H).

69) Il brano si trova a pag. 31 dell'edizione di Būlāq.

> Colui la cui esistenza è necessaria le riunisce entrambe, come la persistenza (*istimrār*), poiché è ciò che non ha fine nel suo inizio/primo e nel suo termine/ultimo. E poiché la permanenza del tempo ha luogo per mezzo del trascorrere (*murūr*) delle sue parti, l'una dopo l'altra, senza dubbio [gli uomini] applicano il termine "persistente" nei confronti del tempo, ma nei confronti del Produttore ciò è impossibile (*muḥāl*) in quanto Egli è permanente in considerazione della Sua Essenza sublime ([70]).

La "assenza di interruzione (*sarmad*)", da "essere consecutivo (*sard*)", è la continuità (*tawālī*) e la successione (*ta'āqub*), ed il tempo è denominato così per quello, ed hanno aggiunto la *mīm* per esprimere intensità in quel significato ([71]). Poiché questo significato è impossibile nei confronti di Allah, sia Egli esaltato, anche applicare tale termine a Lui è impossibile, e se [un termine] è riportato nel Libro e nella Sunnah lo usiamo, altrimenti no.

L'eterno (*azalī*) [o: il senza inizio] è più generale del primordiale (*qadīm*), poiché l'annientamento (*i'dām*) delle cose nuove è eterno, non primordiale ([72]). Ibn Fāris ([73]) ha detto: "La considero – cioè "eterno" – una parola sconosciuta e ritengo che essi dicessero del primordiale: "non ha cessato (*lam yazal*)", poi [l'espressione] venne fatta risalire a questo e non diventò corretta se non per l'accorciamento; essi dissero *yazalī*, poi la *yā'* [iniziale] venne cambiata in una *alif* che è più snella, e dissero *azalī*, così come dicono "*azanī*" di una lancia attribuita a Ḏū Yazan".

È stato detto: l'eterno e colui che non fu un "non è" (*laysan*), e colui che non fu un "non è" non ha causa nell'esistenza ([74]).

Le realtà eterne (*azaliyyāt*) includono l'Essenza del Produttore ed i Suoi Attributi reali e relativi (*i'tibāriyya*) eterni, ed includono anche le cose non-esistenti eterne, siano esse possibili o impossibili. Ed Allah, sia Egli glorificato ed esaltato, è senza inizio e senza fine; non si deve dire che Allah esisteva nell'eternità (*kāna Allahu mawǧūdan fī l-azal*), poiché ciò implicherebbe il Suo essere temporale, e questo è impossibile. Parlare della Sua eternità, sia Gloria a Lui, non obbliga a riconoscere il tempo come

70) *Abū l-Baqā'* usa il termine "permanenza (*baqā'*)" in un senso più ampio del termine "persistenza (*istimrār*)", che indica la permanenza nella successione: *istimrār* deriva infatti dalla stessa radice verbale di *murūr,* cioè *marra,* che significa passare, trascorrere.

71) Questa definizione, nel *Tāǧ al-'arūs* di Murtaḍā az-Zabīdī, è attribuita a Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī.

72) Come *Abū l-Baqā'* spiegherà in seguito, la primordialità riguarda solo ciò che è esistente, mentre l'eternità riguarda sia l'esistenza che la non-esistenza. L'annientamento delle cose nuove, cioè di quelle che hanno un inizio, è il loro ritorno alla non-manifestazione o non-esistenza, per essere sostituite da una "nuova creazione", e tale annientamento è istantaneo, non temporale.

73) Abū l-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, lessicografo e filologo del quarto secolo dall'Egira, è l'autore del dizionario *Kitāb al-muǧmal fī l-luga.* Su di lui si può consultare l'articolo di H. Fleisch nella Encyclopédie de l'Islam, seconda edizione, vol. III, pag. 787-788.

74) Questa frase è tratta dal *Libro delle Definizioni* di al-Ǧurǧānī, alla voce *azalī*.

eterno, ed il Mondo di quaggiù, con ciò che è in esso, non è né questo né quello ([75]). Ciò la cui esistenza è impossibile è senza inizio, non senza fine ([76]), poiché ciò di cui è affermata la primordialità, la sua non-esistenza è impossibile.

L'uomo e l'Angelo sono perpetui, non eterni, e la primordialità (*qidam*) riferita al Produttore indica l'eternità, che significa che la Sua esistenza non è incominciata, non indica l'allungarsi del tempo, poiché quella è una qualità delle cose contingenti, come "il ramo di palma antico (*qadīm*)" ([77]).

La primordialità non è un significato aggiunto all'Essenza, poiché ciò ti costringerebbe a dire che anche quel significato è primordiale per una primordialità aggiuntiva ad esso, e così di seguito senza fine. Non è corretto dire che l'affermazione di un esistente (*mawǧūd*) che non ha inizio equivale all'affermazione di momenti successivi che non hanno fine, poiché la persistenza di esistenza non è concepibile se non in momenti (*awqāt*), e ciò conduce all'affermazione di cose nuove (*ḥawādiṯ*) che non hanno inizio, il che è falso. Noi diciamo che con i momenti si intendono esistenti che sono simultanei ad un esistente, ed ogni esistente che è in un rapporto di simultaneità con un [altro] esistente è il suo momento, mentre ciò che è persistente, nel linguaggio comune, è l'espressione, per mezzo dei momenti, dei moti della Sfera e della successione delle cose nuove. Se è chiaro questo riguardo al significato del momento, allora l'esistenza della cosa non ha come condizione (*šart*) la sua simultaneità con un'altra, poiché una delle due non è connessa con la seconda in una premessa razionale. Se ogni esistente dipendesse da un momento e si supponesse che i momenti siano esistenti, essi [i momenti] dipenderebbero dai momenti e ciò condurrebbe a delle stoltezze che una persona intelligente non potrebbe condividere.

Ed Allah, sia Egli glorificato, prima della manifestazione contingente delle cose nuove, possiede da solo la Sua esistenza ed i Suoi Attributi, e non c'è cosa nuova che sia simultanea a Lui.

E poiché il termine "l'eterno (*al-azalī*)" convoglia il senso di derivare dall'eternità, ci si immagina che l'eternità sia una cosa in cui si trova l'Essenza di Allah – il che è falso – poiché se le cose stessero così l'Essenza di Allah dipenderebbe da quella cosa ed avrebbe bisogno di essa, il che è impossibile. Diciamo quindi: "Ciò che si intende con questo termine è una Esistenza che non ha assolutamente inizio, e non ha cessato, sia Egli glorificato", cioè non c'è stato un tempo realizzato o virtuale, né è passato, senza che l'esistenza del Produttore fosse simultanea (*muqārin*) ad esso ([78]), e questo è il

75) Cioè non è né senza inizio, né senza fine.

76) Solo ciò che esiste può essere senza fine.

77) Cor. XXXVI-39.

78) Il termine *muqārin* o *muqāran* è il participio del verbo *qārana*, terza forma di *qarana*, che indica una reciproca connessione o prossimità tra due cose. Una delle definizioni del tempo è la concatenazione o simultaneità (*muqārana*) di un evento con un altro evento riguardo al quale si chiede "quando?". Due eventi possono essere in successione, nel qual caso è corretto tradurre con concatenazione, oppure possono essere coincidenti, nel qual caso è corretto tradurre con simultaneità: nel primo caso ci si riferisce al passato o al futuro, nel secondo al presente. Nel testo di Abū l-Baqā' si tratta di una *muqārana* tra l'eterno ed il contingente, e poiché per l'eterno

significato della eternità (*azaliyya*) e della primordialità; "e non cesserà (*wa lā yazālu*)", cioè non arriverà un tempo nel futuro senza che la Sua esistenza sia simultanea con esso, e questo è il significato della perpetuità (*abadiyya*) e della continuità (*dawām*)".

Parte prima

IL LIBRO DELL'ETERNITÁ

(*Kitāb al-Azal*) [79]

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

Ed Allah faccia scendere la Sua *salāt* e la Pace su Muhammad, sulla sua famiglia e sui suoi compagni. Allah è Colui che apre le porte.

* * *

non c'è prima né dopo, ho tradotto il termine con simultaneità. A questo riguardo è interessante notare che la definizione di eternità data da Boezio [*De Consolatione Philosophiae,* V.6.9, pag. 155 dell'edizione citata] è "Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", che San Tommaso [*Summa theologica*, I, q. 10, art. 1, pag. 208 del Vol. I dell'edizione citata] così commenta: "Infatti, siccome in ogni moto vi è una successione ed una parte viene dopo l'altra, dal fatto che noi enumeriamo un prima ed un poi nel movimento, percepiamo il tempo; il quale non è altro che l'enumerazione di ciò che è prima e di quel che è dopo nel movimento. Ora, dove non c'è movimento, dove l'essere è sempre il medesimo, non si può parlare di prima e di poi. Come dunque l'essenza del tempo consiste nell'enumerazione del prima e del poi nel movimento, così nella percezione dell'uniformità di quel che è completamente fuori del moto, consiste l'essenza dell'eternità. Ancora: si dicono misurate dal tempo le cose che hanno un cominciamento ed una fine nel tempo, come osserva Aristotele; per il motivo che a tutto quel che si muove si può sempre assegnare un inizio e un termine. Al contrario ciò che è del tutto immutabile, come non può avere una successione, cosi non può avere neppure un inizio ed un termine. Concludendo, il concetto di eternità è dato da queste due cose: primo, dal fatto che ciò che è nell'eternità, è interminabile [senza termine] cioè senza principio e senza fine (riferendosi la parola termine all'uno e all'altra). In secondo luogo: per il fatto che la stessa eternità esclude ogni successione, "esistendo tutta insieme".

79) Del breve trattato di cui presentiamo la traduzione, finora inedita in lingua occidentale, il manoscritto più antico è stato redatto nell'anno 615 dall'Egira a Malatya, quando Ibn ʿArabī era ancora vivente. Si tratta del manoscritto Yūsuf Agā 4868, conservato a Qunya fino al 2000, quando venne rubato insieme ad altri 100 manoscritti. Secondo ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, che ha curato l'edizione critica di questo testo per la Ibn al-ʿArabī Foundation nel 2014, il redattore sarebbe ʿAbdullāh Badr al-Ḥabašī, che per oltre 20 anni accompagnò Ibn ʿArabī nelle sue peregrinazioni in Oriente. Osman Yahya, nella sua *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, Damasco, 1964, afferma invece che il manoscritto è autografo, e che il testo venne redatto per la prima volta a Gerusalemme nell'anno 601 dall'Egira, rimandando alla conclusione del manoscritto Veliyuddin 51, in cui però tale data non è riportata.

L'argomento principale è il significato del termine *azal*; per Ibn ʿArabī la maggior parte di coloro che lo usano non sanno cosa significhi veramente e prima di spiegarne il senso vero egli analizza i diversi significati ad esso attribuiti, dimostrandone l'incoerenza e la falsità.

Sia lode ad Allah, Colui che persiste (*dā'im*) ([80]), che non ha [mai] cessato (*lam yazal*)

di essere Colui che congiunge (*ʿāṭifa*) l'assenza di fine (*abad*), intelligibile (*maʿqūl*) ([81]), alla assenza di inizio (*azal*) ([82]),

che ha fatto proferire alle lingue dei Suoi servitori ([83]) [il concetto di] eternità (*azaliyya*) come una prova (*fitna*): sta saldo (*ṯabata*) per esso chi sta saldo e cade in errore per esso chi cade in errore (*zalla*).

Ed Egli l'ha manifestata tra i Suoi Cieli come una realtà che sale e che scende (*yatanazzalu*).

E la *salāt* discenda su colui che ha preferito il suo Signore alle passioni della sua anima e si è appartato in isolamento (*iʿtazala*).

Ed Egli lo ha fatto viaggiare di notte verso di Lui, lo ha ospitato presso di Lui in una buona dimora (*manzil*),

e gli ha donato le vesti d'onore della designazione fatta apposta per chi condivide il lignaggio (*nasīb*) e per il corteggiamento (*gazal*) ([84]).

Ed Egli ha pattuito per lui che tra lui ed il suo Signore vi fosse come intermediario (*safīr*) la forma della Bellezza, poi discese (*nazala*),

80) Il termine *dā'im* è il participio attivo del verbo *dāma*, che significa continuare, persistere, in riferimento alla condizione temporale. In Se stesso il Principio non è condizionato dal tempo, ma dal nostro punto di vista temporale la persistenza è un riflesso della immutabilità principiale. Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī nel suo *Traité sur les Noms Divins* [tradotto da Maurice Gloton, Dervy Livres, 1988, Vol. II, pag. 333] lo elenca tra i Nomi dell'Essenza e precisa che esso implica "il Suo essere senza inizio e senza fine (*kawnu-hu azaliyyan abadiyyan*)". Cfr. anche Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, Cerf, 2007, pag. 182-183.

Ibn ʿArabī fa anche notare che *ad-dā'im* è il nome che viene attribuito dai grammatici arabi al participio attivo, che tra le forme verbali è quella che è strettamente connessa al presente [in arabo non esiste la coniugazione dei verbo al tempo presente] come il *present continuous* degli inglesi; nel Cap. 69 [I 435.21] egli precisa: "Il conoscitore osserva e trova che ciò che riunisce il passato ed il futuro è la non-esistenza, poiché l'esistenza non si applica validamente se non allo stato presente (*al-ḥāl*). L'esistenza non appartiene che ad Allah e quindi l'esistenza dello stato presente è una esistenza essenziale, in cui non è possibile la non-esistenza; esso [il presente] possiede la continuità (*dawām*) ed è così che la gente di lingua araba lo descrive: nella classificazione dei verbi dicono che il participio attivo [(*fiʿl al-hāl*), letteralmente l'atto dello stato presente] si chiama continuo (*dā'im*). Esso si trova tra i due estremi della non-esistenza in cui non è assolutamente possibile l'esistenza, cioè il passato ed il futuro", e nel Cap. 305 [III 26.3] aggiunge: "il participio attivo è chiamato "continuo (*dā'im*)" ed è collegato sia con il primordiale (*qadīm*) che con il nuovo (*ḥādiṯ*)".

81) Dal nostro punto di vista, vincolato dalla successione temporale, il concetto di qualcosa che non ha fine è facilmente intelligibile, mentre non lo è altrettanto il concetto di qualcosa che non ha inizio.

82) Nel testo arabo il termine *azal* non è ancora stato definito, per cui per il lettore arabo non è ancora chiaro cosa intenda Ibn ʿArabī per *abad* ed *azal*; dovendo tradurre i termini ho preferito ricorrere al loro significato corretto, piuttosto che adottare il loro senso corrente di perpetuità e di eternità, poiché Ibn ʿArabī sta lodando Allah per ciò che è, non per ciò che pensano i Suoi servitori.

83) Ibn ʿArabī afferma così l'istituzione divina del termine *azal*, che non si trova né nel Corano né nelle tradizioni canoniche, istituzione che spiega l'esistenza dei «segreti» di questa parola.

84) In poesia i termini *nasīb* e *gazal* indicano dei componimenti di tipo amoroso. Cfr. l'articolo *nasīb* nella *Encyclopédie de l'Islam*, 1993, Vol. VII, pag. 978-983.

e la forma di Dahyah ([85]), in cui stava Gabriele, su di lui discese (*yanzil*).

E la Pace sia su di lui, i pianeti non hanno smesso di discendere verso *Arcturus* (*rāmiḥ*) e sono scesi in *Spica Verginis* (*aʿzal*) ([86]) ([87]).

* * *

Quanto segue: invero Allah ha fatto scorrere sulle lingue degli uomini il vocabolo "eternità (*azal*)" ed essi caratterizzano con esso il Signore, sia Gloria a Lui, dicendo: "l'Eterno", "Egli era questo nell'eternità", "Egli sapeva questo nella Sua eternità", ed altre frasi simili. La maggior parte di coloro che usano questo vocabolo non conosce il suo significato e se venissero interrogati ed esaminati al riguardo esso [il significato] sfuggirebbe loro di mano.

Un gruppo di coloro che hanno preso in considerazione [questa questione] si è immaginato riguardo ad esso, cioè il vocabolo eternità, che la sua relazione (*nisba*) con Allah equivalga alla relazione del tempo (*zamān*) con noi ([88]), e quindi che Egli sia nell'eternità come noi siamo nel tempo, dicendo: "Allah parlò nell'eternità con il Suo Discorso eterno", ed [affermando] che Egli disse nell'eternità: "Togli i tuoi calzari" (Cor. XX-12) a Mosè, e "Adora il tuo Signore finché ti arriverà la certezza! (Cor. XV-99) a Muhammad, su di loro la Pace, ecc.

85) Dahya al-Kalbī era un contemporaneo del Profeta, su di lui la Pace, rinomato per la sua bellezza; Gabriele assunse le sue forme per interrogare il Profeta sull'*islām*, sulla fede e sull'*iḥsān,* secondo uno *ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, II-37 e da Muslim, I-1, 5 e 7.

86) Arcturus è una delle stelle più luminose e fa parte della costellazione del Boote, chiamata anche il Bovaro, che costituisce una delle 28 mansioni lunari (*manāzil*) degli astronomi arabi. Arcturus, che significa il guardiano dell'Orsa, è chiamato in arabo *as-simāk ar-rāmiḥ*, "il Simāk armato". Spica invece è una delle stelle della costellazione della Vergine, e da sola costituisce una delle 28 mansioni lunari. Il suo nome più comune è *sunbula* [in ebraico *shibboleth*], che significa appunto spiga, ma gli astronomi arabi la chiamavano anche *as-simāk al-aʿzal*, che significava "il Simāk disarmato" e da cui deriva il medioevale *Azimech*. Il significato di *Simāk* è incerto. Da un punto di vista astronomico Spiga è facilmente individuabile proprio da Arcturus, prolungando in linea retta la linea che congiunge ρ Bootis ad Arcturus (α Bootis). Spica costituisce una delle mansioni lunari centrali ed Ibn ʿArabī la collega all'esistenziazione del quarto Cielo; nel Cap. 198 [II 398.21] egli scrive: "Sezione XXIV – Riguardo al Nome "la Luce" e all'orientamento di questo Nome verso l'esistenziazione del quarto Cielo, che è il cuore del Mondo ed il cuore dei Cieli. Egli lo ha manifestato di domenica e vi ha fatto risiedere il Polo degli spiriti umani, cioè Idrīs, su di lui la Pace. Allah ha chiamato questo Cielo "luogo (*makān*) elevato" (Cor. XIX-57) perché è un cuore, anche se quello che si trova sopra di esso è più elevato. Egli intendeva l'elevatezza della situazione (*makānah*), sì che questo luogo ha come situazione il rango dell'elevatezza, e gli diede l'esistenza nella mansione [lunare] della Spiga (*al-simāk al-aʿzal*), e manifestò il suo astro [il Sole] e la sua Sfera, e generò da esso la lettera *nūn,* e manifestò per mezzo del moto del suo astro la notte ed il dì e suddivise il giorno".

87) Il testo arabo delimitato dagli asterischi è in prosa rimata, con dieci parole che terminano con le lettre *zāy* e *lām*; la rima non è riconoscibile nella recitazione del testo, come succede invece nelle poesie, ma solo nella lettura.

88) Anche Ibn ʿArabī sostiene questa affermazione; ad esempio, nel Cap. 59 [I 291.28] scrive: "Sappi che la relazione dell'eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi", ma il significato che attribuisce ad essa è diverso da quello che gli attribuiscono coloro che ritengono il tempo una realtà esistente. Nel Cap. 22 [I 177.5] precisa: "Poiché l'eternità (*azal*) è una realtà immaginaria riguardo al Vero, anche il tempo è una realtà immaginaria riguardo al Vero, cioè una durata (*mudda*) immaginaria che è suddivisa dai movimenti delle Sfere, e quindi l'eternità è come il tempo per le creature. Comprendi dunque!".

Un altro gruppo si è immaginato che essa sia una estensione (*imtidād*) intelligibile simile al vuoto (*ḫalā'*): come il vuoto è una estensione priva di corpi, così l'eternità è una estensione senza successione di movimenti di tempo ([89]), come se fosse una virtualità (*taqdīr*) di tempo. In questo modo, secondo loro, Allah ha creato i sette Cieli, la Terra e ciò che sta tra di essi in sei giorni virtuali, non esistenti, in base alla ipotesi che se vi fossero stati dei giorni quella [sei] sarebbe stata la misura (*miqdār*). Tutto questo è sbagliato, poiché Allah ha creato i Cieli, la Terra e ciò che sta tra di essi in questi sei giorni esistenti che ci sono noti, e che erano esistenti prima della creazione dei Cieli e della Terra ([90]). I giorni non appartengono ai sette Cieli ed alle sette Terre, ma appartengono alla Sfera delle stelle fisse ed alla Sfera suprema, che ruotava già prima dei Cieli, ed il giorno (*yawm*) è la sua rivoluzione. Sennonché il dì (*nahār*) e la notte (*layl*) sono un'altra realtà nota del giorno, ma non il giorno stesso. Il dì e la notte sono originati con la manifestazione contingente dei Cieli e della Terra, non [con quella] dei giorni, ed Allah non ha detto che li ha creati in sei dì e sei notti, bensì ha menzionato i giorni ([91]).

Quanto a coloro che si immaginano che essa sia la virtualità di tempo e coloro che sostengono che essa sia una estensione senza inizio (*awwal*), verrà detto loro: "Questa eternità che voi attribuite ad Allah, delle due l'una: o è esistenza (*wuǧūd*) o è non-esistenza (*ʿadam*); se è non-esistenza allora ci fate riposare [nella confutazione], poiché la non-esistenza è negazione pura ed essa vi obbliga ad un abominio, e cioè di caratterizzare il Produttore (*bārī*) con la non-esistenza, mentre la non-esistenza non Lo caratterizza e ciò è impossibile per Allah".

E se essi dicono che l'eternità è esistenza, non non-esistenza, verrà detto loro: "Delle due l'una, o [l'eternità] è identica al Produttore, o è diversa da Lui", e se essi dicono che è identica al Produttore, essi sbagliano nella denominazione, poiché il Produttore non ha applicato questo nome a Se stesso

89) Ibn ʿArabī si riferisce qui alle concezioni dei *falāsifa* che hanno adottato il punto di vista aristotelico secondo cui il tempo è il numero, o la misura, del movimento.

90) L'affermazione che Allah ha creato i Cieli e la Terra in sei giorni ricorre 7 volte nel Corano: VII-54, X-3, XI-7, XXV-59, XXXII-4, L-38 e LVII-4.

91) Nel Cap. 11 [I 140.30] Ibn ʿArabī precisa: "Allah fece ruotare queste Sfere superiori, e diede esistenza ai giorni per mezzo della prima Sfera, determinandola per mezzo della seconda Sfera, in cui si trovano le stelle che appaiono fisse alla vista; poi diede esistenza agli elementi, terra, acqua, aria e fuoco; poi livellò (*sawwā*) i Cieli in sette strati (*ṭibāq*) e li disgiunse, cioè separò ogni Cielo da solo, dopo che erano stati congiunti in quanto erano vapore (*duḫān*); e disgiunse la Terra in sette Terre, il primo Cielo per la prima terra, il secondo per la seconda fino ad arrivare a sette; e creò gli astri retrogradi, cinque, in ogni Cielo un astro, creò la Luna e creò anche il Sole. La notte ed il dì vennero ad esistere nel giorno per mezzo della creazione del Sole, ed il giorno già esisteva, ed Egli fece di metà di questo giorno un dì per la gente della Terra, dal sorgere del Sole al suo tramonto, e fece dell'altra metà una notte, dal tramonto del Sole al suo sorgere. Il giorno (*yawm*) è una espressione che indica l'insieme, e per questo ha creato i Cieli, la Terra e ciò che è tra di essi in sei giorni, poiché i giorni esistevano già con l'esistenza del moto della Sfera dello Zodiaco, ed essi sono i giorni che ci sono noti, niente altro. Allah non ha detto: "Ha creato il Trono e lo Sgabello", ma ha detto soltanto: "Ha creato i Cieli e la Terra in sei giorni" (Cor. VII-54), e quando la Sfera dello Zodiaco ha completato una rotazione, quello è il giorno in cui Allah ha creato i Cieli e la Terra. Poi Allah ha dato origine alla notte ed al dì in occasione dell'esistenza del Sole, non [di quella] dei giorni".

([92]). E se dicono che è diversa, delle due l'una: o sussiste per se stessa o per altro. Se sussiste per se stessa viene annullata l'Unicità (*waḥdāniyya*) per Allah, sia Egli esaltato, e se sussiste per altro, questo altro non può fare a meno o di essere identico al Produttore o no. Se è identico al Produttore allora essa [l'eternità] è per Lui come la Sua Scienza ed il Suo Potere, Attributi di significato (*ṣifāt maʿnā*) ([93]), ed è qualificata dall'eternità così come sono qualificati da essa, secondo voi, la Scienza primordiale (*qadīm*) e gli altri Attributi; quindi l'eternità si riconduce ad essere caratterizzata dall'eternità, ed il discorso riguardo all'eternità da cui è caratterizzata l'eternità è come il discorso riguardo alla prima eternità e si sussegue ininterrottamente.

Se essi dicono che ciò per cui sussiste l'eternità non è identico al Produttore allora affermano un altro Primordiale (*qadīm*) e si annulla la indicazione dell'Unicità per la prova (*burhān*) su cui si fonda dopo l'esame e l'esposizione analitica (*taqsīm*). Ed un'altra impossibilità è che quel esistente in cui sussiste l'eternità sia qualificato come l'eterno e non lo sia il Produttore, poiché i significati esigono i loro regimi (*aḥkām*) in colui in cui sussistono. È quindi falsa la loro descrizione del Produttore come l'eterno, ed è stabilito che non c'è assolutamente eternità ([94]).

Dopo questa digressione ritorno all'argomento e dico: l'eternità è un luogo sdrucciolevole per il piede di coloro che vi riflettono e la maggior parte degli uomini la trascura, mentre è obbligatorio non trascurare il Lato divino e non applicare a lui dei termini e degli attributi se non quelli che Egli ha applicato a Se stesso nel Suo Libro e tramite la lingua del Suo Profeta.

Osserva, fratello mio, che Allah illumini la tua vista interiore, quanto è stupefacente questo vocabolo e come il suo significato è diventato conforme a ciò da cui deriva, poiché *al-azal* fa parte delle caratteristiche degli animali che sono scivolosi (*munḥariq*) avendo un dorso inclinato, in quanto non accettano la cavalcatura, come la giraffa e ciò che le è simile, poiché [il vocabolo] è derivato da scivolare (*zalla*) quando [uno] scivola (*zalaqa*), ed il suo significato non è stabilito.

92) Come è già stato ricordato, il termine *azal* non ricorre né nel Corano, né nelle tradizioni canoniche.

93) Questa espressione, propria dei teologi, indica quegli Attributi che si riferiscono ad una qualità intrinseca di Allah, come d'altra parte spiegherà Ibn ʿArabī nella terza parte del testo. I termini *ṣifa*, *wasf*, che hanno la stessa radice, e *naʿt* possono essere tutti tradotti come "attributo", ma per distinguerli in conformità al significato che attribuisce loro Ibn ʿArabī, ho adottato le seguenti traduzioni: poiché egli contrappone *ṣifa* e *naʿt*, ho tradotto il primo termine come attributo intrinseco o come attributo *tout-court*, ed il secondo come attributo estrinseco o attributo di relazione, mentre ho tradotto *wasf*, che Ibn ʿArabī assimila a *ṣifa,* come qualità.

94) Analogamente, poiché la relazione dell'eternità con Allah è come la relazione del tempo con noi, anche il tempo non esiste. Nel Cap. 371 [III 437.35] Ibn ʿArabī precisa: "La notte ed il dì si manifestano per mezzo del sorgere del Sole e del suo tramontare, così come il giorno è prodotto dal moto ciclico della Sfera senza stelle, e come il tempo è prodotto dalla successione degli avvenimenti per colui che chiede "quando?". Il tempo, il giorno, la notte, il dì e le stagioni dell'anno sono tutte realtà non-esistenti e relazionali, che non hanno esistenza nelle entità".

Allo stesso modo l'eternità è derivata da questo, poiché il suo significato non è stabilito, ed i piedi di coloro che vi riflettono scivolano ad eccezione di colui di cui il tuo Signore ha misericordia; e per la numerosità dei piedi che scivolano riguardo ad essa si chiama in questo modo (95).

Quanto a coloro che sostengono che Egli, sia Egli esaltato, ha detto nell'eternità così [e così], ciò li vincola a delle nefandezze, e con esse non si ottiene scienza se non per la loro ignoranza. A gente come loro è opportuno dire che il Discorso (*kalām*) è un Attributo primordiale (*qadīm*) per Lui, di cui non è specificato il come (*lā tukayyifu*): in questo campo della scienza la specificazione del come (*kayfiyya*) è impossibile. In questo campo la scienza ha luogo solo dopo la connessione della percezione (*idrāk*): se si tratta delle cose visibili [ha luogo] per mezzo della vista, o se si tratta delle cose udibili per mezzo dell'udito, o se si tratta di cose odorabili per mezzo dell'olfatto, e così per le restanti modalità (*kayfiyyāt*). Poiché è stabilito che Allah è qualificato dal Discorso e che il discorso non è nuovo [(*muḥdaṯ*), o: contingente] non abbiamo bisogno per quello dell'eternità, né del contrario.

E noi diciamo: quando Allah creò Mosè, ed avvenne per Suo Ordine ciò che avvenne, ed egli scorse il fuoco e si diresse verso di lui, il Vero lo chiamò in quel momento, per quanto riguarda Mosè, su di lui la Pace, poiché egli è vincolato dal tempo, ma il Produttore non è qualificato dal momento e dal tempo, ed Egli gli disse con il Suo Discorso primordiale: "Togliti i tuoi calzari" (Cor. XX-12), ed altro, e Mosè, su di lui la Pace sentì il Discorso caratterizzato dalla negazione della inizialità (*awwaliyya*), senza specificare il come (*takyīf*) per noi, né definirlo, bensì secondo la Maestà che conviene al Primordiale. Colui che parla è in assenza di tempo (*fī lā zamān*) e chi ascolta è in un tempo.

E chi dice che il discorso del Produttore si associò ad un movimento temporale, in quanto Mosè è condizionato dal tempo, non è preferibile a chi dice il contrario di questo, cioè che Mosè ascoltò in assenza di tempo poiché Chi parlò non parlava nel tempo, [anzi] far raggiungere a Mosè la trascendenza [(*tanzīh*), o: l'incomparabilità] è preferibile all'ascrivere al Produttore l'immanenza [(*tašbīh*), o: la comparabilità].

È stato detto:

> Ti sei manifestato a colui che hai fatto restare dopo la sua estinzione;
> *egli è senza essere poiché sei Tu ad essere lui* (fa-kāna bi-lā kawn li-anna-ka kunta-hu) (96)

95) Non ho trovato alcun riscontro a questa etimologia nei lessici arabi consultati. Solo nel *Tāǧ al-ʿarūs* di az-Zabīdī [Vol. VII, pag. 205, Cairo, 1306 H] è riportata una connessione tra *azal* e *azl*, che significa ristrettezza (*dīq*), in riferimento alla difficoltà che ha l'intelligenza umana a cogliere il suo principio (*awwal*).

96) Nel Cap. 2 [I 57.30] Ibn ʿArabī introduce questi versi con le seguenti considerazioni: "Vi è una grande differenza tra un autore che dice: "Un tale, Allah abbia Misericordia di lui, mi ha riferito riguardo a un tale, Allah abbia Misericordia di lui!" ed uno che dice: "Il mio cuore mi ha riferito riguardo al mio Signore". E se già quest'ultimo è più elevato in rango, vi è tuttavia una grande differenza tra lui e chi dice: "Il mio Signore mi ha riferito riguardo al mio Signore!", cioè "Il mio Signore mi ha riferito di Se stesso!". In ciò vi è una sottile allusione: il primo è il Signore oggetto della credenza (*al-muʿtaqad*), il secondo è il Signore che non è soggetto a limitazioni; [il primo] è con un intermediario (*wāsiṭa*) [cioè il credo, il secondo] è senza intermediario

Il servitore raggiunge qui la trascendenza poiché il suo segreto realizza il Vero e si collega a Lui per mezzo della trascendenza e il segreto trascende il mondo dell'essere contingente (*kawn*), poiché si estingue a lui contemplando ciò che si manifesta a lui da parte del suo Produttore.

E l'altro ha detto:

> Sono nascosto dal mio secolo (dahr) per mezzo dell'ombra della Sua ala,
> ed il mio occhio vede il mio secolo, ma lui non vede me.
> Se i giorni chiedessero quale è il mio nome, non capirebbero,
> *e dov'è il mio posto, non capirebbero il mio posto* ([97])

Quest'altro ha raggiunto la trascendenza ed è al di sopra del tempo, e rispetto al primo ha un grado in più; il primo è estinto, mentre questo dice: "Il mio occhio vede il mio secolo, ma lui non vede me". Invero il Vero ci vede e noi non Lo vediamo, e questo ha realizzato il Vero.

Tra le cose che corroborano questo argomento è la visione di noi che ha il Produttore, sia Egli glorificato, poiché noi non abbiamo dubbi che alcuni di noi sono da un lato (*ǧiha*) rispetto ad altri di noi e che il Produttore, sia Egli glorificato, ci vede oggi mentre siamo vincolati dai lati [(*ǧihāt*), o: direzioni], e che non Gli spetta un lato perché Egli ci vede ([98]). Allo stesso modo, se Egli ci togliesse il nostro velo Lo vedremmo, non da un lato, [ma] secondo gli Attributi della Maestà e della Perfezione che Lo caratterizzano, mentre nel momento della nostra visione di Lui noi siamo da un lato gli uni rispetto agli altri, ma non rispetto a Lui. E così per il tempo e per il luogo e per tutto ciò che è connesso a questo tema: rispetto a noi non siamo da un lato ed il Mondo intero non è da un lato rispetto a se stesso.

[cioè diretto]. Questa è la scienza che si attualizza nel cuore per la contemplazione essenziale, e che da essa [contemplazione] straborda sul segreto (*sirr*), sullo spirito e sull'anima. Come si può conoscere il modo d'essere (*maḏhab*) di colui che attinge a questa fonte (*mašrab*)? Non lo potrai conoscere finché non conoscerai Allah, ed Egli, sia Egli esaltato, non è conoscibile sotto tutti gli aspetti, e così anche costui non è conoscibile. L'intelligenza (*ʿaql*) non sa dove egli sia, poiché l'oggetto dell'intelligenza sono gli esseri (*akwān*), ma per costui non c'è essere, come è stato detto: ...". Gli stessi versi sono riportati nel suo *Kītāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, pag. 272 dell'edizione curata da Abrār Aḥmad Šāhī, Ibn al-ʿArabī Foundation, 2013, e da Abū Ṭālib al-Makkī, nel suo *Kītāb qūt al-qulūb,* Vol. II, pag. 59, dell'edizione del Cairo dell'anno 1310 dall'Egira, ove sono attribuiti a al-Ǧunayd.

97) Questi versi non ricorrono nelle *Futūhāt* di Ibn ʿArabī, ma sono riportati da suoi commentatori: Ṣadruddīn al-Qūnawī*, Iʿǧāz al-bayān*, pag. 39, Hyderabad, 1988; Dāʾūd al-Qayṣarī, *Maṭlaʿ ḫuṣūṣ al-kalim fī maʿānī fuṣūṣ al-ḥikam,* pag. 142, Teheran, 1881, e *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, pag. 531, 738 e 901, Teheran, 1966; Ibn Hamza Fanārī, *Kītāb miṣbāḥ al-uns,* pagg. 614 e 709, Intišārāt Mūlā, 1372 H; e ʿAbd ar-Raḥmān Ǧāmī, *Kītāb naqš an-nuṣūṣ,* pag. 193 dell'edizione curata da William Chittick, Teheran, 1977.

98) Analogamente il fatto che Allah, che non è condizionato dal tempo, parli ad un Suo servitore, che è condizionato dal tempo, non implica che il Suo Discorso sia condizionato dal tempo. Nel suo *Kītāb Iʿǧāz al-bayān*, commentando il versetto "…ovunque vi volgiate là è il volto di Allah" (Cor. II-115) Ibn ʿArabī precisa: "In questo versetto vi è la prova che Allah non è caratterizzato da un lato, e che la relazione dei lati con Lui è una relazione unica".

Dopo aver stabilito questo non abbiamo bisogno di dire: "Egli parlò (*takallama*) nell'eternità, e disse (*fa-qāla*) ([99]): "Togliti i tuoi calzari" in quanto esse [parole] saranno (*satakūnu*) [proferite], e quando arrivò il momento parlò (*takallama*) in quanto esse sono (*kā'ina*) [proferite], e quando fu il giorno le disse (*qāla*) in quanto esse furono (*kānat*) [proferite]" ([100]). Tutto ciò in realtà è solo la Scienza, non il Discorso, ed in questo vi sono delle nefandezze e delle cattive espressioni che non sfuggono a chi è intelligente!

Quanto a coloro che hanno realizzato, per essi [il vocabolo] *azal* ha il regime della Primordialità (*qidam*) ([101]), equivalente alla negazione della inizialità (*awwaliyya*), ed è un Attributo di relazione negativo (*naʿt salbī*), non è affatto un Attributo intrinseco (*ṣifa*).

La faccenda è semplice e facile e ciò che ho menzionato è evidente nella esistenziazione del Mondo da una non-esistenza. Guardati dall'immaginare, come se lo immaginano i deboli [di intendimento], che sia ammissibile per il Mondo essere esistenziato prima del momento – cioè della determinazione (*taqdīr*) del momento in cui Egli gli ha dato l'esistenza – e che sia ammissibile [il suo] essere [esistenziato] dopo di esso, poiché la sua specificazione (*iḫtiṣāṣ*) con quel momento, prescindendo da ciò che è ammissibile, dipende da Uno che designa (*muḫaṣṣiṣ*) ([102]), e quindi non dal loro dire prima e dopo, né

99) Nel Cap. 198, sezione II [II 400.7] Ibn ʿArabī precisa: "Il Discorso (*kalām*) e la Parola (*qawl*) sono due Attributi di relazione (*naʿtān*) di Allah: per mezzo della Parola ascolta chi non è esistente (*maʿdūm*), e ciò corrisponde al detto di Allah, l'Altissimo: "Invero la nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: Sii (*kun*)! Ed essa è" (Cor. XVI-40); per mezzo del Discorso ascolta chi è esistente (*mawǧūd*), e ciò corrisponde al Suo detto, l'Altissimo: "Ed Allah si rivolse a Mosè con un discorso" (Cor. IV-164). […] La Parola ha un effetto su ciò che è non-esistente ed esso è l'esistenza, e il Discorso ha un effetto su ciò che è esistente, ed esso è la scienza". Ibn ʿArabī riporta nel testo il discorso di coloro che affermano l'esistenza dell'eternità e l'uso dei termini "dire" e "parlare" non è conforme alle spiegazioni da lui fornite.

100) Secondo coloro che affermano che Allah parlò nell'eternità la frase "Togliti i tuoi calzari" è proferita tre volte, prima dell'incontro con Mosè, durante l'incontro con Mosè e dopo l'incontro con Mosè, quando viene menzionata nel Corano. Nel suo commento Ibn ʿArabī spiega che si tratta della Scienza divina di questa frase, non del Suo Discorso: la Sua Scienza, pur essendo intemporale, comprende ciò che è futuro, presente o passato per noi, ma il Suo Discorso non è condizionato dal tempo. Nel Cap. 299 [II 692.16] egli precisa: "Ed il massimo per coloro che affermano la trascendenza, come Ibn al-Ḫaṭīb ed altri, riguardo al Suo detto: "affinché Noi sappiamo" (Cor. XLVII-31), è la connessione della Scienza con questa condizione. La connessione della Scienza è un evento nuovo e non conduce alla novità della Scienza, quindi la Scienza resta caratterizzata dalla primordialità anche se la connessione è nuova, e questo è il massimo a cui arrivano nella loro affermazione della trascendenza. Essi dicono: se la Scienza fosse connessa con ciò che per sua natura un ente sarà o già era, Egli saprebbe la cosa diversamente da ciò che è. Analogamente se Egli sapesse cos'è un ente che già era o sarà, o sapesse ciò che era un ente o sarà, tutto ciò sarebbe ignoranza, ed Allah è ben più elevato di quello. Essi fanno subentrare ad Allah il tempo, senza accorgersene, e la precedenza e la posteriorità nelle cose, e non sanno che Allah, sia Egli esaltato, contempla le cose ed ha Scienza di esse per ciò che esse sono in loro stesse, ed i tempi che appartengono ad esse fanno parte dell'insieme dei Suoi oggetti di conoscenza inerenti ad esse […] Tutto ciò è oggetto di contemplazione per il Vero fuori dal tempo, e non è qualificato né dalla precedenza, né dalla posteriorità, né dall'istante presente (*ān*) che è il limite tra i due tempi".

101) L'equivalenza tra *azal* e *qidam* è riportata da tutti i lessici arabi, da al-Ǧawharī [*aṣ-Ṣiḥāḥ*, Beirut, terza edizione, 1984, pag. 1622] in poi. Nei lessici precedenti il termine *azal* non è riportato.

102) Ibn ʿArabī si riferisce qui agli Aš'ariti, come precisa nella Introduzione [I 43.26]: "L'argomento dell'Aš'arita secondo cui è ammissibile che il momento in cui il primo possibile riceve l'esistenza sia anticipato o ritardato

da un tempo, né dalla determinazione di un tempo, in quanto nella determinazione riguardo ad una non-cosa c'è ciò che c'è (*fī-hi mā fī-hi*) ([103]), e non c'è cosa se non Allah, quindi sotto ogni aspetto e condizione (*hāl*) questa è una incoerenza nel discorso (*ḫulf min al-kalām*) ([104]).

Ciò che è necessario dire è che il Produttore è esistente per Se stesso e non acquisisce l'esistenza da qualcuno, poiché non c'è che Lui, sia Egli glorificato, mentre il Mondo è esistente per Lui ed acquisisce l'esistenza da Lui: esso è possibile per la sua essenza e la sua esistenza è necessaria per altri che lui in quanto è acquisita ([105]), mentre l'esistenza del Produttore è necessaria per se stessa e non è acquisita. Ed il Mondo è non-esistenza e la non-esistenza è identica al non-esistente, non che la non-esistenza sia qualcosa di aggiunto al non-esistente, né l'esistenza è qualcosa di aggiunto all'esistente, bensì la non-esistenza è identica al non-esistente e l'esistenza è identica all'esistente. E poiché l'esistente è intelligibile e la quiddità (*māhiyya*) dell'esistenza non è intelligibile, ci si immagina che l'esistenza non sia identica all'esistente, ma sia una degli stati della quiddità; e la quiddità non è conosciuta finché non è conosciuta sotto tutti i suoi aspetti ed è distinta. Come quando dici della sostanza che è una cosa, e noi non abbiamo dubbi che il suo essere una cosa fa parte della sua quiddità, ma non comprendiamo la sua quiddità soltanto dicendo "cosa", finché non diciamo, se siamo Aš'ariti: "è una cosa che sussiste per se stessa, condizionata dallo spazio, e recettiva all'accidente". E così anche per l'esistenza e la non-esistenza.

- e per lui, in questa questione, il momento è determinato (*muqaddar*), non esistente - e quindi la specificazione (*iḫtiṣāṣ*) [del momento] è una prova di Colui che specifica. Questo argomento è inficiato dalla non-esistenza del tempo e quindi è falso che sia una prova. Se egli dicesse: la relazione delle possibilità con l'esistenza o la relazione dell'esistenza con le possibilità è una relazione unica, in quanto relazione, non in quanto possibile, allora la specificazione di alcune possibilità per l'esistenza, ad esclusione di altre, è una prova che esse hanno Chi dà la preponderanza (*muraǧǧih*). E ciò corrisponde alla novità di tutto ciò che è diverso da Allah". Per gli Aš'ariti era ammissibile che una possibilità venisse esistenziata in ogni momento e la determinazione del momento effettivo non poteva dipendere dal possibile stesso, ma da un principio necessariamente superiore al possibile. Una simile argomentazione costituiva per loro una delle prove razionali dell'esistenza di Allah, ma Ibn 'Arabī la confuta facendo semplicemente notare che il tempo non esiste se non nella nostra immaginazione. Su questa "prova" si possono consultare Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976 e William Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Palgrave Macmillan, 1979.

103) L'espressione enigmatica "*fī-hi mā fī-hi*" ricorre 6 volte nelle *Futūḥāt* [capitoli: 274 (II 589.5 e 7), 279 (II 607.26), 368 (III 355.34), 516 (IV 156.13) e 559 (IV 362.2)]. Secondo Eva de Vitray-Meyerovitch il titolo della più celebre opera in prosa di Ǧalāluddīn ar-Rūmī, "*Kītāb fī-hi mā fī-hi*", è tratto dai versi di Ibn 'Arabī riportati nel Cap. 274 [*Le Livre du Dedans*, Sindbad, 1975, pag 10, ove è erroneamente citata la pag. 777 del Vol. II dell'edizione di Bulāq]: "*Un libro in cui c'è ciò che c'è, * meraviglioso nei suoi significati. * Se osservi ciò che c'è in esso * vedrai le gemme che esso contiene*. Esso è questa dimora iniziatica, e questo è il discorso che abbiamo pronunciato ed il libro che abbiamo scritto. Ed in esso c'è ciò che c'è. La lingua della realtà essenziale indica che la faccenda è al di sopra di ciò che è menzionato e scritto, non è possibile tradurla [in parole], e l'espressione [vuol dire] più di quanto appare. Ed Allah è più grande di quello".

104) L'espressione *ḫulf min al-kalām* ricorre cinque volte nelle *Futūḥāt* [Introduzione (I 43.30), Cap. 558 (IV 197.23) e Cap. 559 (IV 329.31 e 421.8 e 9)]

105) Nel Cap. 178 [II 334.27] Ibn 'Arabī precisa: "Quando la Volontà divina è correlata con l'esistenziazione di una cosa, allora essa deve esistere e non può non accadere. Da questo punto di vista essa non può essere qualificata dalla possibilità. Questo è il motivo per cui alcuni, avendo in vista questo aspetto, hanno smesso di chiamarla il "possibile" e l'hanno chiamata "ciò la cui esistenza è necessaria per l'Altro".

Tra l'esistenza del Vero e la creazione non c'è una estensione, come viene immaginato, né Egli restò così e così e "poi" diede l'esistenza: tutte queste sono erronee congetture di fantasia, che le intelligenze indenni da questa follia rigettano. Non c'è intervallo (*bayniyya*) per il Vero, né per la creazione riguardo all'esistenziazione, ma si tratta soltanto del collegamento (*irtibāṭ*) di nuovo con antico, o di possibile con necessario, o di ciò la cui esistenza è necessaria per altro con ciò la cui esistenza è necessaria per se stessa, niente altro.

Può darsi che questa concezione ci venga contestata in quanto appartiene a coloro che hanno realizzato la condizione di Ṣūfī, dicendo: "Uno dei vostri Imām ([106]), a cui attestate la preminenza nella via delle realtà essenziali, quando menziona nel suo libro le categorie degli adoratori, degli aspiranti, dei conoscitori e dei sapienti, parlando di Allah, sia Egli glorificato, ha detto che "tra Lui ed i Suoi servitori non c'è relazione se non la Provvidenza (*ʿināya*), non c'è causa se non il regime (*ḥukm*), e non c'è momento se non l'eternità" ([107]), affermando così l'eternità.

Noi rispondiamo: o tu che obietti verifica l'affermazione di questo realizzato, poiché il discorso dell'eloquente è conforme a ciò su cui ci si intende nel mondo, affinché chi ascolta comprenda, dal suo linguaggio e dalla sua convenzione, ciò che vuole dire. Egli ha negato il momento (*waqt*) ed ha affermato l'eternità, e l'eternità esprime la negazione della inizialità, e la negazione è pura non-esistenza e non c'è dunque nulla e non c'è un colà (*tamma*), ed è quindi negata l'eternità (*azal*) per ciò che si comprende del suo significato, come la primordialità, ed è per la [sua] conoscenza di ciò che gli uomini realizzati sanno del significato di *azal* che egli si è espresso così. Se avesse saputo che i realizzati si sarebbero immaginati che essa sia una estensione in una non-cosa o un tempo determinato che implicasse un inverosimile intervallo tra la creazione ed il Vero, non si sarebbe espresso così. E poiché il risultato di *azal* è la negazione, ed essa è non-esistenza, per questo non se ne è preoccupato.

Sezione

Torniamo dunque all'argomento e dopo questa affermazione diciamo: "C'è nell'eternità (*azal*) qualcuno con Allah o no?" Un gruppo ha detto che i primordiali (*qudamā'*) sono quattro: il Produttore, l'Intelletto, l'Anima e la Hyle ([108]); un [altro] gruppo ha detto che i primordiali sono otto: l'Essenza

106) Si tratta dello Šayḫ Abū l-ʿAbbās ibn al-ʿArīf aṣ-Ṣinḥāǧī, autore dei *Maḥāsin al-maǧālis,* pubblicati e tradotti in spagnolo da Miguel Asín Palacios [edizione francese, ed. Paul Geuthner, 1933], che oltre a fornire dei dati biografici di Ibn al-ʿArīf, ha anche tradotto la maggior parte dei passi delle *Futūḥāt* in cui l'autore o la sua opera sono citati [i passi che gli sono sfuggiti, o che ha omesso, si trovano nei capitoli 5 (I 112.29), 71 (I 577.4), 74 (II 143.18), 172 (II 290.31), 178 (II 325.2), 378 (III 488.19) e 559 (IV 411.16)]. Malgrado Ibn al-ʿArīf sia morto 24 anni prima della nascita di Ibn ʿArabī, nell'anno 536 dall'Egira, quest'ultimo lo definisce più volte come suo Maestro.

107) Questa frase è tratta dal primo capitolo dei *Maḥāsin al-maǧālis,* pag. 29 della edizione francese della traduzione di Asín Palacios. Ibn ʿArabī la cita e la commenta nelle *Futūḥāt* nei capitoli 3 [I 93.11] e 22 [I 175.9].

108) Ibn ʿArabī si riferisce qui agli *Iḫwān aṣ-ṣafā'*. Cfr. René Guénon, "*La Tétraktys et le carré de quatre*", cap. XIV dei *Symboles de la Science sacrée.*

(*ḏāt*) ed i sette Attributi (*ṣifāt*) ([109]); ed un gruppo ha detto che non c'è che Uno che sia Primordiale, cioè il Vero, sia Egli esaltato, ed Egli è Uno (*wāḥid*) sotto tutti gli aspetti, e la Sua Essenza ha un regime (*ḥukm*) per il quale è denominato Potente (*qādir*), e così per tutto ciò che costoro considerano un Attributo ([110]).

Un gruppo sostiene la stessa cosa ma aggiunge un significato (*maʿnā*), e quel significato si chiama la Realtà delle realtà (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*) ([111]): essa non è esistente né non-esistente, non è nuova né primordiale, ma nel primordiale è primordiale e nel nuovo è nuova, è intelligibile e non esiste per la sua essenza, come la "qualità di essere Sapiente (*al-ʿālimiyya*)" e la "qualità di essere Parlante (*al-qā'iliyya*)", ecc ([112]). Dunque non vi è nell'assenza di inizio che Uno, nel senso che l'inizialità (*awwaliyya*)

109) Si tratta dei teologi Aš'ariti, che riconoscevano all'Essenza 7 Attributi eterni: la Vita, la Scienza, la Volontà, il Potere, l'Udito, la Vista e il Discorso. Nelle *Futūḥāt* Ibn ʿArabī cita in particolare Abū Isḥāq al-Isfarā'inī (m. 418 H/1027), precisando che: "Egli [Allah] gli [al Profeta, su di lui la Pace] ha conferito la Madre (*umm*) del Libro, che comprende tutti i Fogli (*suḥuf*) ed i Libri. Ed egli ha manifestato a noi per mezzo di essa un compendio (*muḫtaṣar*) di sette versetti che comprendono tutti i versetti, come i sette Attributi divini comprendono tutti i Nomi divini, e senza dubbio ogni Nome divino si riconduce ad uno di essi. Questa [ripartizione] è stata fatta dal maestro (*ustād*) Abū Isḥāq al-Isfarā'inī nel suo *Kitāb al-Ǧalī wa-l-ḫafī*, in cui ha ricondotto (*radda*) tutti i Nomi a questi [sette Attributi] e non trovò per l'Attributo del Discorso (*kalām*) altro Nome se non "Colui che ringrazia molto (*aš-šakūr*) e "Colui che ringrazia (*aš-šākir*)" [Cap. 73, questione CLIV (II 134.31)].

110) Si tratta dei teologi Mu'taziliti, che negano gli Attributi ed affermano che i Nomi esprimono solo dei regimi dell'Essenza. [vedi art. *sifa* in *Encyclopédie de l'Islam* 2, Vol. IX, pag. 573-574].

111) Nell'opera di Ibn ʿArabī la Realtà delle Realtà ha diversi nomi, tra cui quello di Realtà Universale. Nel Cap. 6 [I 119.3] viene precisato: "Il secondo oggetto della scienza (*maʿlūm*) è la Realtà Universale (*al-ḥaqīqa al-kulliyya*) che appartiene al Vero ed al Mondo. Essa non è qualificata né dall'esistenza né dalla non-esistenza, né dalla novità (*ḥudūṯ*) né dalla primordialità (*qidam*). Essa è primordiale nel Primordiale (*qadīm*) quando è caratterizzato da essa ed è nuova nel nuovo (*muḥdaṯ*) quando è caratterizzato da essa. Nessun oggetto della scienza, sia esso eterno o nuovo, può essere conosciuto se non è conosciuta questa Realtà, ma questa Realtà non esiste finché non esistono queste cose caratterizzate da essa. Se qualcosa esiste senza una precedente non-esistenza (*ʿadam mutaqaddim*), come per esempio l'Esistenza del Vero ed i Suoi attributi, uno dice che questa Realtà è una cosa esistente primordiale perché il Vero è qualificato da essa. Ma se qualcosa esiste dopo una non-esistenza, come per esempio l'esistenza di tutto ciò che è altro che Allah (*mā siwā Allāh*), cioè la cosa nuova che esiste per mezzo di altro che sé stessa, allora si dice che questa Realtà è nuova. Ma in ogni cosa esistente essa mantiene la sua propria realtà, poiché non ammette divisione, non essendovi in essa né tutto né parte. Essa non può essere conosciuta priva della forma tramite argomentazioni razionali o dimostrazioni. Il Mondo è venuto all'esistenza per mezzo (*wisāṭa*) del Vero, sia Egli esaltato, da questa Realtà, ma essa non è esistente, poiché, se così fosse, il Vero ci avrebbe fatto esistere da una realtà esistente primordiale e per noi sarebbe affermata la primordialità. Devi sapere che questa Realtà non è caratterizzata da anteriorità rispetto al Mondo, né il Mondo da posteriorità rispetto a questa Realtà. Piuttosto, essa è la radice (*aṣl*) di tutte le cose esistenti, la radice della Sostanza (*al-ǧawhar*), la Sfera della Vita, la Verità per cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-maḫlūq bihi*) e così via. Essa è la Sfera intelligibile onnicomprensiva. Se dici che è il Mondo dici il vero e se dici che non è il Mondo dici il vero. Se dici che è il Vero o che non è il Vero in entrambi i casi dici il vero. Essa ammette tutto ciò, diventando multipla per la molteplicità degli individui ed essendo trascendente per la Trascendenza del Vero. Se vuoi una similitudine di questa realtà per comprenderla meglio, considera la ligneità in un pezzo di legno, una sedia, uno scrittoio, un pulpito ed un baule; oppure considera la forma rettangolare in ogni cosa che è rettangolare, come una stanza, un baule o un foglio di carta: la rettangolarità e la ligneità sono insite nelle realtà di ciascuna di queste cose. […] Così ti ho spiegato questo [secondo] oggetto della scienza; abbiamo trattato più in dettaglio di esso nel nostro libro intitolato *lnšā' al-ǧadāwil wa-d-dawā'ir*".

112) Nel Cap. 198 [II 433.14] Ibn ʿArabī precisa: "E noi abbiamo aggiunto la Realtà delle realtà, che è quella che

è esclusa solo per uno, e noi abbiamo un regime nell'assenza di inizio per un certo aspetto, poiché sappiamo che eravamo oggetto di scienza per Allah, sia Egli esaltato, quando non avevamo un'entità esistente.

Le cose hanno quattro gradi nell'esistenza: un'esistenza nella scienza, l'esistenza nell'entità, un'esistenza nel discorso ed un'esistenza nella scrittura. Noi abbiamo per questo regime nell'assenza di inizio due gradi nell'esistenza: il primo grado è risolto ed esso è il grado della nostra esistenza nella Sua Scienza; l'altro non è risolto secondo quanto abbiamo detto prima ed è la nostra esistenza nell'eternità in quanto Egli parla o discorre, e qui vi è una considerazione [da fare]. Già abbiamo menzionato parte di essa in ciò che precede di questo libro ed abbiamo menzionato questo argomento in modo esaustivo e verificato nel nostro *Libro delle tabelle e dei cerchi*: si guardi quindi lì ([113]). Questo lavoro fatto in fretta (*ʿuǧala*) è troppo stretto per esporre ampiamente questa questione, poiché l'obiettivo di questo

abbiamo menzionato in questa sezione: essa include la creazione ed il Vero e nessuno della gente della speculazione l'ha menzionata, salvo la gente di Allah. Se non ché i Muʿtaziliti hanno affermato qualcosa di prossimo ad essa: essi hanno detto che Allah è uno che parla (*qāʾil*) per la "qualità di essere Parlante (*qāʾiliyya*)", è Sapiente per la "qualità di essere Sapiente", e Potente per la "qualità di essere Potente", poiché essi sono rifuggiti dall'affermare un Attributo aggiunto all'Essenza del Vero, in modo da confermare la Trascendenza del Vero".

113) In questo testo, di cui è prossima la pubblicazione della traduzione italiana presso le edizioni Diego Marin, Murcia, Ibn ʿArabī precisa: "Ogni cosa ha quattro gradi (*marātib*) nell'esistenza, ad eccezione di Allah, sia Egli esaltato, che ha solo tre gradi nell'esistenza correlata a noi. Il primo grado è l'esistenza della cosa nella sua entità, ed esso è il secondo grado rispetto alla Scienza che ha Allah del nuovo (*muhdath*); il secondo grado è la sua esistenza nella scienza ed esso è il primo grado rispetto alla Scienza che ha Allah, sia Egli esaltato, di noi; il terzo grado è la sua esistenza nei termini verbali; il quarto grado è la sua esistenza nella scrittura. Rispetto alla nostra scienza, l'Esistenza di Allah, il Vero, sia Egli esaltato, è secondo questi gradi, ad esclusione del grado della scienza. […] Poi, questi gradi - in relazione a noi come abbiamo detto prima - sono preceduti dall'esistenza dell'entità, o dall'esistenza di ciò che è simile all'entità, o dall'esistenza delle parti dell'entità in modo disperso (*mubaddadatan*), non riunite le une alle altre, per la correlazione con una certa figura che colui che è intelligente inventa [a partire da queste parti]. È indispensabile che tutto questo sia precedente [cioè preesistente], voglio dire una di queste esistenze, poi, dopo di ciò, viene afferrato nella scienza e concepito nella mente: questo in relazione a noi. In relazione ad Allah, la Scienza precede in modo intemporale la cosa prima della sua entità e l'esistenza della cosa nuova nella Scienza di Allah è prima dell'esistenza della cosa nella sua entità e precedente ad essa. […] Torniamo al nostro argomento e diciamo, per quanto riguarda la spiegazione di questi quattro gradi precedentemente menzionati, che noi diciamo con la lingua "Zayd" ed il suo significato è intelligibile (*yuʿqalu*), o tu scrivi su un foglio di carta il nome Zayd ed il suo significato è intelligibile, o egli si manifesta nella sua entità ed il suo significato è intelligibile, oppure lo immagino in me stesso, mentre non è presente, ed il suo significato è intelligibile: questa è l'esistenza nella scienza. Ciascuno di questi quattro gradi ha un unico significato e nella loro diversità non aggiunge un altro significato riguardo a Zayd. Ogni cosa primordiale o nuova non può fare a meno di essere in alcuni o in tutti questi gradi [dell'esistenza]. Essendo ciò confermato e stabilito essere la verità, diciamo che l'uomo è primordiale (*qadīm*) e nuovo (*muḥdaṯ*), esistente e non-esistente. Quanto al nostro dire che è primordiale, è tale in quanto esistente nella Scienza eterna, concepito formalmente (*mutaṣawwir*) da sempre in essa, ed esso è uno dei gradi dell'esistenza menzionati. Quanto al nostro dire che è nuovo, è tale in quanto la sua figura e la sua entità non c'erano e poi furono. Ne consegue quindi, per esempio, che Zayd è esistente nella Scienza, esistente nel Discorso (*kalām*) e da sempre non-esistente nell'entità: pertanto si può concepire che sia qualificato da sempre dall'esistenza e dalla non-esistenza. Per questo è corretto affermare che l'esistenza non è un attributo di ciò che esiste". Altri riferimenti ai quattro gradi dell'esistenza si trovano nella Introduzione [I 45.33], nel Cap. 2 [I 54.3], nel Cap. 177 [II 309.21], nel Cap. 344 [III 179.33] e nel Cap. 558 [IV 315.23].

libro è soltanto l'assenza di inizio e Colui che non ha inizio, niente altro. Noi siamo senza inizio (*azaliyyūn*) per questa trasposizione (*iʿtibār*), non che le nostre entità siano esistenti da sempre.

Poiché il tema dell'assenza di inizio è stato abbondantemente trattato sotto il profilo della lingua della scienza, torniamo a trattare più ampiamente il tema secondo la lingua dei segreti ([114]), e diciamo che le sfere (*aflāk*) di *azal* sono un settenario (*subāʿiyya)* che appartiene al Vero, quando scomponi queste lettere nei loro elementi ([115]). Si tratta di tre lettere ed ogni lettera ha una Presenza (*ḥaḍra)* e le Presenze sono tre, sennonché per noi la *lām* è composta da due lettere ([116]), e quindi per questo sono quattro come in "Allah" ([117]) ed il Nome [Allah] e l'Attributo estrinseco [*azal*] si corrispondono per l'esistenza delle due *alif* e della *lām* ([118]), quindi per la maggioranza [delle lettere] con [il Nome del] la Maestà (*fa-l-akṯaru maʿa al-ǧalāla)* ([119]).

Abbiamo detto riguardo alla *lām* che essa è composta, per via della sua scrittura, poiché è costituita da una *alif* e da una *nūn* ([120]), e il [semi]cerchio della *lām* insieme alla aggiunta (*ʿatf*) della *lām* su di

114) Nella Introduzione [I 31.17] Ibn ʿArabī precisa: "La terza scienza è costituita dalle scienze dei segreti (*asrār*) ed è la scienza che trascende il limite (*tawr*) della ragione". Questa parte del testo è quindi quella di più difficile comprensione, e ciò vale non solo per il lettore ma anche, e soprattutto, per il traduttore.

115) Nel Cap. 2 [I 52.7] Ibn ʿArabī precisa: "Quando ci vennero svelati gli elementi semplici (*basā'iṭ*) delle lettere, trovammo che esse si ripartiscono in quattro categorie (*marātib*):

- le lettere la cui categoria comporta sette sfere: l'*alif*, la *zāy* e la *lām*;
- le lettere la cui categoria comporta otto sfere: la *nūn*, la *ṣād* e la *ḍād*;
- le lettere la cui categoria comporta nove sfere: la *ʿayn*, la *gayn*, la *sīn* e la *šīn*;
- le lettere la cui categoria comporta dieci sfere: cioè le restanti diciotto lettere dell'alfabeto, ciascuna delle quali è composta a partire da 10 sfere, come le precedenti lo sono rispettivamente da 9, da 8 e da 7 sfere, né più né meno. Quindi il numero totale delle sfere, da cui sono state esistenziate queste lettere e che sono gli elementi semplici che abbiamo menzionato, è di 261". E poco oltre [II 53.1] aggiunge: "Torniamo dunque all'argomento principale: la categoria settenaria, a cui appartengono la *zāy*, l'*alif* e la *lām*, appartiene per noi alla Presenza divina che impone la Legge, cioè esse sono le lettere proprie di questa Presenza".

116) Nella scrittura araba la *lām* ha diverse forme a seconda che sia iniziale, mediana, finale o isolata. La composizione a cui Ibn ʿArabī fa riferimento è graficamente visibile solo nella forma isolata, come quella che compare nella parola *azal*.

117) Le quattro lettere del Nome scritto sono una *alif*, due *lām,* ed una *hā'*.

118) La seconda *alif* in *azal* è quella che compone la lettera *lām,* mentre in *Allāh* la seconda *alif* è quella che prolunga la seconda *lām,* e che è nascosta nella scrittura. Nel Cap. 5 [I 109.24] Ibn ʿArabī precisa: "In Allāh la [seconda] *alif* è nascosta e non si manifesta per evitare ogni confusione, nella scrittura, tra *Allāh* e *al-lāh*".

119) L'espressione *ǧalāla* si riferisce specificamente alla parola Allah, che è chiamata anche *ism al-ǧalāla.* Ibn ʿArabī ha dedicato ad essa una breve trattato intitolato *Kitab al-Ǧalāla wa-huwa kalimat Allāh,* di cui è stata pubblicata una traduzione nella rivista *Études Traditionnelles* nel 1948.

120) Nel Cap. 2 [I 53.30] Ibn ʿArabī precisa: "Nel punto [diacritico] stesso della *nūn* si trova la prima indicazione della *nūn* spirituale, intellegibile sopra la forma della *nūn* inferiore, che è un semicerchio. Il punto congiunto con la *nūn* scritta, posta all'inizio del suo tracciato, è il luogo ove fa fulcro l'*alif* intellegibile, che determina il diametro (*quṭr*) del cerchio; il punto finale con il quale si interrompe e conclude il tracciato della *nūn* costituisce la "testa" di questa *alif* intellegibile ed immaginabile. Supponiamo ora che l'*alif* si alzi dalla sua posizione allungata [poggiante sui due estremi del semicerchio inferiore della *nūn*]: essa si fisserà per te sulla *nūn* ed apparirà così la lettera *lâm*. La metà della *nūn* rappresenta la *zāy*, e così, insieme all'esistenza dell'*alif* menzionata [e della

esso fanno un cerchio (*dā'ira)* perfetto ([121]), che è il cerchio dell'esistenza contingente (*kawn*) ([122]). E poiché del cerchio dell'esistenza contingente non si manifesta che il diametro (*quṭr*) ([123]), per questo si è manifestata nella forma della *nūn* e non nella forma della *mīm*.

La *alif*, per quanto riguarda la scrittura ([124]), appartiene all'Essenza divina in "C'era Allah e nessuna cosa con Lui" ([125]); e la *zāy* posta tra essa e la *lām* è il velo della Inaccessibilità (*ḥiǧāb al-ʿizza)* tra Lui e la Sua creazione ([126]), e per questo la *zāy* si è manifestata nella figura (*šakl*) secondo la forma della *nūn*,

lām], la *nūn*, secondo questa interpretazione, ti fornisce l'eternità (*azal*) umana, come l'*alif*, la *zāy* e la *lām* te la forniscono nei riguardi del Vero"; poco dopo [I 60.18] aggiunge: "La *nūn* rappresenta la metà del Mondo, cioè del Mondo della composizione (*tarkīb*) e quella è la metà del cerchio che appare a noi della sfera. L'altra metà è la *nūn* intellegibile che sta sopra di essa, e se essa fosse manifesta, spostandosi dal Mondo dello Spirito [ove risiede], il cerchio sarebbe completo. Ma questa *nūn* spirituale è stata occultata: per mezzo di essa [si attualizza] la perfezione dell'esistenza ed il punto sensibile della *nūn* è stato messo ad indicarla".

121) Se al semicerchio della *lām* si sovrappone una *lām* rovesciata si ottiene un cerchio completo con un tratto verticale o obliquo verso il basso, forma che equivale alla lettera *mīm.* Non deve stupire che nel simbolismo delle lettere arabe si usino anche delle forme rovesciate, poiché lo stesso Ibn ʿArabī afferma che la *nūn* è composta da una *zāy* e da una *rā'* [Cap. 73, questione CXL (II 122.29)].

122) Questa espressione non ricorre mai nelle *Futūḥāt,* ma si trova nel *Kitāb at-Tadbīrāt al-ilāhiyya,* a pag. 118 dell'edizione curata da Abrār Aḥmad Šāhī, Ibn al-ʿArabī Foundation 2013, ove viene precisato: "Alcuni lo designano [il Califfo o lo Spirito Universale] come il centro del cerchio, e ciò che li induce a dire quello e che quando considerano l'equità (*ʿadl*) di questo Califfo nel suo Regno e la rettitudine della sua via nel suo atteggiamento, nei suoi giudizi e nelle sue azioni legali lo chiamano il centro del cerchio dell'esistenza contingente, perché in esso si trova l'equità".

123) Il termine *qutr* significa in arabo lato, fianco, regione, ed in tal senso è anche adoperato da Ibn ʿArabī [Cap. 73, q. CLIII (II 132.35) e Cap. 559 (IV 438.5)], ma quando è al singolare ed è riferito al cerchio assume il significato di diametro. Tale significato non è attestato nel *Lisān al-ʿarab* ma è riportato da al-Ǧurǧānī nel suo *Libro delle definizioni* (*Kitāb at-Taʿrīfāt*). Il diametro nella geometria piana corrisponde al piano equatoriale nella geometria sferica, per cui il diametro del cerchio dell'esistenza contingente corrisponde al piano di esistenza a cui è limitata la manifestazione attuale di un essere.

124) Nella scrittura, la lettera *alif* può essere isolata, come nell'articolo *al*, oppure legata alla lettera che la precede, come nella particella *lā,* ma non si lega mai alla lettera che la segue; queste caratteristiche si possono rilevare solo nel linguaggio scritto, non in quello parlato. Nel Cap. 275 [II 591.16] Ibn ʿArabī precisa: "La realtà essenziale è l'Unità (*aḥadiyya*) che non è correlata e con cui non ci si correla. Per questo la *alif*, nella norma divina riguardante la scrittura araba, quando è all'inizio della parola non lega e non è legata, e quando si trova nel seguito [della parola] si legano con essa alcune lettere che non hanno scienza dell'Unità assoluta che spetta a questa Essenza, ad eccezione di cinque lettere che sono la *dāl*, la *ḏāl*, la *rā'*, la *zāy* e la *wāw*". Il termine *azal* in arabo e scritto con tre lettere isolate, non legate l'una all'altra.

125) *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche, ma riportato una quarantina di volte nelle *Futūḥāt,* ove è commentato estesamente nel Cap. 73, questione XXIII [II 56.3 a 29]. Nel Cap. 275 [II 591.23] Ibn ʿArabī precisa: "La *alif* posta all'inizio di parola in assenza di legame si riferisce al Suo detto: "C'era Allah e nessuna cosa con Lui" ed Egli è così come era, malgrado l'esistenza delle cose, senza legame, così come la *alif* non si lega nella parola".

126) L'espressione "velo dell'Inaccessibilità" ricorre nel Prologo [I 2.13 e 4.2], nel Cap. 65 [I 320.18], ove viene indicato come uno dei tre veli che nel Paradiso saranno frapposti tra il Vero e le Sue creature prima della visione del Signore; nel Cap. 73, questione CLIII [II 129.13], ove è riportata la seguente definizione: "Se ci chiedi che cosa sia il velo della Inaccessibilità ti risponderemo che esso corrisponde alla cecità ed allo sconcerto, poiché esso impedisce di arrivare a conoscere la realtà così come essa è in se stessa; questa realtà non la conosce veramente se non la Gente della prospettiva trascendente (*muṭṭalaʿ*) e se ci chiedi che cosa sia la prospettiva

sennonché è accorciata rispetto ad essa. Il motivo che determina ciò è che la *nūn*, che è l'incavo (*ǧawf*) della *lām,* non appare e non si vede di essa nella *zāy* se non la misura della figura della *zāy*, e per questo la *zāy* non raggiunge il completamento della *nūn*, in quanto è un velo. Se fosse completa come la *nūn* non avrebbe ciò che vela e sarebbe vanificata la realtà essenziale del velo, ed il velo è indispensabile, e quindi è necessario che la *zāy* sia come appare.

Quando ha luogo il velo l'esistenza contingente potrebbe essere annullata ed è indispensabile che vi sia chi la preserva (*ḥāfiẓ*), poiché se non ci fosse la preservazione l'esistenza contingente non resterebbe. Allah, sia Egli esaltato, ha informato che Egli Stesso preserva la Sua creazione dicendo: "E non Lo stanca la loro preservazione" (Cor. II-255), ed ha detto: "Lo … la loro preservazione (*…hu ḥifẓu-humā*)" e quindi Egli è identico alla preservazione ed è identico a colui che preserva ([127]).

La *alif*, che è la parte verticale della *lām* sopra l'inizio della *nūn,* che è la parte concava della *lām*, è l'ombra (*ẓill*) della *alif* che precede il velo della Inaccessibilità, e quindi l'esistenza contingente è preservata dall'ombra, e poiché la Sua ombra si manifesta sulla Sua forma, è come se fosse Lui. L'ombra è una metonimia (*kināya)* ([128]) della Misericordia; tu dici "io sono nell'ombra di un tale" ed Egli, sia Egli esaltato, ha detto: "Coloro che si amano reciprocamente per la Mia Maestà, oggi li riparerò con la Mia ombra" ([129]) cioè nel Giorno della Resurrezione.

---

trascendente ti risponderemo che essa è quella di colui che guarda il mondo (*kawn*) con l'occhio del Vero"; nel Cap. 325 [III 92.8] ove è affermato che "il Vero ha calato tra Lui ed i Suoi servitori il velo dell'Inaccessibilità"; nel Cap. 558 [IV 418.16]; e nel *Kītāb ʿuqlat al-mustawfiz*, pag. 57 dell'edizione di Nyberg, ove viene precisato: "La Nube (*ʿamāʾ*) è il Trono della Vita ed è il sesto Trono, che non abbiamo menzionato tra i Troni precedenti poiché è relativo e non ha un'esistenza se non per la relazione (*nisba*). Esso è l'oceano (*bahr*) che separa il Vero dalle creature, il velo dell'Inaccessibilità per noi e per Lui. Chi di noi vuole arrivare a Lui cade in questo oceano ed attribuisce l'atto all'essere generato (*kawn*), mentre all'essere generato non appartiene nulla dell'atto: tutto l'atto appartiene solo all'Unico, il Riduttore (*qahhār*)".

127) Il pronome suffisso *hu* corrisponde alla parte iniziale del pronome *huwa*, che significa egli; nel versetto il verbo precede il pronome ed Ibn ʿArabī, tralasciando il verbo, legge: "Egli è la loro preservazione". Il valore numerico di *hu* è 5 e nelle *Futūḥāt* è affermata una decina di volte la stretta correlazione tra il numero 5 e la preservazione; ad esempio, nel Cap. 154 [II 251.14] egli precisa che: "Il cinque (*ḫamsa*), tra i numeri, preserva se stesso ed altro che lui, e nessun altro numero ha questo rango" e nel Cap. 198 [II 446.25] aggiunge che "Non c'è altro numero a cui appartenga il Nome "il Preservatore (*al-ḥafiẓ*)" se non il cinque". È forse questa la ragione profonda per cui nei paesi islamici viene usata come amuleto quella che è spesso chiamata "mano di Fātimah", ma che gli arabi chiamano più semplicemente *ḫums*, termine che indica le 5 dita della mano e che ha la stessa radice di *ḫamsah.*

128) Non esiste in italiano un termine adeguato per tradurre *kināya*; la metonimia, che significa «scambio di nome», consiste nel trasferimento di significato da una parola a un'altra in base a una relazione di contiguità spaziale, temporale o causale, e corrisponde ad uno dei significati impliciti nel termine arabo. Ad esempio, nel Cap. 68 [I 342.12] Ibn ʿArabī definisce l'espressione coranica: "Non serrerai la mano legandotela al collo" (Cor. XVII-29) una metonimia della avarizia, e l'espressione: "né la aprirai completamente" (Cor. *ibidem*) una metonimia della prodigalità, cioè l'effetto è usato per indicare la causa. Ma il più delle volte egli afferma che i pronomi suffissi sono una *kināya,* e ciò non corrisponde al significato che ha il termine in italiano.

129) *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XLV-38, at-Tirmiḏī, XXXIV-53, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal. Ibn ʿArabī lo cita anche nel Cap. 560 [IV 534.34] e ne "*La niche des lumières*", pag. 34.

Quanto alla prima *alif*, quando è pronunciata è l'*alif* dell'Incommensurabilità (*ʿazama)*, ed in questo caso è una *hamza* ([130]) ed il velo della Inaccessibilità procede da essa, poiché la *zāy* è negli elementi costitutivi della *hamza*. E quando si tratta *dell'alif* dell'Incommensurabilità, allora la verticale della *lām* non è un'ombra, poiché la *alif* non è un'ombra per la *hamza*, non essendo sulla sua forma ed essendo la forma il requisito dell'ombra. Per questo dico che l'ombra del Trono ([131]) è l'ombra della Misericordia, poiché la Misericordia è uno dei nomi del Trono ([132]). Dunque, in base a questa considerazione, la verticale della *lām* è colei che preserva per l'Ordine (*amr*) [divino], come ha detto, sia Egli esaltato: "Essi lo preservano per l'Ordine di Allah" (Cor. XIII-11), cioè perché Allah ha ordinato loro [quello], ed ha detto: "Ed invia su di voi degli [Angeli] custodi" (Cor. VI-61).

Il Mondo ha tre gradi (*marātib*): superiore, inferiore ed intermedio, non c'è un quarto Mondo. Le mansioni (*manāzil*) ([133]) nelle quali discendono gli spiriti planetari assoggettati (*musaḫḫara)* ([134]) sono 28

130) La lettera *alif* non è una consonante e pertanto non può reggere da sola una vocale; perché possa essere pronunciata, e quindi vocalizzata, è necessario che sia accompagnata da una *hamza*. Nel Cap. 2 [I 61 27] Ibn ʿArabī afferma: "Se un *sūfī* osserva: "È la *alif* che è scritta ma ad essere pronunciata è la *hamza* e non la *alif*: Perché la *alif* non viene pronunciata?", noi rispondiamo che ciò corrobora quanto abbiamo detto. La *alif* non può ricevere vocali, poiché la lettera è sconosciuta fintanto che essa non è mossa da una vocale (*ḥaraka*). Quando essa è "mossa" [cioè vocalizzata] si può distinguere la lettera grazie alla vocale che si lega ad essa, si tratti di elevazione (*rafʿ*), di erezione (*nasb*) o di abbassamento (*ḫafḍ*) [questi tre termini indicano rispettivamente il nominativo, l'accusativo ed il genitivo caratterizzati dalla vocalizzazione finale in *u*, *a* e *i*]. Ora, l'Essenza non è mai conosciuta per come essa è realmente, così come la *alif*, che la indica. Essa è nel Mondo delle lettere un Califfo, come l'Uomo nel Mondo, anch'egli sconosciuto come l'Essenza, che non può ricevere il movimento (*ḥaraka*) [cioè la vocale]. E poiché essa non lo ammette, non resta, come possibilità di conoscerla, se non la negazione degli Attributi (*salb al-awṣāf*). Poiché non è possibile pronunciare una lettera quiescente [cioè senza vocale], si può solo pronunciare il nome della *alif* e non la *alif* stessa, e così si pronuncia la *hamza* mossa dalla vocale "*a*". La *hamza* fa quindi in questo caso le veci della prima produzione (*al-mubdaʿ al-awwal*)". Quanto alla connessione della *hamza* con l'Incommensurabilità, nello stesso capitolo [I 58.14], è precisato: "Le lettere si ripartiscono secondo le divisioni (*aqsām*) del Mondo comunemente note; tra di esse si trovano: il Mondo del *Ǧabarūt*, secondo Abū Ṭālib al-Makkī. Quanto a noi, lo chiamiamo il Mondo dell'Incommensurabilità (*ʿazama*), e sono la *hā'* (ه) e la *hamza*".

131) L'espressione "ombra del Trono" ricorre in uno *ḥadīṯ* riportato da Abū Dāwūd, XV-25, e da Ibn Ḥanbal, V-300 e 308, ed è riportata da Ibn ʿArabī nel Cap. 64 [I 309.35 e 310.30].

132) Riferimento al versetto "ed il Misericordioso Si assise sul Trono" (Cor. XX-5).

133) Le 28 mansioni sono per la Luna l'equivalente dei 12 segni zodiacali (*burūǧ* per il Sole, e poiché il piano dell'orbita lunare è inclinato solo di 5° rispetto al piano dell'orbita solare, o eclittica, le stelle che corrispondono alle mansioni coincidono spesso con alcune stelle delle costellazioni zodiacali. La sequenza delle mansioni viene fatta iniziare tradizionalmente dall'equinozio di primavera, analogamente a quanto avviene per i segni zodiacali. La traduzione dei nomi arabi delle mansioni lunari, di origine pre-islamica, è spesso incerta, per cui mi sono limitato a tradurre quelli su cui vi è sufficiente concordanza. Il termine *manāzil*, riferito alle mansioni lunari, ricorre in Cor. X-5 e XXXVI-39.

134) L'espressione *musaḫḫara* ricorre al plurale in Cor. VII-54 e XVI-12 e 79, ove è riferita anche al Sole, alla Luna ed alle stelle. Gli spiriti assoggettati sono una delle due categorie di Angeli che dipendono dal Calamo, ma l'aggettivo "assoggettati" non si riferisce alla loro sottomissione al Calamo o ad Allah, ma all'essere posti al servizio dell'Uomo, secondo il versetto: "Egli ha asservito (*saḫḫara*) a voi tutto ciò che si trova nei Cieli e sulla Terra" (Cor.XLV-13). Nei *Symboles de la Science sacrée* René Guénon parla degli Angeli come reggitori delle Sfere e precisa nel Cap. LXI, pag. 354, nota 262: «On se souviendra que, en Occident également, saint Thomas d'Aquin a enseigné expressément la doctrine suivant laquelle *angelus movet stellam*; cette doctrine était d'ailleurs

([135]): il Colpo di corna [dell'Ariete] (*an-naṭḥ*) ([136]), il Piccolo Ventre [dell'Ariete] (*al-buṭayn*), le Pleiadi (*aṯ-ṯurayyā*), Aldebaran (*ad-dabarān*), *al-mīsān*, *aṭ-ṭahiyya*, la Zampa [del Leone] (*aḏ-ḏirāʿ*), il Solco sub-nasale [del Leone] (*an-naṯra)*, lo Sguardo [del Leone] (*aṭ-ṭarf*), la Fronte [del Leone] (*al-ǧabha)*, *al-ḫaraṭān*, *as-sarfa*, Boote (*al-ʿawwāʾ*), *as-simāk*, *al-gafr*, l'Artiglio [dello Scorpione] (*az-zubānā)*, la Corona [dello Scorpione] (*al-iklīl*), il Cuore [dello Scorpione] (*al-qalb*), il Pungiglione caudale [dello Scorpione] (*aš-šawla)*, *an-naʿāʾim* ([137]), *al-balda*, *saʿd aḏ-ḏābih*, *saʿd bulaʿ*, *saʿd as-suʿūd*, *saʿd al-aḫbiya*, *al-farg al-muqaddam*, *al-farg al-muʾaḫḫar* e la Corda (*ar-rišā*) ([138]).

L'insieme di due mansioni ed un terzo fanno un segno zodiacale (*burǧ*) ([139]) e quindi esse [nell'insieme]

tout à fait courante au moyen âge, mais elle est de celles que les modernes, même quand ils se disent «thomistes», préfèrent passer sous silence pour ne pas trop heurter les conceptions «mécanistes» communément admises».

135) Lo stesso elenco è riportato nel Cap. 295 [II 676.25]. Le 28 mansioni lunari corrispondono alle 28 lettere dell'alfabeto arabo, ma nel Cap. 198 [II 440.2] Ibn ʿArabī precisa: "Le mansioni sono le misure (*maqādīr*) delle suddivisioni che vi sono nella Sfera dello Zodiaco, che il Vero, sia Egli esaltato, ha determinato per noi in quanto la vista non è in grado di differenziarla [la Sfera] con queste mansioni. Egli ha stabilito 28 mansioni a causa delle lettere del Soffio del Misericordioso, e diciamo questo perché gli uomini si immaginano che le 28 lettere abbiano il regime di questo numero dalle mansioni, mentre per noi è il contrario: da queste lettere deriva il regime del numero delle mansioni". Le sezioni XI-XXXVIII del Cap. 198 sono dedicate a 28 Nomi divini ed alle loro corrispondenze con le lettere e con le mansioni lunari; cfr. Titus Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, Archè, 1974, figura a pag. 24.

136) Un altro nome usato dagli astronomi per questa mansione è *aš-šaraṭān,* "i due segni" o "i due marchi", in riferimento alle due corna dell'Ariete. Nelle *Futūḥāt* questa seconda denominazione ricorre nel Cap. 198 [II 397.30, 421.21, 422.23, 430.31 e 32, 469.32] e nel Cap. 371 [III 436.34].

137) Nel Cap. 198 [II 431.15] Ibn ʿArabī scrive: "Ho considerato le stelle delle mansioni [lunari, costituite] da una stella come *aṣ-ṣarfa,* da due come *aḏ-ḏirāʿ*, da tre come *al-butayn,* da quattro come *al-ǧabha,* da cinque come *al-ʿawwāʾ,* da sei come *ad-dabarān,* da sette come *aṯ-ṯurayyā* e da nove come *an-naʿāʾim* ed ho visto che per l'otto non c'è alcuna esistenza nelle stelle delle mansioni"; un lettore sprovveduto può pensare che egli riporti qui dei fatti noti, ma in realtà egli sta rettificando due errori comuni alla maggior parte degli autori di opere di astronomia, come al-Mazrūqī, al-Fargānī, Ibn Quṭayba ed il suo contemporaneo al-Qazwīnī, che ritenevano *aṯ-ṯurayyā* composta da sei stelle ed *an-naʿāʾim* da otto stelle. Ibn ʿArabî non cita alcun autore, per cui tale conoscenza doveva avere per lui una origine non libresca.

138) Il significato di *ar-rišā* è espressamente indicato da Ibn ʿArabī nel Cap. 198 [II 469.1], ove precisa che significa *ḥabl*, cioè corda, e ne dà anche una rappresentazione grafica. Un altro nome usato dagli astronomi per questa mansione è *baṭn al-ḥūt*, "il ventre del pesce", o il "ventre della balena", ma nelle *Futūḥāt* tale denominazione è usata solo in riferimento alla balena di Giona.

139) Nel Cap. 198 [II 440.6] Ibn ʿArabī precisa: "Esse [le mansioni lunari] sono state fatte 28, ripartite nei 12 segni zodiacali, di modo che ogni segno partecipi del numero intero e del numero frazionario. Se uno dei segni zodiacali comportasse solo un numero intero senza frazioni o un numero frazionario senza interi, il regime di quel segno non si diffonderebbe nel Mondo per mezzo della proprietà dell'accrescimento e della diminuzione, della completezza e dell'assenza di completezza, mentre l'accrescimento e la diminuzione sono indispensabili, poiché l'equilibrio (*iʿtidāl*) non sussiste, essendo il Mondo costruito secondo la genesi (*takwīn*), e la genesi per mezzo dell'equilibrio è impossibile. È quindi necessario che in ogni segno vi sia un numero frazionario ed un numero intero, ed ogni segno comporta due mansioni ed un terzo: vi è quindi un segno che ha due mansioni intere ed un terzo di frazione di una mansione; vi è un segno che ha una mansione intera al centro, una frazione alla fine ed una frazione all'inizio, e dalle due frazioni è raffazzonata una mansione intera, di diversa complessione, ed un terzo di mansione. Abbiamo detto "di diversa complessione" poiché ogni mansione ha una complessione specifica: quando si riunisce una parte di una mansione a due parti di un'altra mansione si completa così l'entità di una mansione, poiché la mansione è ternaria, così come il segno

sono identiche allo zodiaco ([140]). E gli spiriti planetari per mezzo dei quali Allah ha stabilito il tempo della predisposizione (*tadbīr*) ([141]) dei Mondi sono sette: Saturno (*zuḥal*), Giove (*al-muštarī*), Marte (*al-mirrīḫ*), il Sole, Venere (*az-zuhra)*, Mercurio (*al-kātib*) e la Luna, e per mezzo della migrazione (*tarḥīl*) di questi astri in queste mansioni Allah collega le cose soggette ad influenza (*infiʿālāt*) in questi Mondi.

La somma (*ǧummāʿ*) del Mondo è 38 e l'assenza di inizio [vale] 38 ([142]); il Mondo si è manifestato

zodiacale ha tre aspetti, e per gli aspetti delle sue mansioni ha [altri] sette aspetti. Ogni segno ha quindi sette aspetti [legati alle mansioni] e per se stesso ha tre aspetti, sicché la somma è di dieci aspetti. La mansione intera ha una complessione unica, mentre la mansione che è generata da due mansioni, a guisa del figlio generato da due [genitori], viene ad avere un'altra complessione, che non si trova in nessuno dei due genitori. Qui si trova un segreto stupefacente che è l'unità della somma, poiché essa ha un effetto che non appartiene all'unità dell'uno. Non vedi che il Mondo non ha ricevuto l'esistenza se non per mezzo dell'unità della somma? E che l'Indipendenza di Allah non è stabilita se non per mezzo dell'Unità dell'Uno? Si tratta senza dubbio di due regimi diversi. Le Pleiadi hanno una complessione specifica, ed il segno dell'Ariete prese un terzo di esse; il segno del Toro aveva bisogno di due mansioni ed un terzo e prese l'intera mansione di Aldebarān con una complessione unica unitaria e gli restarono [da prendere] una mansione ed un terzo, e non trovando una mansione intera da prendere, prese i due terzi delle Pleiadi e collegò a quei due terzi [un terzo di] *al-haqaʿah*, completando con esso una mansione unica per mezzo dell'unità della somma. Questa mansione [composta] gli [al segno del Toro] conferì così sia il regime delle Pleiadi che il regime di *al-haqaʿa.* Poi prese il secondo terzo di *al-haqaʿa* e non agisce in base a *al-haqaʿa* se non per il terzo medio; quanto al primo terzo collegato ai due terzi delle Pleiadi per completare la mansione, per questo terzo e per il terzo delle Pleiadi – per la completezza della forma di una mansione, essa non è identica a nessuna delle due [mansioni] – viene generato un regime che non appartiene ai due terzi di una di esse, né al terzo dell'altra. Questo è il motivo per cui il segno zodiacale ha tre aspetti. Vi sono segni che sono puri e segni che sono complessi, che sono quelli costituiti da due terzi e due terzi [di mansione, con una mansione intera in mezzo], ed essi sono segni noti che sono determinati per te dalla ripartizione delle mansioni in essi".

140) In realtà la Sfera dello Zodiaco è la Sfera senza stelle (*al-falak al-aṭlas*), mentre la Sfera delle mansioni è la Sfera delle stelle fisse, ma non essendo noi in grado di riconoscere delle suddivisioni nella Sfera senza stelle, proiettiamo su di essa le suddivisioni riconoscibili nella Sfera delle stelle fisse: i segni zodiacali appartengono alla prima, mentre le costellazioni zodiacali e le mansioni lunari appartengono alla seconda.

141) Uno dei significati del termine *tadbīr* attestato nelle *Futūḥāt* è "determinazione" e "predisposizione" (*taqdīr*) [Cap. 361 (III 296.11)], ove il prefisso "pre" si riferisce ad una pianificazione "interiore" che è logicamente anteriore all'attuazione esteriore, pianificazione che Ibn ʿArabī paragona [Cap. 73, questione XXX (I 62.4)] alla progettazione mentale da parte dell'architetto. Nel Cap. 343 [III 171.7] egli precisa che: "la proprietà del Ponderatore [o del Pianificatore (*mudabbir*)] nelle realtà [o nelle cose (*umūr*)] è il fissarle a perfezione (*ihkām*) nella Presenza della Sintesi e della Contemplazione essenziale ed il conferire loro ciò che è loro dovuto, e tutto ciò prima della loro esistenza nelle loro entità (*aʿyān*)", ma proprio perché "conferisce loro ciò che è loro dovuto" non si tratta di una libera pianificazione, come quella dell'architetto umano, ma di Scienza.

142) Il valore numerico delle tre lettere di *azal*, 1+7+30, fa 38. Tale numero non equivale però alla somma delle lettere di *ʿālam*, il Mondo, per cui esso deve corrispondere alla somma dei suoi elementi costitutivi: 28 mansioni, 7 pianeti ed i 3 gradi del Mondo menzionati prima. Di questa corrispondenza del Mondo con il numero 38 non c'è traccia nelle *Futūḥāt*, ove ricorrono solo due serie di 19 realtà, per un totale di 38, reciprocamente corrispondenti. Nel Cap. 22 [I 179.32] Ibn ʿArabī afferma: "Sappi che ad ognuna di queste 19 dimore (*manāzil*) appartiene una classe (*ṣanf*) delle possibilità [gli Angeli ed i 18 corpi: le 11 specie di Sfere, i 4 elementi ed i 3 regni naturali]. Esse hanno un altro aspetto secondo il quale corrispondono alle possibilità nella Presenza divina: la sostanza (*ǧawhar*) corrisponde (*yuqābilu*) all'Essenza, ed essa è la prima; la seconda sono gli accidenti ed essi corrispondono agli Attributi intrinseci; la terza è il tempo ed esso corrisponde all'assenza di inizio; la quarta è il luogo ed esso corrisponde all'Assidersi (*istiwā'*) o agli attributi estrinseci (*nuʿūt*) [o di relazione]; la quinta sono le correlazioni ed esse corrispondono alle correlazioni; la sesta sono le cose stabilite ed esse

sulla forma dell'assenza di inizio, per via del numero. L'assenza di inizio fa parte degli Attributi di relazione di Allah per cui esso è sulla Sua forma, "ed Allah ha creato Adamo sulla Sua forma" ([143]), ed il Mondo è sulla forma di Adamo ([144]). Tutto è connesso con tutto ([145]) e si manifestò il quattro – che è tra i numeri di rango più elevato – ed essi sono il Mondo, l'Uomo, l'assenza di inizio ed Allah. Realizza ciò che abbiamo menzionato, poiché fa parte del nocciolo (*lubāb*) della conoscenza divina.

Riguardo all'assenza di inizio vi è un punto stupefacente e cioè che quando il Mondo si manifestò per la richiesta di manifestazione (*bi-daʿwā az-zuhūr*) [da parte dei Nomi] Allah volle sopprimerlo con la Sua eternità, sì che non restasse traccia del nuovo [generato] (*muḥdaṯ*), manifestò *azal* ed il Mondo si estinse specificamente per la manifestazione della *alif* di *azal* e restò *zal* nei riguardi del Mondo, come se uno chiedesse: "Dov'è il Mondo?" e gli venisse risposto: "È scivolato (*zalla*) per la manifestazione della *alif* dell'Essenza". E la *alif* è ciò che è cercato specificamente dall'assenza di inizio, a causa dell'Unità (*aḥadiyya)*.

corrispondono alla Allocuzione divina (*fahwāniyya*); la settima è il numero ed esso corrisponde ai Nomi; l'ottava sono le modalità ed esse corrispondono alle Teofanie; la nona sono le influenze ed esse corrispondono alla Generosità; la decima è l'essere soggetti alle influenze e ciò corrisponde alla [Sua] manifestazione nelle forme delle credenze; l'undicesima è la specificità (*ḫāṣṣiyya*) ed essa corrisponde all'Unità; la dodicesima è lo sconcerto ed esso corrisponde al [Suo] essere caratterizzato dalla discesa, dalla gioia, dal prestito, ecc; la tredicesima è la vita degli esseri generati ed essa corrisponde al Vivente; la quattordicesima è la conoscenza ed essa corrisponde alla Scienza; la quindicesima sono i primi pensieri (*hawāǧis*) ed essi corrispondono alla Volontà; la sedicesima è il vedere ed esso corrisponde al Vedente; la diciassettesima è l'udire ed esso corrisponde all'Udente; la diciottesima è l'Uomo ed egli corrisponde alla Perfezione; la diciannovesima sono le luci e l'oscurità ed esse corrispondono alla Luce". Ma 19 è anche il numero di lettere che compongono la *basmala* ed il numero degli Angeli preposti al castigo [Cor. LXXIV-30], e nel suo *Kītāb manzil al-manāzil al-fahwāniyya,* edito da Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ nel 1995, Ibn ʿArabī riporta numerose altre corrispondenze di questo numero [pag. 109-113].

È curioso notare che nella dottrina del Vêdânta Atmâ ha 19 membra sia nello stato di veglia che nello stato di sogno. Cfr. René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, Capitoli XII e XIII.

143) *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXIX-1, Muslim, XLV-115, LI-28, e da Ibn Ḥanbal, II-244, 251, 315, 323, 434, 463, 519. Ibn ʿArabī riporta questo *ḥadīṯ* una settantina di volte nelle *Futūḥāt,* talvolta sostituendo *al-insān* ad Adamo o *awǧada* a *ḫalaqa*. Di regola, in arabo, il pronome suffisso, se preceduto da due nomi concordanti per genere e numero con il pronome, si riferisce al più vicino, e quindi il pronome "sua" dovrebbe essere riferito ad Adamo, ma Ibn ʿArabī precisa più volte che invece è riferito ad Allah, riportando a sostegno di questa lettura anche una variante dello *ḥadīṯ* in cui è precisato che Adamo è stato creato sulla forma del Misericordioso, variante considerata debole dagli esperti di *ḥadīṯ,* ma confermata autentica mediante lo svelamento [Cap. 207 (II 490.7)].

144) Nelle *Futūḥāt* viene affermato dieci volte che il Mondo è stato creato sulla Sua forma, ma ciò non significa che Allah ha creato il Mondo sulla Sua forma e poi ha creato Adamo sulla Sua forma. Nel Cap. 329 [III 107.18] precisa: "Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto che Allah ha creato Adamo sulla Sua forma, ed il Mondo è creato per mezzo di Adamo sulla Sua forma e se venisse meno ad esso l'Uomo il Mondo non sarebbe sulla forma, e se venisse meno il Mondo e restasse l'Uomo [questi] sarebbe sulla forma", cioè è solo in virtù della creazione di Adamo, che è l'ultimo nella creazione, che il Mondo è sulla Sua forma. Sotto questo aspetto Adamo è la pietra angolare che completa l'edificio della creazione.

145) Questa espressione equivale all'affermazione dell'analogia tra il microcosmo ed il macrocosmo.

Chiarimento (*tanbīh*) (146)

Sappi che il segreto dell'eternità (*azal*), il suo spirito e ciò per cui esiste l'eternità sono soltanto "io (*ana*)" (147), e così pure per i concetti simili (148) all'eternità come la primordialità (*qadimiyya)*, la primità (*awwaliyya)* e l'ultimità (*āḫiriyya)*, l'esteriorità (*ẓāhiriyya)* e l'interiorità (*bāṭiniyya)* (149): di tutto questo, se non ci fossi "io", non vi sarebbe nulla.

Se questi Attributi estrinseci (*nuʿūt*) (150) Gli spettano da sempre allora io ci sono da sempre e sono dotato di eternità, e se questi Attributi non si applicano e non c'è la mia entità, io non ci sono. Questa è la distinzione tra i segreti degli Attributi estrinseci (*nuʿūt*) ed i segreti degli Attributi intrinseci e dei Nomi (151).

I Nomi

I nomi invero sono stati istituiti (*mawḍūʿa)* per indicare le persone (*aš̌ḫāṣ*) (152), senza indicare un

146) Nei due elenchi autografi delle sue opere, l'*Ijāza* ed il *Fihris*, Ibn ʿArabī cita il "Libro del [la distinzione tra il] Nome, l'Attributo estrinseco e l'Attributo intrinseco [*Kitāb* (*al-farq bayna*) *al-ism wa-n-naʿt wa-ṣ-ṣifa*]", che ʿUṯmān Yahyā classifica col n. 310 nel suo repertorio generale, senza riportare però alcun manoscritto. Suʿād al-Ḥakīm, nel suo *al-Muǧam aṣ-ṣūfiyya*, Beirut, 1981, pag. 596-597 suggerisce che tale testo sia il "chiarimento" posto in appendice al *Kitāb all-azal*.

147) Nel Cap. 20 [I 168.35] Ibn ʿArabī precisa: "Ciò che distingue tra i due estremi (*tarafayn*), cioè tra l'assenza di inizio (*azal*) e l'assenza di fine (*abad*) non è altro che l'esistenza del Mondo e la sua genesi contingente"; nel Cap. 73, q. LXXXVII [II 94.17] afferma: "Il significato di senza inizio è determinato dal concetto di senza fine, che corrisponde alla tua affermazione: «non cessa (*lā yazālu*)». Se non ci fosse il punto posto sulla linea, [punto] che assomiglia all'istante presente (*ān*), non si distinguerebbe l'assenza di inizio dall'assenza di fine, così come non distingueremmo il passato dal futuro se venisse meno l'istante presente del tempo. Sennonché il punto è la Signoria e tu distingui così l'Ipseità dalle entità, che si chiamano supporti di manifestazione. Il punto sei tu (*an-nuqtatu anta*) ed io e lui sono distinti grazie a te"; e nel Cap. 329 [III 108.15] aggiunge: "Il Mondo è un *barzaḫ* tra l'assenza di inizio e l'assenza fine, per il quale l'una è distinta dall'altra; se non ci fosse il Mondo nessuna proprietà si manifesterebbe per esse e la faccenda sarebbe una sola, senza distinzione, così come il presente sta tra il passato ed il futuro, e se non ci fosse il presente la non-esistenza passata non si distinguerebbe dalla non-esistenza futura".

148) Nel testo arabo si trova "fratelli (*iḫwān*)".

149) A differenza del termine *azal*, questi termini sono costruiti sostantivando un aggettivo mediante il suffisso *iyya.* Mentre gli aggettivi citati indicano solo un attributo di relazione o estrinseco, che non implica l'esistenza della corrispondente qualità nel soggetto a cui sono attribuiti, i sostantivi da essi derivati esprimono una qualità che in realtà non esiste nel soggetto, se non perché "noi" la concepiamo.

150) Il termine *nuʿūt* è il plurale di *naʿt*, che i grammatici arabi usano come sinonimo di *sifa* per indicare l'aggettivo qualificativo [vedi art. *naʿt* in *Encyclopédie de l'Islam* 2, Vol. VII, pag. 1036]. La distinzione tra *naʿt* e *sifa* non è quindi di dominio linguistico quanto di dominio iniziatico, tanto che la definizione di questi due termini è riportata nel Cap. 73, questione CLIII, dedicata al linguaggio tecnico del Taṣawwuf, ove Ibn ʿArabi precisa [II 129.3]: "*naʿt* è ciò che richiede (*ṭalaba*) le relazioni non-esistenti, *ṣifa* ciò che richiede il significato esistente". Tuttavia nel corso della sua opera non sempre Ibn ʿArabī mantiene rigorosamente questa distinzione ed usa invece indifferentemente *naʿt* e *sifah*, come ad esempio nel Cap. 128 [II 212.20 e 21].

151) L'espressione "segreti" conferma che non si tratta di considerazioni di ordine puramente grammaticale.

152) Ibn ʿArabī usa qui il termine "nomi" in un senso ristretto, equivalente al nome proprio (*ismu ʿalam*) dei grammatici arabi, che a loro volta distinguono il nome proprio di genere (*ʿalam ǧinsī*) ed il nome proprio di individuo (*ʿalam šaḫṣī*) [Cfr. W. Wright *A grammar of the Arabic language*, Cambridge University Press, 1896, Vol. I, pag. 107-108]. In senso generale il nome comprende invece tutte le parti del discorso che non siano un

significato (*maʿnā*) che si trovi nella persona, spogliati da tutto questo se non dalla determinazione individuale (*ʿayniyya)*.

Se si intende con il nome un significato nel nominato, indicato dal nome, non è questo ciò che si vuole indicare con il nome, in quanto il principio (*aṣl*) della istituzione dei nomi consiste solo nel distinguere specificamente l'entità del nominato da un altro nominato: può capitare che questo nome indichi un significato nel nominato a cui questo nome compete, ma questo non è l'obiettivo voluto da chi lo ha stabilito ([153]). Vi sono talora nomi di genere come l'uomo, l'angelo, l'animale ed il cavallo, e ciò che si vuole indicare è il genere (*ǧins*), e [nomi] come Zayd, Ǧaʿfar e questo albero, e questi sono dei nomi delle entità degli esseri individuali.

Le Qualità

Le qualità (*awṣāf)* riguardano dei significati che si trovano in colui che ne è caratterizzato, e si chiamano attributi intrinseci (*ṣifāt*), come il sapiente (*ʿālim*) è il nome di colui in cui sussiste l'attributo intrinseco della scienza, ed essa è una qualità del sapiente, non un nome. Ad esempio il suo nome è ʿAlī, Zayd o Ḫālid e questo è il suo nome che indica specificamente la sua entità; se egli viene chiamato direttamente come sapiente, così come è chiamato Zayd o ʿAlī, questo non è l'obiettivo voluto da chi stabilisce [i nomi (in senso lato)] quando lo chiama sapiente per il sussistere dell'attributo intrinseco della scienza, o per la sua supposizione che essa si trovi in lui o perché è un animale parlante (*ḥayawān nāṭiq*) e conosce una certa scienza ([154]). Ci è permesso infatti di chiamare sapiente la pietra o l'albero [che non sono animali parlanti], ma non nel senso che essi ammettono l'attributo intrinseco della scienza, né che essa si trovi in loro. Ogni volta che colui che stabilisce il nome suppone quello egli in realtà non sta dando un nome, ma sta qualificando. Così è per ogni nome che comporti una etimologia ed indichi un significato che sussiste nel nominato; esso è in realtà una qualità, colui che nomina è uno che qualifica (*wāṣif*), e ciò che si intende è l'attributo intrinseco e l'entità in quanto ha quel attributo intrinseco, non quanto alla sua essenza (*ḏāt*). Questa è la differenza tra il nome e l'attributo intrinseco.

Così è necessario che i Nomi propri del Produttore indichino esclusivamente l'Essenza, come Allah ed Egli (*huwa*), quando non è pronome [di altro], e [il Nome] risulti non essere derivato da qualcosa: così è per coloro che hanno realizzato. Per questo hanno fatto di esso [Allah] il Nome supremo ([155]),

verbo (*fiʿl*) o una particella (*ḥarf*), e quindi anche gli aggettivi qualificativi, come lo stesso Ibn ʿArabī preciserà nell'ultimo paragrafo di questo testo.

153) Ad esempio *Abū l-Hawl* è il nome dato dagli Arabi alla Sfinge di Gizah e significa "il padre del terrore".

154) Nel primo caso il termine sapiente è utilizzato per indicare la persona nota per essere dotata di scienza, nel secondo caso è utilizzato per indicare il possesso della scienza da parte di una persona: nel primo caso funge da nome proprio, nel secondo da attributo intrinseco.

155) Ibn ʿArabī sta qui riferendo il punto di vista di altri, punto di vista che non contesta, poiché, tra i Nomi noti, Allah è senza dubbio quello più grande ed elevato. Da parte sua egli attribuisce all'espressione "il Nome supremo" due significati diversi: quanto all'efficacia operativa dei Nomi, il Nome supremo è quello che se invocato determina sempre la risposta e l'esaudimento della richiesta, indipendentemente dalle caratteristiche

poiché non è vincolato da alcun significato riguardo all'Essenza, né da alcuno dei regimi (*aḥkām*) dell'Essenza, in quanto sta ad indicare l'Essenza stessa ([156]), a differenza del Suo Nome il Potente (*qādir*). Quest'ultimo infatti indica un significato nell'Essenza, che si chiama Potere, o uno dei regimi dell'Essenza secondo la dottrina di coloro che negano [gli Attributi]. E così è per il Vivente, il Volente, l'Udente, il Vedente, il Generoso ed il Clemente, e per questo ha detto: "e ad Allah appartengono i Nomi più belli" (Cor. VII-180), come se dicesse che il principio dell'istituzione dei nomi è quello di determinare le entità degli individui dei generi (*aʿyān ašḫās al-aǧnās*), per far cessare l'incertezza in colui che ascolta quando gli viene menzionato [il nome] ed [il nominato] è assente; e così per le metonimie (*kināyāt*).

di colui che invoca, e per questo motivo esso è conosciuto da pochi eletti, che di norma non ne fanno uso. Nel Cap. 73, q. CXXXI [II 120.20] egli precisa: «Quale è il capo (*raʾs*) dei Suoi Nomi, dal quale derivano necessariamente tutti i Nomi? La risposta è il Nome supremo che non ha un significato (*madlūl*) se non l'essenza della Sintesi (*ʿayn al-ǧamʿ*), ed in esso vi è necessariamente "il Vivente, il Sussistente". Se dici che esso è il Nome Allah, dico che non so, poiché esso [il Nome supremo] agisce per mezzo della sua proprietà specifica (*ḫāṣṣiyya*), mentre questa parola (*lafẓa*) [Allah] agisce soltanto per mezzo della veridicità (*ṣidq*), quando questa è una qualità di colui che la pronuncia, a differenza di quel Nome [supremo]»; nel Cap. 177 [II 300.15] aggiunge: «È noto all'élite ed alla massa che vi è un Nome che si chiama il Nome supremo ed esso è contenuto nel "versetto del Trono" e all'inizio della Sūra della Famiglia di ʿImrān [conformemente ad uno *ḥadīṯ* riportato da ad-Dārimī, XXIII-15 e da Ibn Ḥanbal, VI-461], e malgrado il Profeta, su di lui la Pace, lo conoscesse non pregò con esso riguardo a ciò che abbiamo menzionato [Ibn ʿArabī si riferisce qui alla richiesta che nella sua comunità gli uni non combattessero gli altri, richiesta che venne rifiutata (*ḥadīṯ* riportato da Muslim, LII-20 e Ibn Mājah, XXXVI-9 e 22)]»; nel Cap. 371 [III 435.8] afferma: «Egli ha posto in ogni Paradiso 100 gradi, nel numero dei [99] Nomi più belli e del Nome supremo, che è taciuto per la disparità (*watriyyah*) dei Nomi, ed esso è il Nome per cui il Vero è distinto dal Mondo»; e nel Cap. 517 [IV 158.21] precisa: «il Nome supremo con cui si completa il centinaio [dei Nomi]». Quanto alle lettere che compongono questo Nome, nel Cap. 73, q. CXXXVIII [II 122.3] afferma che esse sono: «l'*alif*, la *lām* dell'*alif* [cioè: *lā*], la *wāw*, la *zāy*, la *rāʾ*, la *dāl* e la *ḏāl*, e se viene effettuata la composizione (*tarkīb*) specifica [delle lettere] per mezzo della quale sussiste la configurazione (*našʾa*) di questo Nome, appare la sua entità, il suo colore (*lawn*), la sua altezza (*tūl*), la sua ampiezza (*ʿarḍ*) e la sua grandezza (*qadr*)».

Per ciò che concerne il secondo significato il Nome supremo è quello che per la sua indicazione (*dalāla*) è più adeguato ad esprimere l'Essenza del Vero ed esso è l'Uomo Universale, che è stato creato sulla Sua forma [cfr. Cap. 73, q. CXXXI (II 120.22) e Cap. 288 (II 641.21)].

156) Nel Cap. 558 [IV 196.35] Ibn ʿArabī precisa: "Quanto al fatto che esso [il Nome Allah] includa i Nomi della incomparabilità (*tanzīh*), ciò è molto facile da capire: anche se ogni Nome divino indica ugualmente l'Essenza del Vero, sia magnificata la Sua Magnificenza, tuttavia poiché i Nomi diversi da Allah, oltre ad indicare l'Essenza del Vero, indicano anche un altro significato di negazione o di affermazione – per la loro derivazione (*išṭiqāq*) – essi non hanno la stessa forza di questo Nome nell'unità della indicazione dell'Essenza […]. Allah, sia Egli esaltato, ha preservato questo Nome proprio (*ism ʿalam*) dal fatto che altri che l'Essenza del Vero, sia magnificata la Sua Magnificenza, sia denominato da esso […] Quanto alla sua onni-comprensività (*ǧamʿiyya*), le cose indicate dai Nomi, che si aggiungono al concetto dell'Essenza, sono diversi e molteplici, e noi non abbiamo a disposizione un nome proprio esclusivo per l'Essenza ad eccezione del Nome Allah. Il Nome Allah indica l'Essenza in virtù dell'adeguatezza (*muṭābaqa*), così come I nomi propri per le cose da loro denominate. Vi sono Nomi che indicano incomparabilità e Nomi che indicano l'affermazione delle entità di Attributi intrinseci – anche se l'Essenza del Vero non ammette la sussistenza dei numeri – ed essi sono i Nomi che esprimono le entità degli Attributi immutabili dell'Essenza, come il Sapiente, il Potente, il Volente, l'Udente, il Vedente, il Vivente, il Rispondente, il Grato, ed altri simili; vi sono Nomi che esprimono gli Attributi estrinseci, dai quali non vengono comprese se non relazioni e correlazioni, come il Primo e l'Ultimo, l'Apparente ed il Nascosto, e vi sono Nomi che esprimono gli Atti, come il Creatore, Colui che nutre, il Produttore, il Formatore, ed altri simili".

Per questo motivo, quando capita che vi sia la comunanza (*ištirāk*) nei nomi viene meno lo scopo del nome, ed essi aggiungono gli attributi estrinseci e le metonimie: "simile a questo e diverso da quello".

Il Produttore, sia Egli glorificato, non condivide nulla con le Sue creature, e non vi è quindi una [altra] divinità (*āliha)*, né ciò è possibile, ed i Suoi Nomi sono belli in quanto appartengono a Suoi regimi o a significati che sono in Lui, chiamati Attributi. Non aver dubbi che questo Nome è più elevato di quel nome che da noi richiede specificamente l'entità.

Poi la tua immaginazione non mancherà di chiedersi riguardo ai Suoi Nomi più belli: "Intendi nel Suo linguaggio o nel nostro linguaggio?" Se ti riferisci ai Nomi con cui Egli ha denominato Se stesso nel Suo linguaggio non c'è alcuna cosa che faccia [loro] riscontro, ed essi non sono connessi con una cosa, ed Egli non si è denominato con essi per qualcosa di aggiuntivo all'Essenza ([157]).

Se ti riferisci ai Nomi che sono riportati nei Libri rivelati e che Egli ha applicato a Se stesso, per la nostra esistenza, nel mondo delle espressioni e dei termini, allora è indispensabile per essi l'aggettivo qualificativo (*naʿt*) "i più belli". E non abbiamo dubbi che i Suoi Nomi Gli appartengono eternamente, per il fatto specifico che Egli è Uno che discorre, in quanto essi fanno parte dei regimi del Discorso ([158]). Il discorso sul tema dei Nomi è lungo e già abbiamo dedicato ad esso un libro ([159]).

157) Nel Cap. 198 [II 396.31] Ibn ʿArabī precisa: "Il Nome ha un significato (*maʿnā*) ed una forma (*ṣūra*): Allah viene invocato per il significato del Nome, mentre il Misericordioso viene invocato per la sua forma, in quanto il Misericordioso è qualificato dal Soffio (*nafas*) e per mezzo del Soffio si manifestano le Parole divine nei gradi del Vuoto in cui si manifesta il Mondo. Quindi noi non Lo invochiamo se non per mezzo della forma del Nome, ed esso ha due forme: una forma presso di noi, dai nostri soffi e dalla composizione delle nostre lettere, ed è per mezzo di essa che Lo invochiamo. Essi sono i nomi dei Nomi divini e sono come vesti d'onore (*ḫilaʿ*)".

158) Nel Cap. 73, questione XXIV [II 56.33], Ibn ʿArabī precisa: "Sappi che questi Nomi divini di cui disponiamo sono in realtà i nomi dei Nomi divini con cui Egli ha denominato Se stesso in quanto è Colui che discorre (*al-mutakallim*) […] Egli è Colui che è denominato da essi in quanto [è] Colui che Si manifesta (*az-zāhir*) e quanto al Suo Discorso, ed il Suo Discorso è la Sua Scienza, e la Sua Scienza è la Sua Essenza, e quindi Egli è denominato da essi quanto alla Sua Essenza. Le relazioni (*nisab*) non sono intelligibili nei riguardi di Colui che è qualificato dall'Unità sotto tutti gli aspetti [come l'Essenza (*dāt*)], quindi i Nomi non sono intelligibili se non in quanto sono intelligibili le relazioni, e le relazioni non sono intelligibili se non in quanto sono intelligibili i supporti di manifestazione (*mazāhir*) che sono indicati con il Mondo. Di conseguenza le relazioni sono nuove per la novità (*ḥudūṯ*) dei supporti di manifestazione, poiché i supporti di manifestazione in quanto entità non sono nuovi, ma in quanto supporti di manifestazione lo sono; quindi le relazioni sono nuove ed i Nomi seguono ad esse, e non hanno esistenza malgrado il loro regime sia intelligibile".

159) Le opere in cui Ibn ʿArabī ha più estesamente affrontato il tema dei Nomi divini sono i suoi trattati specifici sull'argomento, cioè il *Kītāb al-išārāt fī asrār al-asmā' al-ilāhiyya wa-l-kināyāt* [N. 304 del Repertorio Generale (RG) di ʿUthmān Yahyā], *al-Išārāt ilā šarḥ al-asmā' wa-ṣ-ṣifāt* [RG 305], il *Kītāb kašf al-maʿnā ʿan sirr asmā' Allāh al-ḥusnā* [RG 338], il *Kītāb šarḥ al-asmā' al-ḥusnā* [RG 673], e il *Kītāb šarḥ al-asmā' al-ḥusnā wa-taḥqīqati-hā bi-l-basmala aš-šarīfa wa-l-fātiḥa* [RG 675]. Di questi solo il terzo è stato pubblicato a cura di Pablo Beneito, *El secreto de los nombres de Dios*, Editora Regional de Murcia, 1996. Una traduzione italiana di questo testo è stata curata da Alberto de Luca per le edizioni *Mimesis* nel 2011, ma non è scevra di errori ed omissioni.

Gli Attributi estrinseci

Quanto agli Attributi estrinseci (*nuʿūt*) ed alla differenza tra essi ed i Nomi e le Qualità (*awṣāf*), essi sono dei termini che non indicano un significato (*maʿnā*) che sussiste nell'Essenza di Colui che è caratterizzato dall'Attributo estrinseco (*manʿūt*) [come nel caso degli Attributi intrinseci], né sono dei Nomi, poiché essi appartengono a ciò che è caratterizzato dall'Attributo estrinseco e che è determinato con un Nome con cui è noto. Gli Attributi estrinseci (*nuʿūt*) sono solo dei termini che indicano l'Essenza in quanto messa in correlazione, per cui noi li chiamiamo Nomi di correlazione (*asmā' al-iḍāfa)*, come il Primo (*al-awwal*).

La negazione dell'inizialità (*awwaliyya)* nei Suoi riguardi è necessaria, e se Gli attribuiamo l'essere Primo è necessaria l'esistenza delle nostre entità, come per la primordialità (*qidam*) nei confronti della nostra novità (*ḥudūṯ*); invero il Produttore è Esistenza assoluta, che non ha né Primo né Ultimo, ed Egli è il Sé nella Sua realtà essenziale.

Analogamente per l'eternità (*azal*): essa è stata attribuita a Lui a causa del tempo che ci caratterizza e noi ci siamo immaginati l'estensione nel [l'affermazione] "c'era Allah e nessuna cosa con Lui" per l'assenza (*faqd*) delle nostre entità, non per altro che quello. E così l'Esteriore e l'Interiore nei confronti di colui a cui Si manifesta e di colui a cui Si nasconde; e l'Interiore è più completo nell'Attributo estrinseco rispetto all'Esteriore, poiché Egli è Esteriore per Se stesso, ma non è Interiore per Se stesso, in quanto è impossibile. Simili nomi si chiamano per noi e per coloro che hanno realizzato Attributi estrinseci, non Nomi, né Qualità. Quindi l'assenza di inizio è un Attributo estrinseco, come il Primordiale e gli altri Nomi di relazione.

Il raziocinante talvolta si immagina che sia indispensabile un significato, cioè è indispensabile che da questo Attributo estrinseco si capisca qualcosa che sia riconducibile alla quiddità: se la quiddità non lo comporta allora non è lecito questo Attributo estrinseco. Per questo, secondo noi, l'Attributo estrinseco è più perfetto dell'Attributo intrinseco, poiché l'Attributo intrinseco non fa conoscere la quiddità di Chi ne è qualificato, mentre l'Attributo estrinseco chiarisce la quiddità, ed è anche più elevato del Nome, secondo quanto abbiamo spiegato dei Nomi.

Il termine "Nomi" è quello più generale, poiché comprende i Nomi, gli Attributi estrinseci e gli Attributi intrinseci. I Nomi vengono per primi in quanto appartengono all'essenza (*ʿayn*) senza far conoscere nulla della sua quiddità, né dei significati che sussistono in essa; poi seguono gli Attributi estrinseci, in quanto essi indicano la quiddità sotto un certo aspetto; per ultimo vengono le Qualità, poiché esse indicano un significato nell'Essenza per coloro che affermano gli Attributi, ed indicano un regime per coloro che li negano. È stato detto riguardo all'eternità quanto è sufficiente e soddisfacente per chiunque abbia un cuore sano.

È finito il libro e sia Lode ad Allah, il Signore dei Mondi.

Nel Cap. 72 delle *Futūḥāt* [I 692.24] Ibn ʿArabī afferma: "[L'anno] è il compimento (*kamāl*) del tempo (*zamān*) poiché nell'anno vi è il compimento del tempo, in quanto esso comprende le stagioni. Il compimento del tempo ha luogo con la manifestazione dell'assenza di fine [o perpetuità] (*abad*), per mezzo della quale è compiuto il Tempo (*dahr*). L'assenza di inizio (*azal*) è la negazione della inizialità e l'assenza di fine è la negazione dell'ultimità, sicché non restano due estremi e vi è un solo Tempo. La relazione dell'assenza di inizio [o eternità] con Allah è la relazione del tempo con la creazione riguardo alla generalità, e la relazione del tempo passato riguardo a noi. Per questo, per quanto concerne l'assenza di inizio [o eternità], il verbo è espresso solo al passato, ed essi dicono: "Egli era quello nell'eternità" ed "Egli fece quello nell'eternità". Già abbiamo spiegato il significato reale di questa espressione in questo nostro libro ed in un piccolo trattato intitolato "L'eternità" (160)."

Poiché Ibn ʿArabī stesso fa riferimento a passi delle *Futūḥāt* in cui spiega il significato del termine *azal*, ho ritenuto utile riportare la traduzione dei principali brani in cui tratta questo argomento.

Introduzione [I 43.22] Ciò che è chiamato *azal* è un attributo estrinseco negativo, cioè la negazione della inizialità (*awwaliyya)*. Quindi se diciamo "Primo" riferendoci alla Divinità, non si tratta che del rango (*martaba)* [e non del tempo].

Introduzione [I 45.29] La relazione (*irtibāṭ*) del Mondo con Allah è la relazione del possibile con il necessario e del prodotto con il produttore. Nell'eternità (*azal*) il Mondo non ha un rango, poiché questo è il rango di Colui che è Necessario per l'Essenza. Questi è Allah e non c'è cosa con Lui, indipendentemente dal fatto che il Mondo sia esistente o non-esistente. Chi si immagina [come gli Aš'ariti] che tra Allah ed il Mondo vi sia un intervallo (*bawn*) in cui l'esistenza del possibile possa essere anticipata o ritardata (161), cade in una congettura fallace, che non ha alcuna verità.

Cap. 1 [I 48.32] Per questo alla fine io ritorno a me stesso, e per questo il braccio del compasso ritorna al punto di partenza, quando nel tracciare la circonferenza arriva a completare la sua esistenza, e la fine della faccenda si ricollega con il suo inizio. La sua assenza di fine (*abad*) si congiunge con la sua assenza di inizio (*azal*) (162), poiché non c'è che un'esistenza persistente (*mustamirr*) e una contemplazione essenziale immutabile e permanente. Invero il cammino è lungo solo a causa del punto di vista della creatura.

Cap. 2 [I 53.16] Le tre lettere che Le sono proprie [cioè proprie della Presenza divina], cioè l'*alif*, la *zāy* e la *lām*, stanno a significare l'idea della negazione della inizialità (*awwaliyya)*, cioè l'assenza di

160) Secondo Osman Yahya questo è l'unico riferimento al *Kitāb al-azal* nelle opere di Ibn ʿArabī.

161) Sullo stesso argomento si può consultare l'estratto del Cap. 73, q. XXII [II 55.1] che è riportato nel seguito di questi estratti, e l'estratto del Cap. 48 [I 261.33] che è riportato negli estratti della seconda parte. È notevole la concordanza con il brano di Meister Eckhart riportato nella nota 26.

162) È la stessa affermazione che si trova all'inizio del *Libro dell'eternità*. Nel Cap. 382 [III 511.34] Ibn ʿArabī precisa: "L'esistenza nelle forme è un cerchio la cui assenza di fine si ricongiunge con la sua assenza di inizio".

inizio (*azal*) […] Noi abbiamo menzionato la correlazione tra la *nūn*, la *ṣād* e la *ḍād,* che appartengono all'uomo, e tra l'*alif*, la *zāy* e la *lām*, che appartengono alla Presenza divina, nel *Libro dei Princìpi e dei Fini ultimi* (163), anche se le lettere della Presenza divina derivano da sette sfere e quelle della Presenza umana da otto sfere: ciò invero non contraddice la correlazione, per la evidente distinzione (*tabayyun*) tra Dio (*al-ilāh*) e colui che è soggetto a Lui (*al-ma'lūh*) (164) […] Supponiamo ora che l'*alif* si alzi dalla sua posizione allungata [poggiante sui due estremi della semicirconferenza inferiore della *nūn*]: essa si fisserà per te sulla *nūn* ed apparirà così la lettera *lām*. La metà della *nūn* rappresenta la *zāy*, e così, insieme all'esistenza dell'*alif* menzionata [e della *lām*], la *nūn*, secondo questa interpretazione, ti fornisce l'eternità (*azal*) umana, come l'*alif*, la *zāy* e la *lām* te la forniscono nei riguardi **[54]** del Vero.

Sennonché, nel Vero l'eternità è apparente, in quanto Egli è per Sua Essenza eterno, privo di inizio e di qualcosa che inauguri la Sua Esistenza nella Sua Essenza, senza alcun dubbio.

Uno di coloro che hanno realizzato ha parlato dell'uomo eterno (*al-insān al-azalī*), collegando così l'uomo all'eternità, ma nell'uomo l'eternità è nascosta ed ignorata, poiché l'eternità non è apparente nella sua essenza. Tuttavia è corretto parlare per lui di eternità per uno degli aspetti della sua esistenza; il termine esistenza (*wuǧūd*) si applica in effetti a quattro categorie: l'esistenza nella mente, l'esistenza nell'entità [o individuale, come nel caso dell'uomo] (165), l'esistenza nella parola e l'esistenza nella scrittura, e di ciò parleremo in questo libro, se Allah vorrà.

Per l'aspetto della sua esistenza secondo la Sua forma, su cui è stato esistenziato nella sua entità nella Scienza eterna e senza inizio, che è correlata a lui nello stato della sua fissità (*ṯubūt*), anche [l'uomo] esiste eternamente. Come l'uomo [esiste] per la sollecitudine della Scienza [eterna] correlata con lui, così l'accidente è sottoposto alla condizione spaziale a causa della sua inerenza alla sostanza e diventa così "localizzato" per via di dipendenza. Per questo l'eternità è nascosta in lui, ed anche per le sue realtà essenziali eterne, separate dalla forma specifica intellegibile che ammette sia l'eternità

163) Quest'opera [RG 380 nella classificazione di Osman Yahya] è stata da alcuni studiosi identificata nella aggiunta finale alla *Risālat rūḥ al-quds;* in essa però Ibn ʿArabī cita esplicitamente il *Libro dei Princìpi e dei Fini ultimi* e precisa che ciò che segue è solo un riassunto del suo contenuto. D'altra parte i contenuti citati nelle *Futūḥāt* non si ritrovano in questo breve testo, per cui dell'opera in questione non è stato trovato finora alcun manoscritto autentico. Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ha curato nel 2006, per le edizioni Dār al-Kutub alʿ-Ilmiyya di Beirut, l'edizione di un'opera con questo titolo attribuita ad Ibn ʿArabī, e basata su un unico manoscritto, di proprietà privata, datato 1303 dall'Egira, ma anche in questo testo non si trovano i contenuti citati nelle *Futūḥāt.*

164) In realtà è l'uomo stesso che crea la distinzione tra Dio e colui che è soggetto a Lui, l'uno non potendo esistere senza l'altro. Nel Cap. 389 [III 544.25] Ibn ʿArabī precisa: "Sappi che l'*ill* [termine che ricorre in Cor. IX-8 e 10 e che significa parentela, patto, ciò che è inviolabile, sacro, ed anche Signoria] è Allah, sia Egli esaltato, e l'*ill* è anche il patto. Il Suo detto: "La Mia Signoria (*illī*) è la tua esistenza (*kawnu-ka*)", cioè "la Mia Divinità non si è manifestata se non per te (*bi-ka*)", poiché colui che è soggetto a Dio è colui che crea in se stesso l'esistenza del Dio", e per questo ha detto: "Chi conosce se stesso conosce il suo Signore".

165) Questa distinzione delle diverse categorie di esistenza è fondamentale per comprendere l'affermazione che il tempo e l'eternità sono realtà non-esistenti, poiché la negazione non riguarda tutte le categorie di esistenza ma solo quella *in re*, o nell'entità. Il tempo esiste nella mente, nella parola e nella scrittura, ma non esiste come entità.

che la contingenza, come abbiamo spiegato nel *Libro sulla produzione dei Cerchi e delle Tavole* ([166]). Guarda in esso e troverai questa questione sviluppata in dettaglio, ma ne parleremo ancora in questo libro quando se ne presenterà la necessità. La manifestazione di ciò che abbiamo detto a proposito del segreto dell'eternità nella *nūn* è anche più completa e perfetta nella *ṣād* e nella *ḍād*, per l'esistenza di un cerchio completo. Così le realtà essenziali dell'*alif*, della *zāy* e della *lām*, che appartengono al Vero, si riconducono a quelle della *nūn*, della *ṣād* e della *ḍād*, che appartengono al servitore.

Cap. 2 [I 55.2] Sappi che il calore e l'umidità [qualità costitutive dell'aria] sono la vita naturale ([167]). Se questa avesse una sfera, come gli altri principi che rientrano nella mescolanza (*mazǧa*) [delle qualità naturali], il ciclo di questa sfera avrebbe una fine e cesserebbe il suo potere, come avviene nella vita accidentale, e la vita naturale sarebbe allora annientata o trasferita. Ma la sua realtà essenziale esige che essa non sia annientata e quindi essa non ha una sfera propria. Per questo il Produttore, sia Egli esaltato, ci ha comunicato che "la dimora dell'aldilà è la vita" (Cor. XXIX-64) e che "ogni cosa glorifica con la Sua lode" (Cor. XVII-44) ([168]). Divenne quindi la sfera della vita perpetua (*abadiyya)*, e la vita eterna (*azaliyya)* la prolunga, ed essa non ha una sfera tale che il suo ciclo si concluda. La vita eterna, essenziale per il Vivente, non ammette cessazione, e la vita perpetua, causata (*maʿlūla)* dalla vita eterna, non ammette anch'essa cessazione.

Cap. 15 [I 156.34] Il massimo della sua scienza ([169]) era la scienza del Tempo (*zamān*) ed essa è una scienza eminente (*šarīf*); da essa si conosce l'eternità (*azal*) e da essa si è manifestato il suo detto, su di lui la Pace: "C'era Allah e nessuna cosa era con Lui". Si tratta di una conoscenza rara, nota tra gli uomini solo ai Solitari (*afrād*) ([170]).

166) Si tratta del *Kītāb inšā' ad-dawā'ir,* già citato in precedenti note.

167) Nella sua opera Ibn ʿArabī distingue vari tipi di vita: vita nascosta e vita apparente [Cap. 354 (III 244.20)], vita percepibile dai sensi e vita non percepibile [Cap. 68 (I 382.2)], vita essenziale e vita accidentale [Cap. 132 (II 218.24)], e tutti questi tipi di vita sono una manifestazione, a gradi diversi, della Vita divina. La vita non percepibile è ad esempio la vita dei minerali, mentre le forme degli esseri animati hanno una vita percepibile dai sensi; la vita essenziale è ad esempio quella degli Angeli, mentre la vita del corpo dell'uomo in questo mondo è accidentale, pur essendo essenziale la vita delle parti che lo costituiscono: la vita essenziale è sotto il regime del Nome "il Vivente (*al-ḥayy*)", a cui corrisponde l'elemento aria, mentre la vita accidentale è sotto il regime del Nome "il Vivificante (*al-muḥyī*)", a cui corrisponde l'elemento acqua, ed è mediata da cause seconde, come lo spirito vitale che anima l'uomo [Cap. 132 (II 218.24), Cap. 198 (II 450.30 e 452 18), Cap. 317 (III 66.35)]. La vita accidentale ha come elemento l'acqua [Cap. 132 (II 218.25)], mentre la vita naturale ha come elemento l'aria [Cap. 198 (II 451.16)].

168) Quest'ultimo versetto viene spesso addotto da Ibn ʿArabī come prova che ogni cosa esistente è vivente, poiché per glorificare deve essere dotata di vita. Ad esempio, nel Cap. 558 [IV 228.27] Ibn ʿArabī precisa: "Non c'è cosa, sia esse un accidente o una sostanza, portante o portata, che non glorifichi con la lode di Allah, e non glorifica Allah se non un vivente che sa Chi glorifica e con cosa glorifica".

169) Ibn ʿArabī si riferisce qui ad uno dei Poli pre-islamici, il cui nome, tradotto in lingua araba, era al-Mustaslim li-l-qaḍā' wa-l-qadar, vissuto alcuni secoli prima del Profeta Davide. Cfr. Cap. 14 [I 151.34] e Cap. 15 [I 156.34].

170) "Gli *Afrād* sono in questa comunità coloro che sono al di fuori della giurisdizione del Polo... essi sono in questa comunità a guisa dei Profeti delle comunità passate, i quali si conformavano ad una legge tradizionale ricevuta dal loro Signore per loro stessi, e non erano Inviati, né seguivano altro che ciò che rivelava loro il Vero,

Esso è ciò che viene chiamato il primo Secolo (*dahr*) e il Secolo dei secoli, e da questa eternità [o: assenza di inizio] è emerso il tempo.

Cap. 16 [I 160.6] Per noi non c'è divergenza sul fatto che l'Essenza non sia conosciuta. Ad essa sono applicati degli attributi di relazione (*nuʿūt*) che trascendono gli attributi intrinseci (*ṣifāt*) della contingenza (*ḥadaṯ*). Ad Essa appartiene la primordialità (*qidam*) e l'assenza di inizio, che viene applicata alla Sua esistenza. Essi non sono altro che Nomi che indicano negazione, come la negazione della inizialità (*awwaliyya)* e [la negazione] di ciò che è proprio della genesi contingente (*ḥudūṯ*).

Cap. 22 [I 177.5] Poiché l'eternità (*azal*) è una realtà immaginaria riguardo al Vero, anche il tempo è una realtà immaginaria riguardo al Vero, cioè una durata (*mudda)* immaginaria che è suddivisa dai movimenti delle Sfere, e quindi l'eternità è come il tempo per le creature. Comprendi dunque!

Cap. 22 [I 179.28] L'attributo più speciale della dimora iniziatica del Tempo (*dahr*) è la scienza dell'eternità (*azal*) e della continuità (*daymūma)* del Produttore come esistenza.

Cap. 26 [I 189.14] Quanto alla scienza del segreto dell'eternità (*azal*) sappi che questa espressione indica la negazione della inizialità (*awwaliyya)* per chi è qualificato da essa, ed essa è una qualità (*wasf*) di Allah, sia Egli esaltato, in quanto Dio [non in quanto Essenza], e se Gli viene negata la inizialità, sia Egli esaltato, per il Suo essere Dio, allora Egli è denominato eternamente da tutti i Nomi con cui ha denominato Se stesso in quanto è Colui che parla, cioè il Sapiente, il Vivente, il Volente, il Potente, l'Udente, il Vedente, il Parlante, il Creatore, il Produttore, il Formatore, il Re. Egli non cessa di essere chiamato con questi Nomi, ed è negata a Lui la inizialità (*awwaliyya)* della restrizione (*taqyīd*), quindi ode ciò che è udito ([171]), vede ciò che è visto, ecc., e le entità delle cose udite da noi, e di quelle viste, sono non-manifestate, non esistenti, ed Egli le vede eternamente (*azalan*), come le conosce eternamente e le distingue e le separa eternamente, e non c'è entità per esse nell'esistenza propria individuale, bensì esse sono entità fisse nel rango della possibilità (*imkān*).

Gloria a Lui, sia Egli esaltato!" [*Kitāb al-masāʾil*, questione 40]; "...gli *Afrād* non hanno numero ed essi sono nel linguaggio della Legge gli Approssimati [...] essi sono uomini al di fuori della giurisdizione del Polo ed il Ḫidr è uno di loro; il loro corrispettivo tra gli Angeli sono gli Spiriti perdutamente innamorati della Maestà di Allah, cioè i Cherubini [...] la loro stazione spirituale è quella della Profezia generale" [Cap.73 (II 19.9)]. A questo riguardo si può citare il seguente passo di una lettera di René Guénon: "El-Khidr è propriamente il Maestro degli *Afrād* [i Solitari], che sono indipendenti dal *Qutb* [il Polo] e possono anche non essere noti a lui; si tratta [...] di qualcosa di più "diretto" e che in qualche modo è al di fuori delle funzioni definite e delimitate, per quanto elevate esse siano; ed è per questo che il numero degli *Afrād* è indeterminato". Lo stesso Profeta Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, prima di ricevere la Profezia e la Missione, era uno dei Solitari [Cap.73 (II 19.18)].

171) Il termine *taqyīd* ha il significato di legame, vincolo, limitazione, ed il suo contrario è *iṭlāq*. Anche nell'esistenza condizionata la percezione è una modalità di conoscenza diretta, ma ha un inizio, cioè prima non c'era e poi c'è, mentre nell'Esistenza incondizionata, che è al di sopra di ogni successione, non c'è inizio. Nel Cap. 76 [II 146.14] Ibn ʿArabī precisa: "Questa questione non è verificabile con la ragione senza il soccorso dello svelamento sulla modalità della connessione della scienza divina con le cose scibili (*maʿlūmāt*), sul fatto che nei confronti del Vero non c'è passato, né futuro, e che il Suo istante (*ān*) non cessa e non cesserà. Il Suo istante non è caratterizzato dal fatto di non esserci e poi di esserci, né del passare dopo essere stato".

E lo stato di possibilità per esse è da sempre, come è per esse ora (*ḥālan*) e per sempre (*abadan*), esse non sono mai necessarie per loro stesse per poi tornare possibili, né impossibili per poi tornare possibili. Anzi, come ad Allah, sia Egli esaltato, appartiene eternamente la necessità dell'esistenza essenziale, così la necessità della possibilità appartiene eternamente al Mondo. Quindi Allah, nel Suo rango [di Dio] per i Suoi Nomi più belli, è denominato da essi come qualificato estrinsecamente (*man'ūt*) ed intrinsecamente (*mawṣūf*). L'attribuzione del Primo a Lui è identica all'attribuzione dell'Ultimo, dell'Apparente e del Nascosto, non si dice che Egli è Primo in relazione a tale cosa, né che è Ultimo in relazione a tal altra cosa. Il possibile è collegato con Colui la Cui esistenza è necessaria nella sua esistenza e nella sua non-esistenza, con un legame di dipendenza da Lui nella sua esistenza, e se Egli gli da l'esistenza esso non cessa di essere nella sua possibilità e se gli toglie l'esistenza esso non viene meno alla sua possibilità. E come al possibile, nell'esistenza della sua entità dopo che era non-esistente, non subentra un attributo che lo separa dalla sua possibilità, così al Creatore, la Cui esistenza è necessaria, nel Suo dare l'esistenza al Mondo non subentra una qualità che lo separi dalla necessità della Sua esistenza per se stesso: il Vero non può essere inteso se non così, ed il possibile non può essere inteso se non così.

Se hai compreso sai il significato della novità (*ḥudūṯ*) e della primordialità (*qidam*): dopo quello dì quello che vuoi. La primità del Mondo e la sua ultimità sono una faccenda relativa, se esso ha una fine. Quanto all'esistenza esso ha una fine in ogni singolo momento (*zamān fard*), ed una cessazione (*intihā'*) per i signori dello svelamento, ed in quello concordano con loro i Sofisti (*ḥusbāniyya)* ([172]), come concordano con loro gli Ašā'riti sul fatto che gli accidenti non restano per due momenti [consecutivi]: il primo del Mondo è tale in relazione a ciò che è creato dopo di esso, e l'ultimo del Mondo è tale in relazione a ciò che è creato prima di esso. Non è così l'intelligibilità (*ma'qūliyya)* del Nome Allah come il Primo, l'Ultimo, l'Apparente, il Nascosto, poiché il Mondo è molteplice ed il Vero è Uno, non si moltiplica e non è possibile che sia Primo per noi poiché il Suo rango (*rutba)* non è simile al nostro rango ed il nostro rango non ammette la Sua primità. Se il nostro rango ammettesse la Sua Primità non sarebbe possibile per noi il nome della primità, poiché per la Sua Primità si applicherebbe a noi il nome del secondo, e noi non siamo secondi a Lui, sia Egli esaltato da quello, né Egli è Primo rispetto a noi. Per questo la Sua Primità è identica alla Sua Ultimità. Questo concetto è difficile da afferrare, è impossibile la sua concezione per chi non ha familiarità con le scienze divine che sono conferite dalla Teofania e dalla considerazione valida, ed è a questo che si riferiva Abū Sa'īd al-Ḫarrāz ([173]) quando

172) Questa denominazione ricorre anche nel Cap. 369 [III 398.2], nel Cap. 416 [IV 22.7] e nel Cap. XII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam:* sia al-Qāšānī che al-Qayṣarī, nel loro commento a quest'ultimo testo, attribuiscono questa denominazione ai Sofisti.

173) Abū Sa'īd Aḥmad ibn 'Isā al-Ḫarrāz, originario di Bagdad, dopo molti viaggi si trasferì al Cairo, ove morì nell'anno 286 dall'Egira. Su di lui si può consultare l'articolo di W. Madelung nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, Vol. IV, pag. 1114-1115 ed il capitolo a lui dedicato da B. Abrahamov in *Ibn al-'Arabī and the Sufis*, ANQA Publishing, 2014, pag. 63-67. Ibn 'Arabī lo cita una ventina di volte nelle *Futūḥāt* e precisa che era uno dei *Malāmiyya* [Cap. 309 (III 34.11)]

disse: "Ho conosciuto Allah per mezzo della Sua sintesi tra gli opposti" (174), e poi recitò: "Egli è il Primo e l'Ultimo, l'Apparente ed il Nascosto" (Cor LVII-3). Ti ho così spiegato il segreto dell'assenza di inizio e che essa è un attributo estrinseco negativo.

Quanto al segreto dell'assenza di fine (*abad*) essa è la negazione della ultimità (*āḫiriyya)*. Come al possibile viene negata nell'insieme l'ultimità, conformemente alla Legge rivelata, poiché il Paradiso e la sussistenza in esso non hanno fine, così la primità in relazione all'ordinamento degli esseri esistenti nel tempo è concepibile ed esistente. Al Mondo, secondo quella prospettiva divina (175), non si addice né inizio né fine, mentre per la seconda prospettiva esso è primo e ultimo, secondo due rapporti diversi, a differenza di quella [prospettiva divina], nella applicazione [di questi termini] al Vero da parte dei sapienti di Allah.

Quanto al segreto del presente esso è la continuità (*daymūma)*, che non ha né inizio né fine, ed esso [il presente] è identico all'esistenza di ogni essere (176).

174) Questa frase è riportata e commentata più di dieci volte da Ibn ʿArabī nelle sue *Futūḥāt.* Nel Cap. 198, sez. L [II 476.25] egli precisa: "Al-Ḫarrāz disse "Ho conosciuto Allah per la Sua sintesi tra gli opposti", ed il nostro compagno Tāǧ ad-Dīn al-Aḫlātī, quando mi sentì riferire questa frase, disse: "No! Anzi, Egli è identico agli opposti!", e diceva giusto in quanto la frase di al-Ḫarrāz presuppone l'esistenza di una entità che non sia gli opposti, ma che li ammette insieme, mentre in realtà le cose non stanno così. Egli è identico agli opposti, poiché non c'è altra entità! L'Esteriore è identico all'Interiore, al Primo ed all'Ultimo, ed il Primo è identico all'Ultimo, all'Esteriore ed all'Interiore"; nel Cap. 278 [II 605.6] aggiunge: "In questa dimora iniziatica si conosce la sintesi degli opposti, che consiste nell'esistenza dell'opposto nel suo opposto stesso. Questa è la scienza più forte per mezzo di cui si può conoscere l'Unità (*waḥdāniyya)*, poiché colui che la realizza contempla in uno stato spirituale, in cui è impossibile per lui non sapere, che l'entità dell'opposto è lei stessa identica al suo opposto. Egli percepisce l'Unità nella molteplicità, sebbene non nella maniera dei matematici (*aṣḥāb al-ʿadad*), poiché quel modo è illusorio, mentre questa è una scienza contemplata e verificata. Uno di coloro che eccelsero in questa stazione benedetta tra le prime generazioni fu Abū Saʿīd al-Ḫarrāz. Io avevo appreso quello dalle sue parole, finché non entrai io stesso in questa stazione e ottenni ciò che ottenni. Conobbi così che quella è la verità e che la gente che la nega è comunque nel giusto, poiché la nega sulla base della ragione. La facoltà razionale non può fare per mezzo delle sue considerazioni: colui che dà nella misura della sua capacità rispetto a ciò che il punto di vista esige ha soddisfatto il diritto della situazione"; infine, nel Cap. 558 [IV 325.5] precisa: "Il Vero «è il Primo e l'Ultimo, l'Esteriore e l'Interiore» (Cor. LVII-3). Quando domandarono ad Abū Saʿīd al-Ḫarrāz: «come hai conosciuto Allah?». Rispose: «per la Sua sintesi tra gli opposti». Dopo recitò il verso citato. Se tutto questo non riguardasse un'unica entità (*ʿayn wāḥid*), non vi sarebbe beneficio alcuno da queste parole, perché di fatto nessuno nega la diversità delle relazioni (*nisab*). Una stessa persona può avere molteplici relazioni, di modo che sia padre, figlio, zio materno o paterno, o cose simili a queste, ma tale persona continua ad essere la medesima [persona] e non altra".

A questa dimora iniziatica fa riferimento René Guénon nel Cap. VII de "*Le symbolisme de la Croix*" [pag. 49]: "Le centre de la croix est donc le point où se concilient et se résolvent toutes les oppositions; en ce point s'établit la synthèse de tous les termes contraires, qui, à la vérité, ne sont contraires que suivant les points de vue extérieurs et particuliers de la connaissance en mode distinctif. Ce point central correspond à ce que l'ésotérisme islamique désigne comme la «station divine», qui est «celle qui réunit les contrastes et les antinomies» (*El-maqāmu-l-ilahī, huwa maqām ijtimā ed-diddaīn*); c'est ce que la tradition extrême-orientale, de son côté, appelle l'«Invariable Milieu» (*Tchoung-young*), qui est le lieu de l'équilibre parfait, représenté comme le centre de la roue cosmique".

175) Si tratta della prospettiva riportata all'inizio dell'estratto, in cui il Mondo è considerato come possibilità e non come manifestato.

176) Dal punto di vista della creatura, soggetta alla successione, il tempo appare come un *continuum* di presenti,

Cap. 69 [I 388.27] Ora che sai quale è il significato del tempo e del momento (*waqt*), trasponilo [in un senso superiore] - cioè vai oltre al suo significato immediato e superalo - alla conoscenza dell'eternità (*azal*) con cui qualifichi il tuo Creatore, e considerala nei Suoi confronti come il tempo nei tuoi. Se il tempo è per te, sotto questo rapporto, una realtà relativa che non ha alcuna realtà effettiva in se stessa, e tu sei limitato e creato, a maggior ragione l'eternità non può essere un limite per l'esistenza di Allah quando tu, o un altro, dici: "Invero Allah parlò nell'eternità e disse nell'eternità e determinò nell'eternità così e così", e immagini, per la facoltà congetturale (*wahm*) che è in te, che essa è una estensione, così come tu immagini l'estensione del tempo nei tuoi riguardi. Ciò fa parte del giudizio della facoltà congetturale, non del giudizio della ragione e della speculazione valida. Invero il significato del termine "eternità" è la negazione della inizialità (*awwaliyya)* per ciò che concerne Allah, sia Egli esaltato, cioè non c'è inizio alla Sua esistenza, anzi Egli stesso è il Primo (*awwal*), sia Egli glorificato, non per una primità che abbia giurisdizione su di Lui, sì che Egli sia sotto il suo dominio e sia causato da essa. Distingui tra ciò che ti fornisce la tua facoltà congetturale e ciò che ti fornisce la tua ragione. Questo è il massimo che si possa spiegare di questa questione. Il Vero, Gloria a Lui, misura (*qaddara*) le cose eternamente, ma non si può dire che "dà loro l'esistenza (*awǧada*) eternamente", poiché ciò è assurdo per due aspetti. Il fatto che Egli sia esistenziatore dipende dal fatto di dare l'esistenza ed Egli non dà l'esistenza a ciò che già esiste, ma dà l'esistenza a ciò che non è qualificato in se stesso dall'esistenza, cioè il non-esistente (*maʿdūm*). Ed è assurdo che ciò che esiste, e che prima non esisteva, sia qualificato dall'essere esistente eternamente. Esso esiste per un esistenziatore che gli ha dato l'esistenza. E l'eternità **[389]** sta ad indicare la negazione della inizialità in ciò che è qualificato da essa. È quindi assurdo che il Mondo sia eterno nell'esistenza, dato che la sua esistenza è ottenuta dal suo esistenziatore, che è Allah, sia Egli esaltato. L'altro aspetto dell'assurdità della tesi che il Mondo esiste eternamente è il seguente: poiché il concetto di eternità implica la negazione dell'inizio ed il Vero è qualificato da essa, ne consegue che è impossibile caratterizzare l'esistenza del Mondo con l'eternità, in quanto ciò equivarrebbe a dire: il mondo trae l'esistenza da Allah [e nel contempo] non trae l'esistenza da Allah, poiché la inizialità gli è negata per il fatto di essere eterno. È assurdo che il Mondo sia caratterizzato da questa qualità negativa che è l'eternità. Dire che Chi è veramente caratterizzato da essa, cioè il Vero, "ha creato (*ḫalaqa*) le creature eternamente" nel senso di "ha misurato (*qaddara*)" non è assurdo, poiché il misurare equivale alla Scienza. Ma ciò è assurdo se si intende l'espressione "ha creato" nel senso di "ha dato l'esistenza (*awǧada*)" ([177]), poiché l'atto

mentre dal punto di vista divino il presente è uno solo. Meister Eckhart in uno dei suoi sermoni afferma: "Nell'eternità non v'è prima né poi; perciò, quel che è accaduto da mille anni, o che accadrà tra mille anni, o che oggi accade, è nell'eternità una cosa sola. Dunque, quel che Dio ha fatto e creato da mille anni, che farà tra mille anni e che fa ora, non è che un'unica opera. Perciò chi è elevato al di sopra del tempo nell'eternità, opera insieme a Dio quel che Egli ha compiuto mille anni fa, o che compirà tra mille anni. Anche questo è da sapere per i saggi e da credere per i rozzi" [Sermone 39, pag 321-322 della traduzione di Marco Vannini, *cit.*]

177) Nel Cap. 558 [IV 210.18] Ibn ʿArabī precisa: "La creazione (*ḫalq*) è di due tipi: una creazione di misurazione (*taqdīr*), che è quella che precede il Comando (*amr*) divino, così come a sua volta essa è preceduta dal Vero. L'Altissimo ha detto: "Non appartengono a Lui la creazione ed il comando?" (Cor. VII-54). L'altra creazione, con il significato di dare l'esistenza (*īǧād*) è quella che accompagna il Comando divino, anche se quest'ultimo la precede in rango. Quindi il Comando divino della genesi (*takwīn*) è tra due creazioni: una

[esistenziatore] non ha luogo eternamente ([178]). È così fermamente stabilita per te la misurazione (*taqdīr*) che ha luogo nell'eternità, così come è fermamente stabilita quella che avviene nel tempo, ed il fatto che il tempo è congetturale, non esistente. Analogamente l'eternità è una qualità negativa che non ha esistenza. Essa non è identica ad Allah e non c'è che Allah. L'eternità non è una realtà esistente che sia diversa dal Vero ed in cui il Vero sia contenuto, e che quindi Lo racchiuda per il fatto di essere un contenitore, così come il tempo ci racchiude perché è un contenitore per noi, secondo l'aspetto che abbiamo menzionato.

Cap. 73 [II 4.15] […] tutte insieme risultano alla Gente della contemplazione essenziale (*šuhūd*) dal Nome "il Tempo" (*dahr*): "Invero Allah è il Tempo!". Ma non si supponga da queste parole che si tratti del tempo (*zamān*) conosciuto, che viene computato tramite i movimenti delle sfere celesti, né si pensi quindi che si tratti dei [360] gradi dell'orbita che percorrono i pianeti: quello è il tempo (*zamān*). Il nostro discorso invece riguarda il Nome "il Tempo" e le sue stazioni spirituali, dalle quali si manifestò il tempo. In realtà il tempo, come ti abbiamo già spiegato, è una relazione (*nisba)*, non una realtà esistente, ed è rispetto a ciò che è creato (*muḥdaṯ*) a guisa dell'eternità (*azal)* per il Primordiale (*qadīm*).

Cap. 73, q. XXII [II 55.1] ([179]) Sappi che la scienza dell'incominciare (*bud'*) è una scienza inaccessibile e non è formulabile; l'espressione più vicina possibile è che si dica: "L'incominciare è il dischiudersi dell'esistenza delle possibilità in modo successivo e sequenziale", in quanto l'Essenza (*ḏāt*) che dà l'esistenza a ciò comporta quello senza essere vincolata da un tempo (*zamān*), poiché il tempo fa parte dell'insieme delle possibilità corporee e non si può concepire se non il legame di possibile con necessario per Se stesso. Come contropartita dell'esistenza del Vero vi sono entità fisse, caratterizzate dalla non-esistenza da sempre (*azalan*), ed essa [non-esistenza] è l'esserci (*kawn*) in cui non c'è cosa con

creazione di misurazione ed una creazione di esistenziazione. Ciò che è connesso con il Comando è la creazione di esistenziazione, mentre ciò che è connesso con la creazione di misurazione è la determinazione (*taʕyīn*) del momento (*waqt*) in cui dovrà manifestarsi l'entità del possibile ed il Comando divino dipende da essa [...] Il momento è una realtà non-esistente in quanto è una relazione (*nisba)* e le relazioni non hanno alcuna entità nell'esistenza".

178) Questa affermazione contrasta apparentemente con quella di Meister Eckhart riportata nella penultima nota, ma in realtà entrambe si riferiscono alla «creazione continua»: Meister Eckhart afferma che ciò che dal punto di vista della creatura è un continuo ricevere l'esistenza, dal punto di vista divino è un unico atto, mentre Ibn ʿArabī si attiene qui al punto di vista della creatura e del Corano, in cui ricorre otto volte l'espressione «nuova creazione (*ḫalq ǧadīd*)» [XIII-5, XIV-19, XVII-49 e 98, XXXII-10, XXXIV-7, XXXV-16 e L-15].

179) Ne *Le règne de la quantité et les signes du temps* René Guénon scriveva [pag. 41]: "Nous dirons encore, pour n'avoir pas à y revenir, qu'il est également absurde de se demander «si le monde est éternel ou s'il a commencé dans le temps»; pour des raisons toutes semblables, c'est en réalité le temps qui a commencé dans le monde, s'il s'agit de la manifestation universelle, ou avec le monde, s'il ne s'agit que de la manifestation corporelle; mais le monde n'est nullement éternel pour cela, car il y a aussi des commencements intemporels; le monde n'est pas éternel parce qu'il est contingent, ou, en d'autres termes, il a un commencement, aussi bien qu'une fin, parce qu'il n'est pas à lui-même son propre principe, ou qu'il ne contient pas celui-ci en lui-même, mais que ce principe lui est nécessairement transcendant". Il testo qui tradotto, che tratta appunto dell'inizio intemporale del mondo, è stato commentato integralmente dall'Emiro ʿAbd al-Qādir al-Ǧazā'irī nel suo *Libro delle Soste* (*Kītāb al-mawāqif)* [Sosta 277, pagg. 447-465 del Vol. II della traduzione di Michel Lagarde, Brill, 2001]

Allah ([180]). Sennonché la Sua esistenza si riversa su queste entità in proporzione a ciò che comportano le loro predisposizioni e quindi esse vengono ad esistere (*takawwanat*) per le loro entità, non per Lui, senza intervallo concepibile o immaginabile.

Nel concepire una cosa simile ha luogo lo sconcerto per entrambe le vie: la via dello svelamento e la via della prova razionale. È difficile parlare di ciò che è contemplato dallo svelamento per chiarirne il significato, perché la cosa non è immaginabile; essa è ineffabile e non entra nelle forme delle parole in modo più chiaro di quanto abbiamo menzionato.

Il motivo della difficoltà di ciò sta nell'ignoranza della Causa prima, che è l'Essenza del Vero e, poiché è causa, Essa è un Dio per colui che ne è soggetto (*ma'lūh*), laddove colui che è soggetto non sa di essere soggetto.

Tra i nostri compagni c'è chi dice che l'incominciare dipende dalla relazione della Costrizione (*qahr*) mentre altri dicono che dipende dalla relazione del Potere (*qudra)*. La Legge afferma che esso viene da un Ordine e la specificazione riguarda l'entità di un possibile ad esclusione di un'altra tra le possibilità, che sono distinte presso di Lui. E ciò a cui è arrivata la nostra scienza e su cui i Profeti sono concordi è che l'incominciare deriva dalla relazione di un Ordine in cui vi è un profumo di coercizione (*ǧabr*). Il rivolgere la Parola non ha luogo se non ad una entità immutabile, non-esistente, intelligente, che ascolta e che comprende ciò che ascolta, per mezzo di un ascolto che non è un ascolto di esistenza, né una intelligenza di esistenza, né una scienza di esistenza. In occasione di questo Discorso essa si riveste con la Sua esistenza e diventa un supporto di manifestazione per Lui da parte del Suo Nome il Primo, l'Apparente. E questa realtà essenziale si estende in questo modo ad ogni entità, l'una dopo l'altra, indefinitamente.

Da questo punto di vista l'incominciare è uno stato inseparabile e sussistente [con ogni entità], che non è interrotto. L'ordinamento delle possibilità non vincola Colui che conferisce l'esistenza, e la Sua relazione [con le possibilità] è unica: quindi l'incominciare non è mai cessato e non cesserà. Ogni cosa tra le possibilità ha la stessa primità nell'incominciare; poi, quando le possibilità sono messe in relazione le une con le altre, viene determinata la precedenza e la posteriorità, ma non in relazione a Lui, sia Egli glorificato.

I sapienti speculativi si soffermano all'ordinamento delle possibilità, mentre noi ci soffermiamo sulla loro relazione con Lui. Per noi, il Mondo intero non è condizionato se non da Allah in modo speciale, mentre Allah è ben lungi dal limite e dal condizionamento, per cui ciò che è condizionato da Lui Lo segue in questa trascendenza ([181]). La Primità del Vero è la sua [del Mondo] primità: poiché il Vero

180) Riferimento allo *ḥadīṯ*: "C'era Allah e nessuna cosa con Lui".

181) Nel suo commento, l'Emiro ʿAbd al-Qādir al-Ǧazā'irī spiega che nel caso delle creature la trascendenza è nei riguardi delle altre creature, in quanto esse sono condizionate solo da Allah.

non ha Primità senza il Mondo, non è corretta la sua attribuzione a Lui ([182]), né la Sua qualificazione mediante essa; anzi, è così per l'insieme delle relazioni dei Nomi.

Il servitore è un padrone (malk) ([183]) *poiché è nominato*
nello stesso momento in cui è nominato [il padrone].
Il padrone è un servitore nello stesso momento,
poiché è nominato con ciò con cui sono nominato.
Egli è per me, ma non parlo
di me, perché io sono sordo e cieco
rispetto ad ogni entità, salvo la mia visione
del Suo essere, che manifestano i Nomi.

Questo è il modo [in cui intendere] l'incominciare. Quanto al caso in cui egli [al-Ḥakīm at-Tirmiḏī] volesse dire l'apparire (*badā*), cioè che si manifesti a Lui ciò che non era manifesto, ciò è simile al Suo detto: "e Noi vi metteremo alla prova in modo da sapere" (Cor. XLVII-31) e "ed Allah vedrà la vostra opera" (Cor. IX-94). Il giudizio divino è conforme a ciò che gli fornisce lo stato, ed Allah aveva già deciso la faccenda per un determinato stato, con la condizione che quello stato duri, secondo la nostra immaginazione; e quando viene interrotta la durata dello stato, che se perdurasse renderebbe necessario il perdurare di quella faccenda, appare dal lato del Vero un altro giudizio, determinato dallo stato che appare da parte dell'essere contingente: quindi Egli ricambia l'apparire con l'apparire. Questa è il significato della scienza dell'apparire a Lui, secondo l'altro modo [di intendere l'espressione].

Egli, sia esaltato, ha detto: "Ed apparve loro da parte di Allah ciò che essi non avevano messo in conto" (Cor. XXXIX-47), ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Lasciatemi stare finché vi lascio stare" ([184]). Le disposizioni legali venivano rivelate in misura delle richieste, e se essi avessero tralasciato di chiedere non sarebbe discesa la misura che veniva legiferata. E la concezione che si ottiene da questo è la scienza dell'apparire. Dopo aver compreso questo avrai compreso

182) Il pronome *hu* si riferisce qui alla Ipseità (*huwiyya)*, cioè ad Allah in quanto Essenza, non in quanto Dio.

183) Mi discosto qui dalla lettura di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, che riporta *mulk* invece di *malk*, in quanto l'Emiro ʿAbd al-Qādir al-Ǧazā'irī precisa la vocalizzazione del termine.

184) "L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, si rivolse a noi e disse: "O uomini, Allah ha reso obbligatorio per voi il pellegrinaggio: fate dunque il pellegrinaggio". Un uomo chiese: "Tutti gli anni, o Inviato di Allah?", ed egli tacque finché l'uomo formulò la domanda per la terza volta. [Allora] l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: "Se vi dicessi di si sarebbe obbligatorio e non ne sareste capaci!", poi aggiunse: "Lasciatemi stare finché vi lascio stare. Coloro che vennero prima di voi furono rovinati dall'abbondanza delle loro domande e dalla loro divergenza con i loro Profeti. Quando vi ordino qualcosa, fate di essa ciò che siete capaci, e quando vi vieto qualcosa astenetevi da essa". *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, XV-412, at-Tirmiḏī, XXXIX-17, an-Nasā'ī, XXIV-1, Ibn Māğa, Introduzione-1, e da Ibn Ḥanbal. Ibn ʿArabī lo riporta integralmente nel Cap. 72 [I 737.18].

la scienza della manifestazione (*ẓuhūr*) e la scienza dell'inizio (*ibtidā'*); è come se tu comprendessi la scienza della manifestazione dell'inizio o dell'inizio della manifestazione, poiché tutti i loro rapporti sono collegati reciprocamente. Se [l'apparire] è la manifestazione dell'inizio quale è la Presenza dell'essere nascosto (*ihfā'*) da cui si manifesta questo inizio? Non c'è dubbio che questa qualità non è valida se non per lui [il possibile]: in lui era nascosta e per lui si è manifestata: Lo stato della sua manifestazione da quel essere nascosto è indicato come l'inizio. E se [l'apparire] è l'inizio della manifestazione, ha esso una relazione con la primordialità (*qidam*)? E poiché non ha lo stato della manifestazione, che relazione ha la primordialità con esso? Noi rispondiamo che la sua entità immutabile nello stato della sua non-esistenza ha una relazione eterna che non ha inizio (*awwal*). L'origine della manifestazione esprime ciò da cui essa [l'entità] è qualificata da parte dell'esistenza divina, poiché essa è il supporto di manifestazione del Vero. Ed è questo che si indica come l'inizio della manifestazione, e la molteplicità dei regimi (*aḥkām*) per colui che è soggetto ad essi, malgrado l'unità dell'entità, si riduce solo a relazioni ed a punti di vista (*i'tibārāt*). L'entità del possibile non ha mai cessato e non cesserà di essere nel suo stato di possibilità, ed il fatto di essere supporto di manifestazione, tale che si applichi ad essa la qualificazione dell'esistenza, non la fa uscire dal regime della possibilità. Si tratta di una sua qualità propria e le cose non si modificano nelle loro realtà essenziali per la diversità dei regimi a cui sono sottoposte per la diversità **[56]** delle relazioni. Non vedi che Egli ha detto: "Ti ho creato prima e tu non eri una cosa" (Cor. XIX-9) e: "Invero la Nostra Parola ad una cosa quando la vogliamo è che le diciamo Sii ed essa è" (Cor. XVI-40)? Egli ha negato la realtà della cosa (*šay'iyya)* ([185]) [nel primo versetto] e la ha affermata [nel secondo versetto], e l'entità è l'entità, niente altro.

Cap. 73, q. XXXIII [II 64.9] L'assenza di inizio non ammette la domanda riguardo alle cause.

Cap. 73, q. LXXXV [II 92.4] Allah non informa se non di ciò che accade ([186]): è quindi necessario che vi sia una Presenza divina in cui vi sia continuamente (*dā'iman*) l'accadimento (*wuqū'*) delle cose, senza che Essa sia vincolata dal passato, sì che si dica: "è accaduto", né dal futuro, sì che si dica: "accadrà", ma che sia collegata con il continuo presente. […] Entrambi i vincoli [passato e futuro] indicano la non-esistenza, mentre allo stato presente appartiene l'esistenza.

185) Il termine "realtà" sarebbe il più appropriato per tradurre l'espressione *šay'iyya*, in quanto derivato dal latino *res*, cosa, come a sua volta l'espressione araba deriva da *šay'un*, cosa, ma abbiamo preferito tradurre "realtà della cosa" per non confonderla con la Realtà intesa in senso metafisico. Ibn ʿArabī distingue due gradi di "realtà": la "realtà della fissità (*šay'iyyat aṯ-ṯubūt*)", corrispondente all'archetipo permanente della cosa, cioè alla possibilità di manifestazione, e la "realtà dell'esistenza (*šay'iyyat al-wuǧūd*)" corrispondente alla cosa in quanto manifestata [ad esempio Cap. 356 (III 254.13), 360 (III) 280-26 e 474 (IV 108.10)]. Tale distinzione deriva dal diverso uso coranico della parola "cosa"; nel versetto: "invero il Nostro dire ad una *cosa*, quando Noi la vogliamo…" (Cor. XVI-40), l'espressione si riferisce a qualcosa di non ancora manifestato, ma che ciò nonostante viene denominato "cosa", mentre nel versetto: "e certo ti avevo modellato prima, e non eri alcuna *cosa*" (Cor. XIX-9), l'espressione si riferisce alla realtà manifestata.

186) Ibn ʿArabī si riferisce qui al fatto che nel Corano vi sono versetti in cui Allah notifica degli eventi futuri per noi, come il Giorno della Resurrezione, o passati per noi: per noi ciò che è passato e ciò che è futuro non esiste, ma se Allah notifica solo ciò che accade è necessario che quel evento esista.

Cap. 73, q. LXXXVII [II 94.15] Se chiedi: «Ma la Signoria (*rubūbiyya*) non è identica alla Ipseità (*huwiyya*)?» noi rispondiamo che la Signoria è la relazione dell'Ipseità con una entità, ma che per Se stessa l'Ipseità non comporta relazione, è soltanto l'immutabilità di queste entità che esige le relazioni da questa Ipseità. […] Il significato di senza inizio è determinato dal concetto di senza fine, che corrisponde alla tua affermazione: «non cesserà (*lā yazālu*)». Se non ci fosse il punto posto sulla linea, [punto] che assomiglia all'istante presente (*ān*), non si distinguerebbe l'assenza di inizio dall'assenza di fine, così come non distingueremmo il passato dal futuro se venisse meno l'istante presente del tempo. Sennonché il punto è la Signoria e tu distingui così l'Ipseità dalle entità, che si chiamano supporti di manifestazione. Il punto sei tu (*an-nuqṭatu anta*) ed io e lui sono distinti grazie a te.

Cap. 73, q. LXXXIX [II 95.9] La questione: qual è il suo cominciare (*bad'*)? La risposta: il pronome si riferisce al Vero [per cui ha luogo la creazione] ed il suo cominciare fa parte del Nome il Primo, con cui il Vero Si è denominato. Egli ha detto, sia Egli esaltato: "Egli è il Primo, l'Ultimo, l'Apparente ed il Nascosto, ed Egli è Sapiente di ogni cosa" (Cor. LVII-3), denominando per noi Se stesso come Primo. Quindi il Suo cominciare è la Primità (*awwaliyya*) del Vero ed essa è una relazione, in quanto l'origine (*marǧiʿ*) degli esseri nella loro esistenza è il Vero ed è quindi indispensabile che l'attribuzione della Primità spetti a Lui. Quindi il Suo cominciare è l'attribuzione della Primità a Lui e l'attribuzione della Primità a Lui non c'è se non riguardo ai supporti di manifestazione. La Sua manifestazione è nell'Intelletto Primo, che è il Calamo supremo, ed esso è il primo che Allah ha creato ed Egli è dunque il Primo in relazione a quel supporto di manifestazione, in quanto è il primo degli esseri esistenziati da Lui. L'Essenza eterna non è caratterizzata dalla Primità, solo Allah, sia Egli esaltato, è caratterizzato da essa […] il Nome Allah [a cui è riferito il pronome Egli nel versetto: "Egli è il Primo…"] è Lui quanto al rango (*martaba)* ed il primo supporto di manifestazione che venne manifestato fu il Calamo ([187]) divino, che è l'Intelletto Primo. E l'entità non è supporto di manifestazione se non per la manifestazione del Vero in essa, ed essa è prima.

[…] Quindi il Primo è Allah e l'Intelletto è un velo su di Lui ed uno scudo per la successione ininterrotta (*tawālī*) degli Attributi su di Lui. E poiché tutte le entità sono dei supporti di manifestazione, la loro relazione con la Divinità è una relazione unica, in quanto sono supporti di manifestazione. Allah è chiamato l'Ultimo ed Egli è l'Ultimo per l'ultimità dei generi, non per l'ultimità degli individui ([188]),

187) Il termine Calamo, o Penna, ricorre in Cor. LXVIII-1 e XCVI-4.

188) Nel Cap. 10 [I 137.8] Ibn ʿArabī precisa che i generi sono sei: "L'uomo è l'ultimo ad essere stato esistenziato tra i generi del Mondo. Non vi sono che sei generi ed ogni genere ha sotto di sé delle specie ed ogni specie ha delle sottospecie. Il primo genere è l'Angelo, il secondo il Jinn, il terzo il minerale, il quarto il vegetale ed il quinto l'animale […] il sesto genere è il genere umano"; nel Cap. 7 [I 125.19] aggiunge: "[l'uomo] è l'ultimo degli esseri generati, ma corrisponde all'Intelletto Primo ed è legato ad esso. L'esistenza è un cerchio ed il suo inizio è l'esistenza dell'Intelletto Primo, di cui è riportato nella notificazione che la prima cosa che Allah ha creato è l'Intelletto, ed esso è il primo dei generi; la creazione si conclude con il genere umano e così si completa il cerchio, e l'uomo è congiunto all'Intelletto, come la fine del cerchio si congiunge con il suo inizio"; infine, nel Cap. 198 [II 395.11] precisa: "I generi nel mondo sono in numero definito, mentre gli individui sono indefiniti nell'esistenza, poiché essi vengono all'esistenza finché la causa (*sabab*) continua ad esserci: ora, la causa non

ed Egli è il Primo per la primità (*awwaliyya)* dei generi e la primità degli individui, poiché Egli non ha dato l'esistenza se non ad una entità unica, che è il Calamo o l'Intelletto, chiamalo come vuoi […] È chiaro che il Suo cominciare è identico all'esistenza dell'Intelletto Primo. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "La prima cosa che Allah ha creato è l'Intelletto" ([189]), ed esso è il Vero per mezzo di cui ha creato (*al-ḥaqq al-maḫlūq bi-hi*) i Cieli e la Terra.

Cap. 73, q. IC [II 100.34] Egli, sia esaltato, ha detto: "O uomini, voi siete dipendenti da Allah, ed Allah è l'Indipendente, il Lodato" (Cor. XXXV-15), ed ha fatto precedere la dipendenza (*faqr*) all'indipendenza (*ginā*) nell'espressione, e l'indipendenza del Vero precede nel significato la dipendenza da Lui della creazione. No, anzi essi sono allo stesso livello, non c'è precedenza dell'una sull'altra. L'indipendenza dalla creazione appartiene da sempre ad Allah e la dipendenza da Allah, quanto alla Sua indipendenza, appartiene da sempre al possibile, nello stato della sua non-esistenza. Delle due cose qualificate dall'eternità, negativamente ed affermativamente, nessuna delle due precede l'altra, poiché nell'eternità non è ammissibile né precedenza né posteriorità.

Cap. 178 [II 329.9] Ogni entità era non-esistente per se stessa, [sebbene] conosciuta da Lui, e la sua esistenziazione era amata da Lui. Poi Egli fece originare (*aḥdaṯa*) l'esistenza per Sé (*la-hu*), anzi fece originare l'esistenza in essa (*fī-hā*), anzi la rivestì con il manto dell'esistenza, ed essa fu, poi l'altra, poi l'altra in successione, dal primo essere (*mawǧūd*) che si basa sulla Primità del Vero. Non vi è un ultimo essere, ma un'esistenza ininterrotta negli individui (*ašḫās*), ed il termine è nei generi e nelle specie. Gli individui tra le cose create, se non in una specie specifica, non giungono ad un termine nell'aldilà, anche se questo basso mondo giunge ad un termine. Gli esseri prodotti (*akwān*) sono nuovi, non c'è termine alla loro genesi, poiché le possibilità non hanno fine: la loro assenza di fine (*abad*) è continua così come l'assenza di inizio (*azal*) nei riguardi del Vero è immutabile e necessaria. Non c'è inizio alla Sua esistenza, né c'è inizio al Suo amore per i Suoi servitori, sia Egli glorificato.

Cap. 217 [II 509.7] Il Mondo è da sempre [o: eternamente] contemplato dal Vero, anche se non è esistente.

Cap. 223 [II 519.4] Quanto all'affermazione di chi dice: "La separazione (*farq*) è l'affermazione della creazione" essa è simile a quanto detto in precedenza riguardo al significato della loro affermazione: "[La separazione] è un'allusione alla creazione senza Vero". Sennonché tra le due vi è una differenza. Egli ha detto: "l'affermazione della creazione" e non ha detto "l'esistenza della creazione", poiché l'esistenza della creazione è identica all'esistenza del Vero. La creazione, quanto alla sua entità, è immutabile [o: fissa (*ṯābit*)] e la sua immutabilità le appartiene dall'eternità; la sua qualificazione con l'esistenza è una faccenda nuova che le capita, e già ti abbiamo fatto sapere ciò che questa espressione significa. La sua affermazione: "l'affermazione della creazione", significa che nell'eternità ebbe luogo

cessa e quindi gli individui di una specie non arrivano ad un termine".

189) *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn ʿArabī lo riporta nei capitoli 7 [I 125.20], 73, q. XXXIX [II 67.7] e 198 [II 395.14, 421.24 e 422.5].

la separazione tra Allah e la creazione; il Vero non è identico alle entità immutabili, a differenza di quando esse sono qualificate dall'esistenza, ed Egli è identico a ciò che è qualificato dall'esistenza, non esse.

Cap. 294 [II 672.19] Il Vero ha imposto agli esseri la glorificazione (*tasbīḥ*), che è l'affermazione di trascendenza (*tanzīh*), cioè la Sua descrizione come privo di correlazione con gli attributi degli esseri contingenti. La trascendenza è una qualità di non-esistenza [cioè negativa], ed Egli, sia glorificato, ha reso eminente la non-esistenza assoluta attribuendola a Se stesso con il detto: "Sia glorificato il tuo Signore, il Signore della Inaccessibilità, lontano da ciò che essi descrivono" (Cor. XXXVII-180); Egli ha così reso eminente la non-esistenza per questo proposito realizzato da parte Sua di magnificare Allah. Essa [la non-esistenza assoluta] fa conoscere ciò che spetta ad Allah meglio del non-esistente vincolato, poiché nella sua non-esistenza essa è qualificata dall'eternità, come il Vero è qualificato dall'eternità nella Sua esistenza. L'eternità è la descrizione del Vero mediante la negazione della inizialità, [inizialità] che è la descrizione della non-esistenza con la negazione ad essa dell'esistenza per la sua essenza ([190]).

Cap. 300 [III 5.33] In essa vi è la scienza della perpetuità (*abad*), di ciò a cui essa si riconduce, e se la perpetuità sia temporale o se sia il tempo stesso, e [la scienza] di ciò per cui permane il tempo, se esso permanga per se stesso o per altro, e se quel altro sia per esso come per noi un contenitore per la sua permanenza e la sua perennità o sia una realtà immaginaria che non ha una vera esistenza individuale.

Cap. 329 [III 108.15] Il Mondo è un *barzaḫ* tra l'assenza di inizio e l'assenza di fine, per mezzo del quale l'una è distinta dall'altra; se non ci fosse il Mondo nessuna proprietà si manifesterebbe per esse e la faccenda sarebbe una sola, senza distinzione, così come il presente sta tra il passato ed il futuro, e se non ci fosse il presente la non-esistenza passata non si distinguerebbe dalla non-esistenza futura.

Cap. 344 [III 178.27] I gradi (*daraǧāt*) del Vero non hanno fine, poiché la Teofania ha luogo in essi ed essa non ha fine, poiché la permanenza (*baqā'*) del Mondo non ha fine. Quindi i gradi non hanno fine nei due estremi (*ṭarafayn*), cioè l'assenza di inizio e l'assenza di fine, che si manifestano per il presente (*ḥāl*) che è il Mondo. Se il Mondo venisse a cessare non si distinguerebbe assenza di inizio da assenza di fine, come realmente è. Non c'è dunque inizio nei riguardi del Vero, e la negazione dell'inizio nei Suoi riguardi è uno dei Suoi gradi tramite il quale è sollevato dalla correlazione con il Mondo. I gradi del Mondo, che sono identici ai Suoi gradi, sono senza fine nella loro perpetuità, anche se la discesa del Mondo ha luogo in uno dei gradi. E quel grado è un inizio per il Mondo, non che i gradi abbiano un inizio, bensì è la manifestazione del Mondo in essi che ha un inizio.

190) Mentre l'Esistenza del Vero non ha inizio, in quanto necessaria per la Sua stessa Essenza, l'esistenza del possibile ha un inizio, in quanto non è necessaria per la sua stessa essenza ma dipende dall'Esistenza del Vero.

Cap. 356 [III 254.32] Il trasmutarsi (*taḥawwul*) è identico alla trasmutazione (*istiḥāla)* e riguardo alla manifestazione non è altro che essa. Se non fosse così non sarebbe corretto per il Mondo avere un inizio nella creazione ed il Mondo sarebbe coestensivo con Allah nell'esistenza, e ciò in realtà non è possibile. Come Egli, sia Egli esaltato, ha accettato di manifestarSi ai Suoi servitori in forme diverse, così Egli non ha creato, poi ha creato. Nell'eternità Egli è qualificato come Sapiente e Potente, cioè in grado di dare l'esistenza al possibile, ma dipende da Lui di manifestarSi o di non manifestarSi nella forma del dare l'esistenza ad esso, ed Egli Si è manifestato nel dare esistenza alla forma del possibile quando ha voluto. E non c'è differenza tra le possibilità nella relazione con Lui, sia Egli glorificato.

Cap. 360 [III 280.29] L'ingresso nella realtà (*šay'iyya)* dell'esistenza ha luogo in modo ordinato (*murattaban*) a differenza di come stanno le cose nella realtà della fissità, poiché tutte esse non sono ordinate. La loro fissità è qualificata dalla eternità, e nell'eternità non c'è ordinamento (*tartīb*), né precedenza né posteriorità. Ma poiché tra i Nomi divini ve ne sono di generali e di più generali, di specifici e di più specifici, sono validi per i Nomi divini la precedenza, la posteriorità e l'ordinamento, ed in questo modo le realtà dell'esistenza ricevono l'ordinamento.

Cap. 362 [III 306.19] Il Suo detto che "Allah è indipendente dai Mondi" (Cor. III-97) significa che Egli è indipendente dall'esistenza del Mondo, non dalla sua fissità (*tubūt*), poiché per lo stato di fissità del Mondo ha luogo la sufficienza e l'indipendenza [di Allah] dalla sua esistenza, in quanto esso rispetta il diritto della Divinità [ad avere un soggetto] per mezzo della sua possibilità. Ma per via della loro ricerca e della loro dipendenza dal gustare entrambi gli stati, le possibilità vollero gustare lo stato dell'esistenza così come gustavano lo stato della non-esistenza e chiesero a Colui la Cui esistenza è necessaria, tramite la lingua della loro fissità, di dare l'esistenza alle loro entità, sì che la loro scienza diventasse gusto, ed Egli diede loro l'esistenza per loro, non per Sé […] Per questo sappiamo che la Sua indipendenza, sia Egli glorificato, dal Mondo è identica alla Sua indipendenza dall'esistenza del Mondo, e questa è una questione oscura, per la qualificazione del possibile con la non-esistenza dall'eternità e per il fatto che l'eternità non ammette la preponderanza (*targīḥ*): come può dunque la non-esistenza del possibile ricevere la preponderanza malgrado la sua eternità? Ciò è perché, in quanto possibile per se stesso, nei suoi riguardi è uguale l'accettazione di entrambi i regimi e non si può supporre per esso uno stato di non-esistenza senza supporre anche uno stato di esistenza, e quello che è per esso il regime riguardo a ciò, nello stato della supposizione (*farḍ*), è prevalente (*muraǧǧaḥ*). La preponderanza si applica da sempre al possibile, nello stato della sua non-esistenza, ed il fatto di essere caratterizzato dalla non-esistenza è prevalente. La preponderanza data da Chi dà maggior peso (*muraǧǧiḥ*) non ha luogo se non per un proposito riguardo a quello ([191]), ed il proposito è un moto intellettuale.

Cap. 371 [III 430.8] Nella Scienza [divina] vi sono le verità (*ḥaqā'iq*) di realtà intelligibili (*ma'qūlāt*), che si chiamano intelligibili perché Egli le intende in quanto distinte presso di Lui e non è dato

191) Ibn 'Arabī si riferisce qui alla preponderanza data all'esistenza, allorché il Vero dà esistenza alle possibilità.

che una di esse sia identica ad un'altra. Per il Vero esse sono note, e per il Vero e per loro stesse sono intelligibili, ed esse non hanno esistenza né nell'esistenza esistente né nell'esistenza possibile [essendo pure relazioni]; la loro proprietà (*ḥukm*) si manifesta nel Vero ed esse sono correlate a Lui e si chiamano Nomi divini, e ad esse viene correlato degli attributi dell'eternità ciò che viene correlato al Vero. Esse sono correlate anche con la creazione, mediante ciò che si manifesta delle loro proprietà in essa, e ad esse viene correlato degli attributi della novità (*ḥudūṯ*) ciò che viene correlato alla creazione. Esse sono dunque le nuove/ primordiali e le prive di fine/prive di inizio.

Cap. 382 [III 511.34] L'esistenza nelle forme è un cerchio la cui assenza di fine si ricongiunge con la sua assenza di inizio.

Cap. 406 [IV 9.20] Chi conosce se stesso conosce necessariamente il suo Signore e non conosce il Vero se non il Vero. Non c'è precedenza (*taqaddum*), né posteriorità (*taʾaḫḫur*), in quanto il possibile, nello stato della sua non esistenza, non è posteriore all'eternità (*azal*) attribuita all'esistenza del Vero: l'eternità è necessaria per l'esistenza del Vero così come è necessaria per la non esistenza del possibile, per la sua fissità (*ṯubūt*) e la sua determinazione (*taʿyīn*) presso il Vero.

Cap. 411 [IV 16.22] La scienza dipende dal suo oggetto, non è l'oggetto che dipende dalla scienza […] Distingui, fratello mio, tra l'essere la cosa esistente, e [in questo caso] la Scienza precede la sua esistenza, e tra l'essere la cosa secondo queste forme nello stato della sua non-esistenza, che è senza inizio per essa e che si accorda (*musāwiq*) con la Scienza divina di essa, [nel qual caso la cosa] precede [la Scienza] nel rango, perché essa stessa conferisce a Lui la scienza di essa.

Cap. 558 [IV 288.25] L'assenza di fine (*abad*) non ha primità (*awwaliyya)* che si possa concepire, se non per il rango e per l'esistenza, poiché essa ha il secondo rango e non ha piede nel primo ([192]), che è il rango di Colui la cui esistenza è necessaria per Se stesso, mentre il secondo rango è il rango di colui la cui esistenza è necessaria per altro, cioè il possibile. E chi viene prima tra le creature e chi viene dopo hanno lo stesso rango, poiché sono nel secondo rango. E se correli il secondo al primo comprendi l'inizio (*ibtidāʾ*). La prima Presenza è quella che le manifesta [le creature] ed Egli è senza dubbio Colui che dà inizio (*al-mubdiʾ*) ad esse. Ed il regime del cominciare non cessa in ogni entità tra le entità delle possibilità, e Colui che comincia non cessa di essere sempre Colui che comincia, poiché Egli conserva su di noi l'esistenza con quello a cui dà l'esistenza in noi, per la permanenza della nostra esistenza, di ciò senza di cui non potrebbe esserci permanenza per noi.

192) Il primo non esige necessariamente il secondo, poiché vi è anche il primo assoluto, mentre il secondo esige necessariamente il primo. Nel Cap. 72 Ibn ʿArabī precisa [I 676.22]: "la realtà essenziale della primità è presente nell'"ultimo", mentre l'ultimo non è presente nel primo" e [I 755.34]: "Il primo esige l'ultimo nel mondo della separazione ma questa non è una condizione per tutto ciò a cui è attribuita la primità, a differenza dell'ultimo, che esige il primo per la sua essenza, ciò è inevitabile".

Cap. 558 [IV 298.4] Il Primo – La Presenza della Primità

Sia Gloria a Colui che ha riunito i servitori per la Sua menzione
nel giorno di venerdì (al-ʿarūba) ([193]), *poiché il Primo lo ha eletto* ([194]).
Dio ha sigillato con esso l'esistenza dei Suoi servitori,
secondo Legge e ragione, signori miei. Interpretate dunque
ciò che ho detto. Ho apportato una saggezza
pregiata, manifestata dalla Stazione più discesa (al-maqām al-anzal).
Quando Egli Si abbassò dall'elevatezza del Suo posto (makān)
nella Sua Essenza, il più basso Lo nascose a noi.

193) Questo nome preislamico di venerdì ha la stessa radice di ʿ*ariba* o ʿ*aruba*, da cui derivano verbi e nomi legati alla lingua ed alla etnia araba; nel Cap. 71 [I 645.24] Ibn ʿArabī lo interpreta come "bellezza (*ḥusn*)" e "ornamento (*zīna)*". È curioso notare che la bellezza sia un attributo di Venere, da cui deriva il nome di venerdì.

194) Nella tradizione islamica il primo giorno della settimana è la domenica: l'eccellenza del venerdì non dipende quindi dalla sua posizione nella settimana. Ibn ʿArabī spiega l'elezione del venerdì nel Cap. 69 [I 465.29]: "Quando Allah designò il mese di Ramaḍān tra i mesi, chiamandolo con il Suo Nome - in quanto Ramaḍān e uno dei Nomi di Allah - designò tra i giorni della settimana il venerdì (*yawm al-ʿarūba)*, che è il giorno della riunione, ed informò le genti che Allah possiede un giorno che ha contraddistinto tra questi sette giorni e che ha nobilitato al di sopra degli altri giorni della settimana. Per questo si sbaglia chi stabilisce una gerarchia tra il venerdì ed il giorno di ʿ*Arafa* o il giorno di ʿ*Ašūrā'*, in quanto l'eccellenza di questi giorni è riferita a tutti i giorni dell'anno, non ai giorni della settimana! Per questo talvolta il giorno di ʿ*Arafa* cade di venerdì e così pure il giorno di ʿ*Ašūrā'*, ma il giorno di Venerdì non cambia mai: esso non cade mai di sabato né in un altro giorno. L'eccellenza del Venerdì è propria al giorno stesso, mentre l'eccellenza del giorno di ʿ*Arafa* e di ʿ*Ašūrā'* è per gli avvenimenti che accadono, in qualsiasi giorno essi abbiano luogo tra i giorni della settimana: l'eccellenza appartiene a quel giorno per quelle circostanze. […] Quando Allah menzionò l'eccellenza di questo giorno alle genti, senza specificarlo, Allah affidò al loro sforzo di interpretazione (*iǧtihād*) la sua conoscenza, ed essi ebbero opinioni divergenti. I cristiani dissero: "Il giorno più eccellente - ed Allah è più sapiente - è la domenica, in quanto esso è il giorno del Sole. Esso è il primo giorno in cui Allah creò i Cieli e la Terra e ciò che sta tra di essi. Allah non iniziò in esso la creazione se non per la sua eccellenza sugli altri giorni" Ed essi lo presero come giorno di festa e dissero: "Questo è il giorno di cui parla Allah!" Ma il loro Profeta non ha detto nulla a loro a questo proposito e noi non sappiamo se Allah ha informato il loro Profeta su ciò o no. A questo proposito non è stata trasmessa alcuna tradizione! Gli ebrei dissero: "Si tratta del sabato! Infatti Allah completò la creazione nel giorno di venerdì e si riposò di sabato, si sdraiò sul Suo dorso e mise una delle Sue gambe sull'altra dicendo: Io sono il Re!" In contrapposizione a questo discorso e simili l'Altissimo ha detto: "Ed essi non apprezzano Allah nella giusta misura" (Cor.VI-91), ma gli ebrei credono che questo sia stato rivelato nella Torah. Noi non li confermiamo in ciò, né li smentiamo. E gli ebrei dissero: "Il sabato è il giorno che Allah intendeva per il giorno più eccellente della settimana!". Gli ebrei ed i cristiani furono di opinioni divergenti. Venne quindi questa comunità e Gabriele portò a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, il giorno della riunione nella forma di uno specchio levigato su cui c'era una macchia, e gli disse: "Questo è il giorno di venerdì e questa macchia è un'ora di esso. Non c'è servitore musulmano che si conformi ad essa, facendo la *ṣalāt*, senza che Allah lo perdoni!". E la frase del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Ed Allah ci ha guidato in ciò in cui la Gente del Libro era divergente!" corrisponde a questa notificazione divina con lo specchio, ed egli attribuì la guida ad Allah. Il motivo della sua eccellenza è che esso è il giorno in cui Allah ha creato questa natura umana per via della quale ha creato le cose create dalla domenica al giovedì: è inevitabile quindi che sia il più eccellente dei momenti! La sua creazione ebbe luogo in quell'ora, che apparve come una macchia nello specchio! [...] quest'ora nel venerdì è come la notte del Qadr nell'anno!"

Egli è il Sorvegliante (muhaymin), *non ho dubbi, ed Egli*
è il Generoso (ğawād) *verso I servitori, Colui che favorisce* (mufḍil).

* * * * *

Il possessore di questa Presenza è chiamato servitore del Primo, ed è soprannominato prevalentemente padre del momento (*abū l-waqt*), per ciò che risulta nelle anime della precedenza del tempo che è chiamato "Tempo (*dahr*)" e che è suddiviso dai momenti. Il soprannome del servitore del Primo è padre del momento, come il soprannome di Adamo è padre dell'uomo (*bašar*), poiché il primo dei momenti è un padre per essi, così come Adamo lo è per gli altri uomini. Per mezzo della Presenza della primità si manifesta ogni primo degli individui di ogni specie, come Adamo per la specie umana, ed il Giardino dell'Eden per i Giardini paradisiaci, l'Intelletto Primo per gli spiriti, il Trono per i corpi, l'acqua per gli elementi (*arkān*) e la forma circolare per le forme, poi la faccenda discende nelle cose particolari del Mondo, e si dice che il primo che parlò del Destino (*qadar*) a Baṣra fu Maʿbad al-Ğuhanī ([195]) ed il primo che scagliò un dardo nella via di Allah fu Saʿd ibn Abī Waqqās ([196]) ed il primo verso poetico che venne detto nel mondo umano fu:

È cambiato il territorio (bilād) *e chi sta su di esso*
e la faccia della Terra (ard) *è cinerea ed orribile* ([197])

e questo verso poetico è attribuito ad Adamo, su di lui la Pace, quando Caino uccise suo fratello Abele, ed egli, su di lui la Pace, disse: "Non vi sarà uccisore che uccida ingiustamente senza che il doppio della pena ricada sul figlio di Adamo" ([198]), poiché egli [Caino] fu il primo a sancire ingiustamente l'uccisione.

Abbiamo scritto un piccolo trattato riguardo alle cose prime (*al-awwaliyāt*), ed è un pezzo meraviglioso che ho redatto a Malatiyya, in territorio bizantino, o alla Mecca, ed Allah è più sapiente ([199]). La prima casa che fu stabilita come luogo di adorazione per gli uomini fu la Kaʿba ([200]) ed il primo Nome divino per rango è il Nome il Vivente ([201]). "Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero" (Cor. XXXIII-4).

195) A causa delle sue affermazioni al-Ğuhanī venne ucciso nell'anno 80 dall'Egira per ordine del Califfo ʿAbd al-Malik ibn Marwān.

196) Su questo Compagno, che fu tra i primi ad entrare nell'Islam e che è uno dei dieci Compagni a cui il Profeta, su di lui la Pace, promise il Paradiso, si può consultare l'articolo di G.R. Hawting nella *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. VIII, pag. 716-717. Ibn ʿArabī lo cita anche nei capitoli 36 [I 223.33], 70 [I 566.12] e 72 [I 758.23 e 28].

197) Gli stessi versi sono riportati nel Cap. 498 [IV 134.19].

198) *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XXXIX-14, e da Ibn Ḥanbal, I-383.

199) Di questa opera non è stato trovato finora alcun manoscritto.

200) Cfr. Cor. III-96.

201) Nel Cap. 365 Ibn ʿArabī precisa [III 322.7]: "La vita (*al-ḥayāt*) è condizione (*šarṭ*) per l'esistenza di tutte le relazioni (*nisab*) che vengono attribuite ad Allah. Questa relazione (*nisba)* rende necessario che Egli, Gloria a Lui, abbia come Suo Nome "il Vivente": tutti i Nomi divini dipendono da esso, e lo hanno come condizione,

Cap. 558 [IV 298.20] L'Ultimo – La Presenza dell'Ultimo

Per Allah, Egli è il Primo e l'Ultimo
solo per preservare il Mondo che si estingue (dāṯir),
poiché esso non è in grado di preservarsi
in quanto Egli ha qualificato la creatura come insufficiente.
Per mezzo dell'Ultimo Egli lo preserva,
così che l'Uno incontri l'Ultimo.
Tutta la nostra faccenda è un cerchio,
poiché il Primo si congiunge con l'Ultimo,
ed Egli manifesta Se stesso a noi
nella forma dell'Interiore e dell'Esteriore.

* * * * *

Il possessore di essa è chiamato servitore dell'Ultimo. La definizione (*ḥadd*) [dell'ultimo] si estende dal secondo, che segue il primo, in giù. Esso è chiamato ultimo perché ha senza dubbio il regime della posteriorità (*ta'aḫḫur*) rispetto alla primità, e se questo posteriore ha diritto alla primità allora è posteriore al primo solo per una faccenda, la più semplice ed ovvia delle quali è il tempo, in quanto in lui la capacità (*ahliyya)* esiste sotto ogni aspetto, e quindi è noto che il regime riguardo alla sua posteriorità ed alla precedenza (*taqaddum*) di altri che lui appartiene al tempo. Come il Califfato di Abū Bakr, di ʿUmar, e poi di ʿUṯmān e poi di ʿAlī, Allah sia soddisfatto di tutti loro; non c'era nessuno di loro che non fosse qualificato per la precedenza e per il Califfato, idoneo per esso, e non restava quindi regime presso Allah che giustificasse la precedenza in esso di uno di loro rispetto agli altri, per una eccellenza nota essere richiesta dal Califfato, per cui c'era solo il tempo. Poiché Allah sapeva che Abū Bakr sarebbe morto prima di ʿUmar, che ʿUmar sarebbe morto prima di ʿUṯmān e che ʿUṯmān sarebbe morto prima di ʿAlī, Allah sia soddisfatto di tutti loro, e ciascuno di loro era onorato presso Allah, Egli stabilì il Califfato della comunità così come accadde. Egli quindi diede precedenza a colui di questi quattro di cui Egli sapeva che il termine (*aǧal*) avrebbe preceduto il termine degli altri. Secondo me chi di loro ebbe la precedenza non era più meritevole di coloro che lo seguirono, ed Allah è più Sapiente.

persino il Nome Allah. Il Nome Allah è quello che sorveglia (*al-muhaymin*) tutti i Nomi, del cui insieme fa parte "il Vivente"; la relazione del Nome "il Vivente" con essi è la sorveglianza (*muhayminiyya*) di tutte le relazioni proprie dei Nomi, e finanche della relazione di Divinità (*ulūha)* in virtù della quale Allah si chiama Allah", e poco oltre aggiunge [III 324.10]: "Sappi che, non essendo possibile che il Nome divino "il Vivente" sia preceduto da qualche altro Nome divino, ne consegue che gli appartiene il rango del precedere (*sabq*): esso è dunque il Nome che viene descritto secondo la realtà essenziale come il Primo (*al-awwal*)."

È chiaro che ciò dipende dall'esistenza dei termini; se fosse stati riconosciuti due Califfi uno dei due sarebbe stato ucciso, in base al testo tramandato. Se gli uomini avessero riconosciuto [come Califfo] uno degli altri tre rispetto ad Abū Bakr – ed era imprescindibile nella Scienza di Allah che Abū Bakr sarebbe stato Califfo e che non ci possono essere due Califfi – se uno dei tre fosse stato deposto e l'incarico fosse stato affidato ad Abū Bakr, sarebbe stata una mancanza di rispetto nei confronti del deposto, e chi avrebbe brigato per deporlo sarebbe stato accusato di aver deposto chi era degno di esso [Califfato] e sarebbe stato accusato di passione, ingiustizia e trasgressione nei suoi confronti **[299]**. E se non fosse stato deposto, allora Abū Bakr sarebbe morto nei suoi giorni senza essere Califfo, ma era imprescindibile nella Scienza di Allah che egli avrebbe avuto il Califfato. Quindi la sua precedenza era imprescindibile, per la precedenza del suo termine prima del suo compagno, e lo stesso vale per la precedenza di ʿUmar ibn al-Ḫattāb, di ʿUṯmān, di ʿAlī, e di al-Ḥasan.

Chi ebbe la precedenza non la ebbe perché era più degno di essa rispetto agli altri, e nessuno di coloro che ebbero la posteriorità la ebbe perché mancava di capacità. Ma gli uomini non seppero quello se non dopo che Allah lo ebbe chiarito per mezzo dei loro termini e della loro morte, uno dopo l'altro nel suo Califfato. Secondo noi, da un punto di vista esteriore, la precedenza ebbe luogo per i termini, oppure per un'altra faccenda, nella Scienza di Allah, che non ci è stata fatta conoscere, ed Allah ha preservato il rango per loro, Allah sia soddisfatto di tutti loro, e questo fa parte del regime della posteriorità e della precedenza.

La primità spetta ad Allah in quanto Egli è Colui che dà l'esistenza ad ogni cosa, e ad Allah spetta l'ultimità poiché Egli ha detto: "A Lui ritornerà tutta la faccenda" (Cor. XI-123), ed ha detto: "ed a Lui sarete fatti tornare" (Cor. II-245), e: "Certamente le faccende tornano ad Allah" (Cor. XLV-53), e quindi Egli è l'Ultimo così come è il Primo.

Tra il Primo e l'Ultimo si manifestano i ranghi di tutti i Nomi divini, e l'Ultimo non ha regime se non nel ritorno di ogni faccenda a Lui. Essendo Allah il Primo, l'Uomo perfetto è l'ultimo, poiché è nel secondo rango ed è il Califfo, ed è anche l'ultimo per la sua creazione naturale, essendo l'ultimo degli esseri generati.

Quando Allah volle il Califfato e l'Imamato per lui, cominciò dando l'esistenza al Mondo, lo preparò, lo proporzionò, lo equilibrò e lo ordinò come un saldo regno. Quando esso fu predisposto per accettare di essere soggetto ad un Imām, Allah produsse il corpo dell'uomo naturale ed insufflò in essi lo Spirito divino; Egli lo creò sulla Sua forma, per farne il Suo rappresentante, ed egli si manifestò nel suo corpo e divenne colui che è chiamato Adamo. Egli fece di lui un Califfo sulla Terra, ed avvenne della sua faccenda e del suo stato con gli Angeli ciò che Allah ha menzionato per noi nel Suo Libro. Ed Egli stabilì l'Imamato nella sua discendenza fino al Giorno della Resurrezione.

Egli è quindi l'ultimo in relazione alla forma divina ed anche l'ultimo in relazione alla forma generata, naturale: egli è dunque ultimo in sé ed in corpo, ed è l'ultimo per il ritorno della faccenda del Mondo

a lui, in quanto è lo scopo (*maqṣūd*). Per mezzo di lui questo mondo è abitato e sussiste, e quando se ne andrà da esso questo mondo cesserà, il Cielo roteerà vorticosamente, le stelle si disperderanno, il Sole sarà oscurato, le montagne si metteranno in moto, le cammelle gravide saranno abbandonate, i mari saranno in ebollizione ([202]) e la dimora di questo mondo se ne andrà nella sua interezza. L'abitazione verrà trasferita nella dimora dell'aldilà, per mezzo del trasferimento dell'uomo, e saranno abitati il Paradiso e l'Inferno, e dopo questo mondo non ci sarà dimora se non il Paradiso e l'Inferno.

Il Nome il Primo appartiene alla prima [dimora], che è la dimora di questo mondo, ed il Nome l'Ultimo appartiene all'ultima, che è la dimora dell'aldilà. Allah, sia Egli esaltato, ha detto a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "L'ultima [dimora] è certo meglio per te della prima" (Cor. XCIII-4), perché dopo l'ultima non c'è bersaglio (*marmā*) [a cui mirare], essendo l'estrema.

Chi arriva nel suo grado non verrà più trasferito, poiché sarà dotato di fissità, permanenza e continuità. Il Primo non è così, poiché si sposta nei gradi finché arriva all'Ultimo, che è l'estremo, a cui si ferma. Per questo Egli gli ha detto: "L'ultima [dimora] è certo meglio per te della prima: il tuo Signore ti darà e tu sarai soddisfatto" (Cor. XCIII-4 e 5). Egli gli darà l'attributo della permanenza, della continuità e della beatitudine continua, dalla quale non c'è trasferimento né cessazione. Questo è ciò che conferisce il regime di questa Presenza. "Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero" (Cor. XXXIII-4).

Cap. 559 [IV 336.4] Il segreto dell'assenza di inizio (*azal*) sta nelle cause. Se Egli fosse una causa (*'illa)* l'effetto (*ma'lūl*) sarebbe coestensivo a Lui nell'esistenza, ma è posteriore poiché [al Suo riguardo] è affermato il Nome Colui che precede e Colui che viene dopo. Se Egli implicasse l'esistenza del Mondo per la Sua Essenza, nessuna tra le cose contingenti sarebbe posteriore a Lui.

Cap. 559 [IV 357.20] Non c'è dubbio che le cose sono causate e che il come da parte di Allah sia ignorato. Nelle anime è connaturata la ricerca della scienza di Lui. Egli è il solo a sapere le cause, e la radice della perpetuità è l'eternità.

Concludo questo elenco di citazioni con un passo tratto dal primo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam,* dedicato alla Saggezza di Adamo, pag. 96 dell'edizione critica di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb e Abrār Šāhī, Ibnu-l-ʿArabī Foundation, 2015:

Analogamente, se Egli ci ha qualificato con ciò con cui ha qualificato Se stesso sotto tutti gli aspetti, è necessario qualcosa che distingua, e ciò non è altro che la nostra dipendenza da Lui nell'esistenza ed il fondarsi della nostra esistenza su di Lui per la nostra possibilità e per la Sua indipendenza da un simile a ciò da cui noi dipendiamo. Per questo è corretto attribuire a Lui l'eternità e la primordialità, a cui viene negata la inizialità per la quale ha luogo il dischiudersi dell'esistenza dalla non-esistenza.

202) Riferimenti ai seguenti versetti: LII-9, LXXXII-2, LXXXI-1, LXXVIII-20, LXXXI-4 e LXXXI-6.

Quindi a Lui non viene attribuito [il dischiudersi], malgrado Egli sia il Primo, e per questo si dice di Lui l'Ultimo. Se la Sua primità fosse la inizialità (203) dell'esistenza dell'essere condizionati, non sarebbe possibile che sia l'Ultimo per ciò che è condizionato, poiché non c'è ultimo per il possibile, in quanto le possibilità sono infinite e non c'è ultimo per esse. Egli è Ultimo solo per il ritorno a Lui di tutta la faccenda dopo l'attribuzione di essa a noi. Egli è quindi l'Ultimo nella Sua primità ed il Primo nella Sua stessa ultimità.

203) Nel suo commento [pag. 390 dell'edizione di S. J. Āshtiyānī], al-Qayṣarī precisa che il termine *awwaliyya* può avere due significati: quello del dischiudersi dell'esistenza dalla non-esistenza e quindi di avere un inizio, e quello di essere il Principio [(*mubdi'*) Colui che dà inizio] di ogni cosa. Il primo significato non può essere attribuito ad Allah, mentre il secondo può esserGli attribuito in quanto Dio.

Parte seconda

IL TEMPO

Ibn ʿArabī ha redatto un'opera dedicata al tempo, riportata sia nel *Fihris* ([204]), con il numero 154, che nella *Iǧāza* ([205]), con il numero 165, e citata nelle *Futūḥāt*, nei capitoli 11 [I 141.13] e 69 [I 490.17], ma di cui non è noto alcun manoscritto. L'argomento è stato però trattato ampiamente nelle *Futūḥāt,* sia in capitoli specifici che in modo occasionale.

Al fine di non appesantire le note è necessario premettere alcune precisazioni, sia linguistiche che concettuali. L'unità di misura temporale fondamentale è per Ibn ʿArabī il giorno (*yawm*), inteso come l'intervallo di tempo che intercorre tra un sorgere del Sole e quello successivo ([206]): ciò esprime chiaramente una concezione ciclica o circolare del tempo ([207]), concezione che si ritrova in tutte le tradizioni, a differenza del mondo moderno che ha una concezione soprattutto lineare del tempo, pur conservando le suddivisioni temporali tradizionali. Lo stesso termine è applicato per estensione a tempi più lunghi ([208]), come il giorno della Luna, che equivale a 28 giorni solari ([209]), i giorni degli altri pianeti ([210]) ed i giorni stessi della creazione ([211]), che precedono logicamente il giorno solare, ma anche a tempi più piccoli del giorno solare, tra cui in particolare il "giorno dell'opera (*yawm aš-ša'n*)"

204) Si tratta di una sorta di catalogo di 248 sue opere redatto da Ibn ʿArabī per il suo discepolo Ṣadruddīn al-Qūnawī nell'anno 627 dall'Egira. Il testo è stato pubblicato da Korkis ʿAwwād nella *Revue de l'Academie Arabe* di Damasco, 1954-1955, e da Abū l-ʿAlā' ʿAfīfī nella *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alexandrie*, n° di dicembre 1954.

205) Si tratta dell'autorizzazione all'insegnamento delle sue opere redatto da Ibn ʿArabī per il Re ayyubida di Damasco, al-Malik al-Muẓaffar, nell'anno 632 dall'Egira. Il testo è stato pubblicato da ʿAbd ar-Raḥmān Badawī nella rivista *al-Andalus* nel 1955.

206) Cap. 390 [III 548.29].

207) Nel Cap.390 [III 546.33] Ibn ʿArabī precisa: "L'istante, anche se è tempo, è un limite (*ḥadd*) rispetto al passato ed al futuro del tempo, così come il punto che viene stabilito nella circonferenza del cerchio e che determina per essa l'inizio e la fine, a seconda di dove è posto [il punto] rispetto ad essa", usando come esempio il cerchio e non la linea. Al contrario ricorre all'esempio della linea quando si tratta dell'eternità; nel Cap. 73, q. LXXXVII [II 94.18] infatti afferma: "Se non ci fosse il punto posto sulla linea, [punto] che assomiglia all'istante presente (*ān*), non si distinguerebbe l'assenza di inizio dall'assenza di fine, così come non distingueremmo il passato dal futuro se venisse meno l'istante presente del tempo".

208) Questa trasposizione si trova anche nella tradizione indù, in cui si parla di giorni di Brahmā.

209) Cap. 390 [III 548.35]. La differenza tra il mese del calendario lunare, che è di 29 o 30 giorni ed il "giorno della Luna", che è di 28 giorni dipende dal fatto che il mese lunare è misurato dalla Terra, per cui il novilunio dipende anche dal moto della Terra rispetto al Sole, mentre il "giorno della Luna" è determinato dall'alto e dipende solo dal moto della Luna rispetto al Cielo senza stelle. Anche in astronomia si definiscono diversi periodi lunari a seconda dei punti di riferimento: il periodo sinodico, o lunazione, è di 29,53 giorni, mentre quello siderale è di 27,32 giorni.

210) Cap. 390 [III 549.1].

211) Cfr il versetto: "Allah ha creato i Cieli e la Terra in sei giorni" (Cor. VII-54, X-3, XI-7, XXV-59, XXXII-4, L-38 e LVII-4).

([212]), che Ibn ʿArabī definisce "il singolo tempo (*az-zaman al-fard*)" ([213]). Nel Cap. 559 [IV 425.11], ad esempio, viene affermato: "Egli ha detto "l'opera (*šaʾn*)" nel Suo detto, sia Egli esaltato: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29) ed essa non è altro che l'Atto, che è ciò a cui Egli dà l'esistenza ogni giorno, che è il più corto dei giorni, cioè il singolo tempo (*az-zamān al-fard*) che non può essere diviso". Non si tratta evidentemente del giorno solare, perché esso può essere suddiviso in ore, le ore in minuti, i minuti in secondi e così di seguito ([214]). D'altra parte il tempo, come lo spazio, fa parte delle grandezze continue ed una delle caratteristiche di queste grandezze è quella di essere divisibili indefinitamente senza mai arrivare ad un termine ultimo ([215]): che cos'è dunque il singolo tempo che non è divisibile? Una linea non è la somma di punti, bensì la distanza tra due punti; analogamente una durata non è la somma di istanti, bensì l'intervallo tra due istanti: sia il punto che l'istante non hanno estensione e quindi la loro somma non può generare una estensione spaziale o una durata. Se per tempo si intende una durata l'istante non può essere il tempo più piccolo di cui parla Ibn ʿArabī, perché pur essendo indivisibile, non ha durata; se però consideriamo che il concetto di durata

212) Ibn ʿArabī ha redatto un breve trattato intitolato "I giorni dell'opera (*ayyām aš-šaʾn*)", o il "Libro dell'opera (*Kītāb aš-šaʾn*)" [con questo titolo viene citato nel Cap. 11 (I 141.9) e nel Cap. 198 (II 445.20 e 33)], che ʿUṯmān Yaḥyā classifica col n. 67 nel suo repertorio generale, in cui sviluppa i rapporti dell'opera con i sette giorni della settimana. Finora non è stata pubblicata alcuna traduzione integrale di questo testo, ma al riguardo si possono consultare Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein, *Ibn ʿArabī – The Seven Days of the Heart,* Anqa Publishing, 2000, e Mohamed Haj Yousef, *Ibn ʿArabī – Time and Cosmology*, Routledge 2008.

213) Nelle *Futūḥāt* l'espressione ricorre anche nelle forme *az-zaman al-fard* ed *az-zamān al-fard.* Il termine *fard* significa singolo, solo, unico, senza pari; Ibn ʿArabī lo usa come aggettivo non solo del tempo, ma anche della sostanza (*ǧawhar*), con un significato però diverso da quello che gli attribuivano gli Aš'ariti. Per questi *al-ǧawhar al-fard* è l'atomo, mentre Ibn ʿArabī usa la stessa espressione nel senso di "sostanza individuale", ove "individuale" ha, secondo il suo significato etimologico, il senso di [logicamente] indivisibile. Nel Cap. 299 [II 690.32], ad esempio, precisa: "Lo spirito (*rūḥ*) è una sostanza indivisibile (*ǧawhar fard*) e non è ammissibile che sia composto, poiché se fosse così sarebbe possibile che per una sua parte sussista la scienza di una certa cosa e per un'altra parte ignori quella stessa cosa"; analogamente, nel Cap. 73, questione LXXXVII [II 94.7] afferma: "Allah ha creato la mela, che supporta il colore, il gusto e il profumo, e non c'è competizione nella sostanza che non si divide, ed è impossibile quindi l'esistenza di due colori, o due gusti, o due profumi in quella parte che non si divide (*al-ǧuzʾ alladī lā yanqasimu*)".

214) Cap. 59 [I 292.17].

215) René Guénon, ne *Les principes du calcul infinitesimal*, Gallimard, 1946, precisava [pag.70]: "C'est donc, en somme, la continuité de l'étendue qui est le véritable fondement de toutes les autres continuités qui se remarquent dans la nature corporelle; et c'est d'ailleurs pourquoi, introduisant à cet égard une distinction essentielle que Leibnitz n'avait pas faite, nous avons précisé que ce n'est pas à la «matière» comme telle, mais bien à l'étendue, que doit être attribuée en réalité la propriété de «divisibilité indéfinie». Nous n'avons pas à examiner ici la question des autres formes possibles de la continuité, indépendantes de sa forme spatiale […] Nous devons cependant y joindre la continuité du temps, car, contrairement à l'étrange opinion de Descartes à ce sujet, le temps est bien réellement continu en lui-même, et non pas seulement dans la représentation spatiale par le mouvement qui sert a sa mesure. […] On pourrait d'ailleurs, pour la composition du continu temporel, répéter tout ce que nous avons dit pour celle du continu spatial, et, en vertu de cette sorte de symétrie qui existe sous certains rapports, comme nous l'avons expliqué ailleurs, entre l'espace et le temps, on aboutirait à des conclusions strictement analogues: les instants, conçus comme indivisibles, ne sont pas plus des parties de la durée que les points ne sont des parties de l'étendue, ainsi que le reconnaît également Leibnitz, et c'était d'ailleurs là encore une thèse tout à fait courante chez les scolastiques; en somme, c'est un caractère général de tout continu que sa nature ne comporte pas l'existence de «derniers éléments»".

è prodotto dalla nostra mente e che la realtà della condizione temporale si riconduce al punto di vista della successione ([216]), allora non è la somma degli istanti che fa il tempo ma il continuo fluire di quell'istante particolare che è il presente a fare il tempo ([217]), come diceva San Tommaso d'Aquino: "*nunc fluens facit tempus*".

Il termine arabo che corrisponde ad "istante" è *ān,* ma tale significato è il risultato di una astrazione dal suo senso originale, che è quello con cui ricorre nel Corano ([218]), e cioè "adesso (*al-ān*)", l'istante presente, che è l'unico ad essere esistente ([219]).

Se dunque l'istante intemporale è il "giorno dell'opera", in cosa consiste questa opera? Ibn ʿArabī spiega più volte che l'opera corrisponde agli stati (*aḥwāl,* plurale di *ḥāl*) delle creature ([220]), stati che Egli stesso crea ogni "giorno" conformemente alle predisposizioni delle creature ([221]); per Ibn ʿArabī la creazione non è un Atto che ha avuto luogo una volta per tutte in un lontano passato, ma è un Atto che ha luogo "adesso", in modo continuo, ininterrotto e "nuovo (*ǧadīd*)" ([222]), poiché non vi può essere

216) Cfr. la fine del testo di René Guénon riportato nella nota 12.

217) Nel Cap. 559 [IV 372.15] Ibn ʿArabī afferma esplicitamente che l'istante presente (*ān*) è la realtà essenziale del tempo.

218) Cor. II-71 e 187, IV-18, VIII-66, X-51 e 91, XII-51 e LXXII-9.

219) Nel Cap. 69 [I 435.19] Ibn ʿArabī precisa: "Il conoscitore osserva e trova che ciò che riunisce il passato ed il futuro è la non-esistenza, poiché l'esistenza non si applica correttamente se non allo stato presente. L'esistenza non appartiene che ad Allah e quindi l'esistenza dello stato presente è una esistenza essenziale, in cui non è possibile la non-esistenza; esso [il presente] possiede la continuità (*dawām*) ed è così che la gente di lingua araba lo descrive: nella classificazione dei verbi dicono che il participio attivo si chiama continuo (*dā'im*). Esso si trova tra i due estremi della non-esistenza in cui non è assolutamente possibile l'esistenza, cioè il passato ed il futuro".

220) Cap. 192 [II 384.33] "Queste opere sono gli stati delle creature, essendo queste i ricettacoli delle Sue opere; ed in queste creature Egli crea sempre queste opere"; Cap. 366 [III 337.12] "Allah ci ha notificato, riguardo a Se stesso, che "ogni giorno Egli è all'opera" (Cor.LV-29) e quell'opera è lo stato in cui si trova il Mondo in quel giorno"; Cap. 558 [IV 267.13] "Il Mondo non cessa mai di viaggiare ed Allah è sempre il suo Compagno: esso per se stesso viaggia da stato a stato e da stazione a stazione ed il Vero in ciò è suo Compagno. Al Vero spettano le opere, come ha detto, sia Egli esaltato: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29), ed anche il Vero [viaggia] per lui da opera ad opera, e le opere del Vero sono gli stati dei viaggiatori. Egli li rinnova per loro in ogni giorno - singolo tempo - e non è possibile per il Mondo restare in un unico stato ed in un'unica opera, poiché si tratta di accidenti e gli accidenti non restano mai per due tempi"; Cap. 560 [IV 480.31] "Invero le opere (*šu'ūn*) appartengono ad Allah, come gli stati (*aḥwāl*) alle creature, anzi esse sono identiche agli stati in cui si trovano le creature".

221) Nel Cap. 238 [II 539.2] Ibn ʿArabī precisa: "Il fondamento divino del momento (*waqt*) consiste nell'essersi Egli, sia Egli esaltato, qualificato all'opera ogni giorno. Il momento è ciò che Egli è alla radice (*asl*), ma la sua esistenza si manifesta nel ramo (*farʿ*) che è l'essere contingente, e quindi le opera del Vero si manifestano nelle entità delle possibilità. In realtà, il momento è ciò che tu sei, e ciò che tu sei è identico alla tua predisposizione (*istiʿdād*): quindi, dell'opera del Vero, in cui Egli è occupato, non si manifesta in te se non quello che la tua predisposizione richiede". Il termine *waqt* indica propriamente il tempo assegnato per l'esecuzione di un certo atto, come ad esempio la *ṣalāt*, tempo che non si riduce ad un singolo momento, ma nel linguaggio tecnico del Taṣawwuf esso è invece impiegato come sinonimo di istante.

222) L'espressione "nuova creazione (*ḫalq ǧadīd*)" ricorre numerose volte nel Corano: XIII-5, XIV-19, XVII-49 e 98, XXXII-10, XXXIV-7, XXXV-16 e L-15. In decine di punti delle *Futūḥāt* Ibn ʿArabī precisa che la creazione, così come la teofania [*taǧallī*, che si può tradurre anche come "manifestazione del Sé"], è continua

"ripetizione (*takrār*)" nella manifestazione ([223]).

Il termine "stato", usato correntemente per tradurre l'arabo *ḥāl*, comporta un significato di "staticità" che è però esattamente all'opposto del significato del termine arabo, che implica il senso di cambiamento, transitorietà. *Ḥāl,* quando è contrapposto a *mustaqbal*, futuro, ed a *māḍī*, passato, ha anche il significato di presente, cioè lo "stato" in cui ci si trova, ma si tratta del *nunc fluens*, non del *nunc stans,* cioè del nostro presente, non dell'eterno presente.

Queste concezioni sono state magistralmente sintetizzate da René Guénon nella sua recensione del libro *Time and eternity* di Ananda K. Coomaraswamy ([224]): "Il tempo, che comprende il passato ed il futuro, è nel suo insieme assolutamente continuo, e non può essere diviso in parti se non logicamente e non realmente; per questa continuità, che costituisce la durata, esso contrasta con l'eternità, che al contrario è l'"istante" intemporale e senza durata, il vero presente di cui non è possibile alcuna esperienza temporale. L'eternità si riflette o si esprime nell'"adesso" che, in ogni tempo, separa ed insieme unisce il passato ed il futuro; inoltre, questo "adesso", in quanto è realmente senza durata e, di conseguenza, invariabile ed immutabile malgrado l'illusione del "movimento" dovuta ad una coscienza sottomessa alle condizioni di tempo e spazio, non è veramente distinto dall'eternità stessa, alla quale l'insieme del tempo è sempre presente nella totalità della sua estensione. L'indipendenza essenziale ed assoluta dell'eternità nei riguardi del tempo e di ogni durata, che la maggior parte dei moderni sembra avere tanta difficoltà a concepire, risolve immediatamente tutte le difficoltà sollevate a proposito della Provvidenza e della onniscienza divina: queste non si riferiscono al passato ed al futuro in quanto tali, poiché questo non è che il punto di vista contingente e relativo dell'essere condizionato dal tempo, bensì a una simultaneità totale, senza divisione né successione di alcun genere. A questo riguardo si può paragonare il rapporto dell'eternità con il tempo a quello del centro con la circonferenza: tutti i punti della circonferenza e tutti i raggi sono sempre visibili

e non si ripete mai; in questo senso non è corretto, come viene spiegato nel Cap. 334 [III 127.17], parlare di "rinnovamento della creazione", perché questa espressione implicherebbe una ripetizione, mentre la creazione è "nuova" in ogni attimo (*nafas*).

223) Nelle *Futūḥāt* Ibn ʿArabī afferma spesso che non c'è ripetizione nell'esistenza o nel Mondo [capitoli: 7 (I 126.20), 48 (I 266.9), 68 (I 342.19), 69 (I 479.13), 72 (I 721.22 e 735.15), 102 (II 185.27), 177 (II 302.19), 178 (II 392.13), 198 (II 471.32), 212 (II 500.1), 292 (II 657.14), 340 (III 159.4), 360 (III 288.16), 381 (III 510.28), 558 (IV 280.12) e 559 (IV 369.14)]. Analogamente, ne *L'erreur spirite*, pag. 213-214, René Guénon precisa: "Or, supposer une répétition au sein de la Possibilité universelle, comme on le fait en admettant qu'il y ait deux possibilités particulières identiques, c'est lui supposer une limitation, car l'infinité exclut toute répétition: il n'y a qu'à l'intérieur d'un ensemble fini qu'on puisse revenir deux fois à un même élément, et encore cet élément ne serait-il rigoureusement le même qu'à la condition que cet ensemble forme un système clos, condition qui n'est jamais réalisée effectivement. Dès lors que l'Univers est vraiment un tout, ou plutôt le Tout absolu, il ne peut y avoir nulle part aucun cycle fermé: deux possibilités identiques ne seraient qu'une seule et même possibilité; pour qu'elles soient véritablement deux, il faut qu'elles diffèrent par une condition au moins, et alors elles ne sont pas identiques. Rien ne peut jamais revenir au même point, et cela même dans un ensemble qui est seulement indéfini (et non plus infini), comme le monde corporel: pendant qu'on trace un cercle, un déplacement s'effectue, et ainsi le cercle ne se ferme que d'une façon tout illusoire".

224) *Etudes sur l'Hindouisme*, Editions Traditionnelles, 1966, pag. 209-210 [la traduzione è mia].

simultaneamente dal centro, senza che questa visione interferisca in alcun modo con i movimenti che hanno luogo sulla circonferenza o lungo i raggi, e che qui rappresenteranno rispettivamente la determinazione (concatenamento degli eventi nel percorso ordinato della circonferenza) e la libera volontà (movimento centripeto o centrifugo) con in quali non potrebbe di conseguenza esservi alcun conflitto. Un'altra conseguenza è quella che concerne la creazione: Dio, per il fatto stesso che non è nel tempo, crea il mondo "adesso" così come lo ha creato o lo creerà; l'atto creatore è realmente intemporale, e siamo solo noi che lo situiamo ad una epoca che riferiamo al passato, o che ci immaginiamo illusoriamente sotto l'aspetto di una successione di eventi ciò che è essenzialmente simultaneo nella realtà principiale. Nel tempo tutte le cose si spostano incessantemente, appaiono, cambiano e scompaiono; nell'eternità, al contrario, tutte le cose restano in uno stato di costante immutabilità; la differenza tra i due è propriamente quella del "divenire" e dell'"essere". Il tempo stesso sarebbe d'altronde inconcepibile senza questo "istante" intemporale che è l'eternità, così come lo spazio sarebbe inconcepibile senza il punto "non-dimensionale"; ed è evidente che quello dei due termini che dà all'altro tutto il suo significato è anche il più reale nel vero senso della parola".

Il capitolo 59, sulla conoscenza del tempo esistente e del tempo misurato

[I 291.1]

Il tempo (zamān)*, se accerti ciò che ne risulta,*
è verificabile (muḥaqqaq) *ed esso è noto per mezzo delle illusioni* (awhām).
Come per la Natura, il suo potere (quwwa) *sta nel produrre effetti* (ta'ṯīr)*,*
[anche se] l'entità di entrambe è non-esistente.
Per mezzo di esso sono determinate le cose, ma esso non ha
un'entità in base alla quale esercitare un controllo (taḥkīm).
La ragione è incapace di cogliere la sua forma:
per questo diciamo che il tempo (dahr) *è immaginario.*
Se non fosse per l'affermazione di trascendenza, Dio non avrebbe denominato così
la Sua esistenza ([225])*: a Lui spetta dunque, nel cuore, una magnificazione* ([226]).
La radice del tempo, se sei equo nel giudicare, deriva da un'assenza di inizio (azal)*,*
e quindi il suo regime è senza inizio, ed esso è giudicato
simile al vuoto (ḫalā')*: un'estensione* (imtidād) *che non ha limite*
in qualcosa che non ha corpo, ma a cui la immaginazione attribuisce un corpo.

* * * * *

Sappi innanzitutto che Allah, sia Egli esaltato, è il Primo (*awwal*), prima del quale non c'è cosa che abbia primità (*awwaliyya)* ([227]), né c'è qualcosa che sussista per Lui o non sussista per Lui che abbia primità insieme a Lui.

Egli è l'Unico, sia Egli glorificato, nella Sua primità e non c'è cosa la cui esistenza sia necessaria per se stessa se non Lui, e per la Sua Essenza Egli è l'Indipendente (*ganī*) dai Mondi in modo assoluto. Egli, sia Egli esaltato, ha detto: "Allah è Indipendente dai Mondi" (Cor. III-97), per l'indicazione razionale e tradizionale.

Per quanto riguarda l'esistenza del Mondo delle due l'una: o la sua esistenza viene da Allah per Lui stesso, sia Egli glorificato, o da una realtà (*amr*) aggiuntiva che non è Lui stesso, poiché se fosse Lui

225) Riferimento allo *ḥadīṯ:* "Non parlate male del Tempo (*dahr*) poiché Allah è il Tempo!", riportato da al-Buḫārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, LVI-3, e da Ibn Ḥanbal, II-259, 272, 275, 318 e 934. Secondo un'altra versione: "Il figlio di Adamo Mi fa torto parlando male del Tempo, poiché Io sono il Tempo".

226) Questa affermazione si contrappone al "Non parlate male del Tempo" dello *ḥadīṯ* riportato nella nota precedente.

227) In questo caso *awwaliyya* non può significare inizialità.

stesso non sarebbe aggiuntiva, ed inoltre se fosse Lui stesso Egli sarebbe composto in Se stesso e la primità spetterebbe a quella realtà aggiuntiva, ma abbiamo già stabilito che non c'è primità per una cosa con Lui, né prima di Lui.

Se dunque quella realtà aggiuntiva non è Lui stesso, allora o è esistenza o non è esistenza. È impossibile che sia non esistenza (*lā wuǧūd*), poiché ciò che non è esistenza non è ammissibile che abbia l'effetto di dare esistenza a ciò che è qualificato come non esistenza, cioè il Mondo. Nessuno dei due è più adatto dell'altro nell'effettuare l'esistenziazione, poiché entrambi sono non esistenza, e la non esistenza non ha effetto, in quanto è non-esistenza (*'adam*). È impossibile che sia esistenza, poiché in questo caso delle due l'una: o la sua esistenza è per se stessa o non lo è. È impossibile che la sua esistenza sia per lui stesso, poiché è stata provata l'impossibilità che nell'esistenza vi siano due la cui esistenza sia necessaria per loro stessi. Non rimane quindi altro che la sua [del Mondo] esistenza sia per altro che lui, e non c'è altro significato della possibilità (*imkān*) del Mondo se non quello che la sua esistenza è per altro che lui, ed esso [cioè lui] è il Mondo o parte di esso.

E se l'esistenza del Mondo dipendesse da Allah per una certa relazione (*nisba)*, senza la quale il Mondo non esisterebbe, si chiami quella relazione Volontà, o Volere, o Scienza o ciò che vuoi di quello che l'esistenza del possibile richiede, allora senza dubbio il Vero, sia Egli esaltato, non farebbe nulla se non con quella relazione, e non c'è altro senso alla dipendenza (*iftiqār*) se non questo. Ma ciò è impossibile per Allah, poiché Allah possiede l'Indipendenza in modo assoluto, ed Egli, come ha detto: "è Indipendente dai Mondi".

E se si afferma che ciò che si intende con la relazione è la Sua stessa Essenza, rispondiamo che la cosa non può dipendere da se stessa ed Egli è Indipendente per Se stesso e quindi la stessa cosa sarebbe dipendente e indipendente, il tutto per se stessa, il che è assurdo. Così abbiamo escluso la realtà aggiuntiva. Ciò implica che l'esistenza del Mondo, in quanto esistente per altro che lui, è legata a Colui la cui esistenza è necessaria per Lui stesso, e che l'entità del possibile è la sede dell'influenza di Colui la cui esistenza è necessaria per Lui stesso per mezzo del far esistere, e [la faccenda] non può essere concepita in altro modo.

Il Suo Volere, la Sua Volontà, la Sua Scienza ed il Suo Potere sono la Sua Essenza, Allah sia grandemente esaltato dall'essere molteplice in Se stesso. A Lui spetta l'Unicità assoluta, ed Egli è l'Unico, l'"Uno. Allah è Colui che è sufficiente a Se stesso (*samad*). Egli non genera" (Cor. CXII-1 e 3), nel qual caso sarebbe una premessa (*muqaddima)*, "e non è generato" (Cor. CXII-3), nel qual caso sarebbe un risultato, "e non c'è nulla pari a Lui" (Cor. CXII-4), nel qual caso l'esistenza del Mondo sarebbe un risultato di due premesse, il Vero ed il pari, sia esaltato Allah [al di sopra di ciò].

In questo modo Egli, sia Egli glorificato, ha descritto Se stesso nel Suo Libro quando il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, venne interrogato riguardo all'attributo (*ṣifa)* del

suo Signore ([228]), e fu rivelata la Sūra *al-iḫlāṣ* [CXII] che sbarazzò Allah dalla condivisione (*ištirāk*) con altro che Lui, sia Egli esaltato, mediante questi santi attributi estrinseci ed intrinseci. Non c'è cosa che Egli abbia negato in questa Sūra, né che abbia affermato, se non che quella negazione o affermazione è un discorso riguardo ad Allah per certa gente.

Dopo averti spiegato ciò che è necessario che sia Colui da cui noi dipendiamo, cioè Allah, sia Egli glorificato, spiegheremo ciò con cui abbiamo intestato il capitolo.

Sappi che la relazione dell'eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi. La relazione dell'eternità è un attributo estrinseco negativo, privo di entità. Non c'è esistenza che derivi da questa realtà essenziale (*ḥaqīqa)* e quindi per il possibile il tempo è una relazione che viene immaginata esistente ma che non è esistente, poiché per ogni cosa che tu supponi (*tafriḍu*) ([229]) vale la domanda "quando?" e "quando?" è una domanda relativa al tempo. È quindi necessario che il tempo sia una realtà immaginata, non un'esistenza e per questo il Vero lo ha applicato a Se stesso nel Suo detto: "Ed Allah era Sapiente di ogni cosa" (Cor. XXXIII-40) e "L'Ordine (*amr*) spetta ad Allah prima e dopo" (Cor. XXX-4); e nella Sunna vi è la conferma della domanda di chi chiede: "Dov'era il nostro Signore prima di creare le Sue creature?" ([230]). Se il tempo fosse una realtà esistente in se stessa non sarebbe possibile affermare la trascendenza del Vero dall'essere vincolato (*taqyīd*), poiché il regime del tempo Lo vincolerebbe. Abbiamo quindi appreso che dietro a queste espressioni [era, prima e dopo] non c'è una realtà esistente

Diciamo poi che riguardo al termine "tempo" vi è divergenza tra gli uomini quanto al suo concetto ed al suo significato. I sapienti [cioè i filosofi] lo usano per cose diverse e la maggior parte di loro lo intende come una durata (*mudda)* immaginaria percorsa dai movimenti delle Sfere. I teologi (*mutakallimūn*) lo usano per indicare un'altra cosa, cioè la concatenazione (*muqārana)* ([231]) di un evento con un altro evento, riguardo al quale si chiede "quando?".

228) Secondo uno *ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XLIV ad Sūra CXII-1 e 2, e da Ibn Ḥanbal, V-134, venne chiesto al Profeta, su di lui la Pace: "Dicci la genealogia del tuo Signore (*ansib la-nā rabba-ka*)". I commentatori divergono sul fatto che la domanda venne posta da associatori, cristiani o ebrei; per Ibn ʿArabī si trattava di un gruppo di ebrei [Cap. 558 (IV 250.20 e 332.5)]

229) Il verbo "*faraḍa*" significa originariamente fare delle tacche o delle incisioni [nel legno], cioè suddividere artificialmente mediante dei segni ciò che in se stesso è indiviso. Oltre a questo significato di "segnare", il verbo "*faraḍa*" ha anche quello di "assegnare" qualcosa a qualcuno, di "rendere obbligatorio" una certa azione e di "assegnare" un tempo particolare per compiere una certa azione. In questo testo ho adottato la traduzione "supporre", cioè "assegnare come possibile", in quanto si parla di possibile e si vuole mostrare che il tempo si applica anche a ciò che è immaginario, cioè non-esistente se non nella mente umana.

230) *Ḥadīṯ* riportato da at-Tirmiḏī, XLIV ad Sūra XI-1, e da Ibn Ḥanbal, IV-11 e 12. Ad Abū Razīn, che fece la domanda, venne risposto: "Era in una nube (*ʿamā'*), sotto la quale non c'era aria e sopra la quale non c'era aria, ed Egli creò il Suo Trono sull'acqua". Ibn ʿArabī riporta questo *ḥadīṯ* nei capitoli 13 [I 148.17], 34 [I 215.33], 73, questione XXXI [II 63.1], 78 [II 150.19], 177 [II 310.3], 198 [II 391.27], 381 [III 506.5] e 559 [IV 402.27].

231) Cfr. la nota 78.

Anche gli arabi lo usano e intendono con esso la notte ed il dì (*nahār*) ed è di ciò che ci occuperemo in questo capitolo. La notte ed il dì dividono il giorno (*yawm*): dal sorgere **[292]** del Sole al suo tramonto si chiama dì, e dal tramonto del Sole al suo sorgere si chiama notte, e questa entità suddivisa si chiama giorno. Questo giorno manifesta l'esistenza del movimento più grande e nell'esistenza individuale [o: entificata (*ʿaynī*] non c'è che l'esistenza di ciò che si muove (*mutaḥarrik*), niente altro, ma ciò non è il tempo. Quello che risulta da ciò riconduce al fatto che il tempo è una realtà immaginaria, che non ha realtà essenziale.

Stabilito questo, il giorno intelligibile e misurato (*muqaddar*) viene indicato come il tempo esistente e per mezzo di esso si manifestano le settimane, i mesi, gli anni, e si chiamano giorni e sono misurati da questo giorno comune più piccolo che è suddiviso dalla notte e dal dì. Il tempo misurato è ciò che eccede questo giorno più piccolo con il quale si misurano gli altri giorni più grandi. È detto: "In un giorno la cui misura era di mille anni di quelli che voi computate" (Cor. XXXII-5) ed ha detto: "In un giorno la cui misura è di 50000 anni" (Cor. LXX-4).

Ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto riguardo ai giorni del Dağğāl: "Un giorno come un anno, un giorno come un mese, un giorno come una settimana, e gli altri suoi giorni saranno come i vostri giorni" ([232]) - ciò accadrà forse per l'intensità del terrore (*hawl*) – ed egli dissipò l'incertezza (*iškāl*) esteriore, completando la novella riguardo alla domanda di ʿA'iša: "Come si farà per la *ṣalāt* in quel giorno?", rispondendo: "Si misurerà [il tempo] per essa!". Se non fosse che la faccenda riguardante i moti delle sfere resta inalterata e non è turbata, non sarebbe possibile determinare quello con le ore che vengono stabilite dalla gente di questa scienza [gli astronomi], e per mezzo delle quali essi sanno i momenti [delle *ṣalāt*] nei giorni delle nubi, poiché non c'è visibilità del sole.

All'inizio della sortita del Dağğāl si moltiplicheranno le nubi e si susseguiranno talmente che alla vista dell'occhio la notte ed il dì saranno indistinguibili: ciò fa parte delle strane forme che avranno luogo alla fine dei tempi, e quelle nubi ammucchiate si frapporranno tra noi ed il Cielo, ma i moti [celesti] resteranno inalterati. Quindi i moti si manifesteranno negli strumenti che usano la gente del mestiere di coloro che conoscono la posizione ed il corso delle stelle, e grazie ad essi questi misureranno senza dubbio la notte ed il dì e le ore delle *ṣalāt*.

Se quel giorno, che è come un anno, fosse un giorno solo, non saremmo tenuti a misurare per le *ṣalāt*, ed aspetteremmo il declinare del sole [al meridiano] e finché non declina non faremmo la *ṣalāt* del *ẓuhr* prescritta; e se continuasse a non declinare per 20000 anni, Allah non ci imporrebbe altro che quello. E poiché il Legislatore ha confermato l'atto di adorazione [fatto] in base alla misurazione, noi sappiamo che nel loro ambito i moti delle Sfere non sono turbati nel loro ordinamento.

232) *Ḥadīṯ* riportato da Muslim, LII-110, Abu Dāwūd, XXXVI-14, at-Tirmiḏī, XXXI-59, Ibn Māğa, XXXVI-33 e da Ibn Ḥanbal, IV-181.

Ti abbiamo fatto sapere che cosa è il tempo e qual è il senso della relazione dell'esistenza con esso e della relazione della misura. I giorni sono tanti, grandi e piccoli, ed il più piccolo di essi è il tempo singolare (*az-zaman al-fard*) riguardo al quale è stato detto: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29), chiamando il tempo singolare giorno, in quanto in esso avviene l'opera, ed esso è il più piccolo dei tempi ed il più minuto; al più grande di essi non c'è limite a cui si arresti, e tra i due vi sono giorni intermedi. Il primo di essi è il giorno comunemente noto, che è suddiviso in ore, e le ore sono suddivise in gradi (*darǧ*) [di 4 minuti], ed i gradi sono suddivisi in minuti (*daqā'iq*), e così via all'indefinito, secondo alcuni uomini. Essi suddividono i minuti in secondi, e quando subentra la proprietà del numero, il loro regime è il numero ed il numero non giunge alla fine, e quindi la suddivisione riguardo a quello è indefinita.

Altri sostengono che si arrivi ad un termine ultimo in quello, in considerazione della cosa numerata, ed essi sono coloro che affermano che il tempo ha una entità esistente, e tutto ciò che entra nell'esistenza è finito (*mutanāh*) senza dubbio ([233]). L'oppositore dice che la cosa numerata, per il fatto di essere numerata, non entra nell'esistenza e non è qualificata dall'essere finita, in quanto il numero non è qualificato dall'essere finito, e di questo argomento si avvale chi nega la sostanza indivisibile [cioè l'atomo] ([234]). Il corpo può essere suddiviso all'indefinito nella ragione e questa questione è causa di divergenza tra gli speculativi, questione che sorge per mancanza di equità e di ricerca del significato delle parole ([235]).

È stato tramandato in una notificazione autentica che tra i Nomi di Allah vi è il Tempo (*dahr*), ed il concetto di Tempo è noto e lo menzioneremo in questo libro, se Allah vuole. "Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero" (Cor. XXXIII-4)

233) Questa frase ricorre una decina di volte nelle *Futūḥāt*: capitoli 178 [II 353.29], 198 [II 399.35], 250 [II 551.27], 251 [II 552.19], 337 [III 143.7], 369 [III 361.13 e 363.22] 375 [III 472.24] e 404 [IV 6.15], ove è precisato che "Il Vero è identico alla Sua Esistenza. Non si può dire di Lui che entri nell'Esistenza poiché allora sarebbe finito, in quanto tutto ciò che entra nell'esistenza è finito. Il Produttore è l'Esistenza stessa, Egli non entra nell'Esistenza: l'Esistenza è la Sua quiddità (*māhiyya)*. D'altra parte, tutto ciò che è altro che il Vero, o entra nell'Esistenza ed è finito per questo stesso fatto, oppure non vi entra e non può essere descritto come finito. Realizza ciò, poiché non lo troverai menzionato altrove".

234) La stessa frase ricorre nel Cap. 198 [II 400.1]. All'epoca di Ibn ʿArabī, i teologi (*mutakallimūn*) sia Mu'taziliti che Aš'ariti sostenevano l'esistenza di parti indivisibili nei corpi e nel tempo, mentre i filosofi negavano la loro esistenza. Su questo argomento si può consultare il libro di Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, The Magnes Press, 1997, e lo studio di Eşref Altaş, "An Analysis and Editio Princeps of Faḫr al-Dīn al-Rāzī's Risālah: Al-Jawhar al-Fard", pubblicato nella rivista *Nazariyat, Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 3/2015, pag. 77-178.

235) Su questa divergenza Ibn ʿArabī non prende una posizione esplicita, ma si limita ad affermare, nel Cap. 70 [I 592.21]: "Chi conosce questa questione sa se è corretto parlare dell'atomo (*al-ǧawhar al-fard*), che è la parte che non ammette la divisione (*al-ǧuz' allaḏī lā yaqbil al-qisma)* o no", e nel Cap. 280 [II 613.29]: "Questa questione è simile alla questione della suddivisione indefinita del corpo, in modo razionale, non sensibile, secondo i saggi, per la dichiarazione di falsità dell'affermazione della sostanza indivisibile (*al-ǧawhar al-fard*) [atomo] con cui termina la divisione dei corpi nella dottrina dei teologi. Da questa dimora iniziatica conoscerai quale di questi due gruppi è nel vero".

Il capitolo 390 sulla conoscenza della dimora condivisa (*munāzala*):

Il tempo della cosa è la sua esistenza * Se non ci fossi io non ci sarebbe tempo per me * Se non ci fossi Tu non ci sarebbe tempo per Te * Tu sei il mio tempo ed io sono il Tuo tempo.

[III 546.18] *Se dicessimo che l'attributo* (naʿt) *è un'entità,*
allora dov'è l'uno che è qualificato da esso?
La vera allocuzione (ḫiṭāb) *è stata rivolta a noi*
e noi l'abbiamo appresa dai numerosi inviati (arsāl) *da Lui,*
poiché Allah non ha soci,
né simili, e non c'è entità (kunh) *che Lo manifesti.*
*Se attualizzi il segreto dell'essere (*kawn*) in Lui,*
allora sii da Lui secondo scienza e preservaLo.
Ogni volta che dici: io non ci sono senza Lui,
allora l'opposto del detto e della designazione è: Chi è Lui?
Se realizzassi le mie parole, compagno mio,
sapresti e non diresti: Chi sei Tu, Chi è Lui?

* * * * *

Allah, sia Egli esaltato, ha riferito l'episodio di coloro che dicono: "Non ci fa perire che il Tempo (*dahr*)!" (Cor. XLV-23), ed essi dicono il vero, poiché è stato affermato dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che Allah è il Tempo ([236]) e quindi ciò che li fa perire non è che Allah, come in realtà è.

Sappi che il tempo (*zamān*) è una relazione che non ha alcuna esistenza propria. Gli uomini invero si sono dilungati a parlare sulla sua natura profonda e dal contenuto dei loro discorsi risulta ciò che abbiamo ora detto, cioè che il tempo è una relazione, che nasce con la nascita della domanda "quando (*matā*)?". Con il nascere della domanda nascono per esso dei nomi, come "*ḥīn*", "*iḏ*" e "*iḏā*"; le particelle condizionali sono tutte nomi del tempo, ma ciò che viene denominato è una realtà non esistente, come il termine "non-esistenza" (*ʿadam*), che è un nome la cui cosa nominata non ha entità, malgrado se ne comprenda la proprietà.

Faremo un esempio per far comprendere ciò che abbiamo detto. Uno dice: "Quando è venuto Zayd?", risposta: "quando (*ḥīna*) è sorto il Sole!", per esempio. E quando è sorto il Sole si dice: "E

236) *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, LVI-3, e da Ibn Ḥanbal, II-259, 272, 275, 318 e 934.

quando sorge il Sole dal suo tramonto?", risposta: "Quando (*iḏā*) lo permette Allah", "Quando (*ḥīna*) lo permette Allah", e "Ogni volta che Allah glielo permette esso sorge" in risposta [alla domanda]: "Il Sole sorgerà dal tramonto e tornerà a splendere?" Questa ed altre sono la risposta alla domanda "Quando?" e da essa si comprende il tempo.

"Se viene Zayd ti onorerò", cioè "Quando verrà Zayd ti riverirò", cioè "Il tempo della venuta di Zayd è il tempo in cui devo farti onore, onore che mi sono imposto di fare alla venuta di Zayd". Per gli esseri che vengono ad esistere ex-novo questa cosa è tempo, per il Primordiale è eternità. Il concetto è quello di una cosa immaginaria, estesa, priva di estremi. Noi la giudichiamo passato per ciò che è trascorso in essa, futuro per ciò che è da venire in essa, e presente per ciò che c'è, ed esso è l'istante (*ān*).

L'istante, anche se è tempo, è un limite (*ḥadd*) rispetto al passato ed al futuro del tempo, così come il punto che viene stabilito nella circonferenza del cerchio e che determina per essa l'inizio e la fine, a seconda di dove è posto [il punto] rispetto ad essa. L'assenza di inizio e l'assenza di fine sono la assenza dei due estremi del tempo ed esso quindi non ha inizio né fine, ma ha la continuità (*dawām*), che è il tempo del presente (*ḥāl*), ed il presente possiede la continuità. Il Mondo non cessa mai di essere sotto il regime del tempo presente, ed il regime di Allah **[547]** riguardo al Mondo non cessa mai di essere sotto il regime del tempo, e ciò che è passato di esso e ciò che è futuro non cessa di essere sotto il regime del tempo presente. Non vedi che nel Discorso di Allah, per informarci di faccende che sono trascorse Egli si esprime al tempo passato, per faccende che sono a venire si esprime al tempo futuro, e per faccende esistenti si esprime con il presente? Il presente è "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29), il passato: "Ti ho già creato prima e non eri alcuna cosa" (Cor. XIX-9), ed il futuro: "Quando Noi la vogliamo le diciamo Sii" (Cor. XXVII-40) ([237]), "Stornerò dai Miei segni coloro che sono superbi" (Cor. VII-146), "Vi mostrerò i Miei segni, ma non mettetemi fretta" (Cor. XXI-37). Per tutto questo noi cerchiamo una entità esistente in cui avvenga e che sia un contenitore (*ẓarf*) ([238]) per tutto questo, ma non la troviamo, né razionalmente, né sensibilmente, bensì immaginando un contenitore, e quel contenitore è contenuto da un [altro] contenitore immaginario all'indefinito, e tutto ciò è frutto dell'immaginazione, e solo di essa. Se hai ben capito, ciò che è compreso dall'immaginazione, e che non è compreso dalla ragione né dai sensi, non esiste, e non c'è altro che la vera Esistenza su cui ci basiamo nella nostra esistenza.

Sotto questo rapporto Egli Si è denominato per noi come il Tempo (*dahr*), affinché il regime non spetti che a Lui e non a ciò che viene immaginato del regime del tempo, poiché non c'è Reggitore (*ḥākim*) se non Allah, ed è in Lui che si manifestano le entità delle cose per mezzo dei loro regimi. Egli è quindi l'esistenza continua (*al-wuǧūd ad-dā'im*), e le entità delle possibilità, con i loro regimi, si manifestano dietro il velo della Sua esistenza, per la sua sottilità (*laṭāfa)*. Noi vediamo le entità delle possibilità,

237) In arabo l'avverbio temporale *iḏā*, quando, è riferito solo al presente ed al futuro.

238) Il termine *zarf* significa letteralmente vaso, recipiente e, per estensione, circostanza. In grammatica *zarf al-makān* è il complemento di luogo e *zarf az-zamān* il complemento di tempo.

che sono le nostre entità, dietro il velo della Sua esistenza, ma non vediamo Lui, così come vediamo gli astri dietro il velo dei Cieli, ma non vediamo i Cieli. E anche se sappiamo che tra noi e gli astri ci sono i Cieli, [non li vediamo] in quanto per la sottilità non velano chi c'è dietro di essi. Ed "Allah è Sottile (*laṭīf*) con i Suoi servitori" (Cor. XLII-19). Da questa sottilità consegue anche il fatto che è Lui a conferire alle creature tutto quello che a loro accade, nonostante gli sguardi dei servitori non vedano che le cause seconde ed attribuiscano ad esse quanto capita loro. Il Vero Si manifesta dunque col Suo essere velato, ed Egli è l'Apparente che è velato *(al-ẓāhir al-maḥǧūb),* ed il Nascosto per il velo *(al-bāṭin li-l-ḥiǧāb),* non per te, ed è l'Apparente sia per te che per il velo. Sia Gloria a Colui che si vela nel Suo manifestarsi e Si manifesta nel Suo velo. Un occhio non vede altro che Lui, né i veli si alzeranno da Lui. Egli non cessa di essere Signore e noi non cessiamo di essere servitori nello stato della nostra non-esistenza e della nostra esistenza.

Ogniqualvolta che Egli ordina noi ascoltiamo ed obbediamo, sia nello stato della nostra non-esistenza che in quello della nostra esistenza, se Egli non Si rivolge a noi con l'Allocuzione (*fahwāniyya)* ([239]) dei simili. Se Egli Si rivolge a noi con l'Allocuzione dei simili, delle figure (*aškāl*) e delle lingue degli

239) Questo termine, probabilmente derivato dalla parola *fāh*, che vuol dire bocca, è ignorato dai dizionari della lingua araba e non si riscontra in opere antecedenti a quella di Ibn ʿArabī. Nel Cap. 73, questione CLIII [II 128.32], Ibn ʿArabī definisce la *fahwāniyya* come: "l'allocuzione del Vero faccia a faccia nel Mondo della similitudine (*ʿālam al-miṯāl*). Esso corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che l'*Iḥsān* consiste nell'adorare Allah come se lo vedessi". Altri punti delle *Futūḥāt* in cui è riportato questo termine sono i seguenti: Cap. 22 [I 173.25], ove è menzionata la dimora spirituale (*manzil*) dell'uguaglianza di livello nell'allocuzione (*al-istiwā' al-fahwānī*), e [I 176.12] ove è menzionata la dimora spirituale delle allocuzioni del Misericordioso nel Mondo della similitudine; Cap. 24 [I 185.20], ove sono menzionate 200 dimore nella Presenza della *fahwāniyya;* Cap. 33 [I 213.5]; Cap. 71 [I 609.29 e 610.3], ove Ibn ʿArabī precisa: "Il bacio viene dall'avvicinamento (*iqbāl*) e la ricezione (*qubūl*) dell'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya*) fa parte dalla Presenza della lingua, che è il supporto del Discorso. L'avvicinamento verso di Lui ha luogo anche per mezzo del Discorso che viene sentito, poiché avviene nella contemplazione della similitudine. Si può concepire che colui che vi si trova cerchi di avvicinarsi verso l'allocuzione faccia a faccia, ma quando Egli gli parla, non gli consente di contemplare. Questa è la stazione mosaica. Io l'ho gustata nella situazione (*mawḍiʿ*) in cui Mosè, su di lui la Pace, la gustò, sennonché io la gustai nell'umidità (*billa)* di un pugno di sabbia. Mosè, su di lui la Pace, la gustò in ciò di cui aveva bisogno (*fī hāǧati-hi*), poiché cercava del fuoco per i suoi; io mi rallegrai che fosse acqua […] Colui che è arrivato non cerca di ritornare dalla contemplazione al Discorso (*kalām*), abbandonando la contemplazione e procedendo verso l'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya)*, poiché essa è attuabile solo con il velo, avendo l'Altissimo detto: "Non è dato che Allah parli ad un uomo se non per rivelazione o dietro ad un velo" (Cor. XLII-51)"; Cap. 72 [I 725.35] ove è menzionata la Presenza della *fahwāniyya;* Cap. 273 [II 585.11] ove è menzionata la Presenza della allocuzione *fahwānī*; Cap. 384 [III 524.14] e Cap. 387 [III 537.22] ove sono menzionate le lingue (*alsina)* della *fahwāniyya*. Oltre che nelle *Futūḥāt* questo termine ricorre nel *Kītāb at-taǧalliyāt*, a pag. 114 della traduzione di Stephane Ruspoli intitolata *Le livre des théophanies d'Ibn ʿArabī*, Cerf, 2000; nel *Tarǧumān al-ašwāq* e nel suo commentario da parte dell'autore, entrambi tradotti da Maurice Gloton in *L'interprète des désirs*, Albin Michel, 1996, e soprattutto nel Libro della dimora iniziatica delle dimore allocutorie (*Kītāb manzil al-manāzil al-fahwāniyya)*, edito al Cairo da Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ nel 1995.

Il verbo arabo *fāha*, che significa profferire, pronunciare [un discorso], ha un'assonanza fonetica sia con il verbo greco *phêmi*, che significa parlare, dire, sia con il verbo latino *fari* [*for, faris, fatus sum*], che ha lo stesso significato e da cui derivano numerose espressioni italiane, come fato, cioè "ciò che è detto", favola, favella, infante, cioè "il bimbo che non parla ancora", ineffabile, nefando, ecc. Nel Dizionario del Tommaseo si trova un termine, favellatòria, che quanto a costruzione [aggettivo sostantivato] è l'equivalente dell'arabo *fahwāniyya.*

Inviati, chi di noi contempla ciò che c'è dietro il velo, che è il simile e l'Inviato, ascolta ed obbedisce subito; chi di noi vede solo il simile, ascolta necessariamente e non obbedisce, per l'invidia suscitata in lui dalla precedenza data ai suoi simili. Così si manifestarono chi obbedisce e chi disobbedisce, cioè disobbedisce al suo simile, in quanto il suo ordine non genera in lui l'obbedienza, non disobbedisce ad Allah. Per questo uno di loro ha detto che Allah Si è velato in questo mondo ai Suoi servitori, perché sapeva che avrebbe imposto loro delle regole, mediante l'ordine ed il divieto, ed aveva stabilito (*qaddara*) che essi avrebbero contrastato il Suo ordine e che l'avrebbero assecondato a seconda dei momenti: è quindi inevitabile che ci siano l'opposizione (*muḫālafa)* e l'adesione. Egli Si è rivolto a loro tramite le lingue degli Inviati, su di loro la Pace, ed ha velato Se stesso, sia Gloria a Lui, a loro nella forma dell'Inviato, in quanto ha detto: "Chi obbedisce all'Inviato invero obbedisce ad Allah" (Cor. IV-80) ed ha detto: "[…] dagli ospitalità affinché ascolti il discorso di Allah" (Cor. IX-6); se l'Inviato non fosse la Sua forma esteriore visibile non sarebbe valido questo detto.

Così ha luogo l'opposizione da parte dell'oppositore, per il destino prestabilito (*al-qadar as-sābiq*) e per il giudizio decretato, e non è dato che [il servitore] si opponga al Suo ordine se ha lo svelamento. Egli si è quindi nascosto per mezzo degli Inviati nel modo in cui Si nasconde per mezzo delle cause seconde (*asbāb*), e la disapprovazione (*ḏimm*) ricade sulle cause seconde, che sono lo scudo (*wiqāya)* del Misericordioso. Nessuno si oppone ad Allah [direttamente], sia Egli esaltato, e [nel contempo] non ci si oppone che ad Allah [indirettamente], sia Egli esaltato. Le cause seconde non cessano di essere viste da coloro che sono velati ed il Vero non cessa di essere contemplato dai conoscitori, malgrado la loro facoltà di intendere i veli nei confronti di chi è velato da essi: per questi il sottile diventa grossolano, per i conoscitori di Allah il grossolano diventa sottile.

> *L'intelligenza* (ʿaql) *sa ciò che la vista non vede,*
> *e l'occhio contempla ciò che i pensieri gettano via*

I conoscitori riuniscono l'intelligenza e la vista, ed essi hanno cuori con cui comprendono, occhi con cui vedono ed orecchie con cui sentono. Coloro che sono velati sono di due tipi: c'è chi ha un cuore con cui non comprende ed un occhio con cui non vede, e c'è chi ha un cuore con cui comprende ed un occhio con cui non vede. Questi sono i credenti, che sanno ma non vedono, mentre gli altri non sanno e non vedono; la Gente di Allah sa e vede, e per questo quando Egli Si rivolge a loro essi ascoltano ed obbediscono, e vedono loro stessi come un ricettacolo per quello che Allah crea in essi di ciò che è giudicato essere opposizione ed adesione. [Il conoscitore] è un obbediente preparato a ricevere ciò che viene prodotto in lui, come l'utero (*raḥim*) della donna, predisposto per ciò che viene generato in esso, non riluttante. Il servitore che è ha questa attitudine è un ramo (*šiǧna)* di Colui che gli ha dato l'esistenza ([240]), ed egli è misericordioso (*raḥmān*) nel mondo e clemente (*raḥīm*) con i credenti.

240) "Il vincolo di sangue è un ramo del Misericordioso, chi lo tiene unito (*waṣala*), Allah lo tiene unito – cioè con Colui di cui essa è un ramo – e chi lo rompe, Allah rompe con lui". *Ḥadīṯ* riportato da al-Buḫārī, LXXVIII-13, at-Tirmiḏī, XXV-16, e da Ibn Ḥanbal, I-190, 321, II-160, 295, 383, 406 e 455. L'espressione "vincolo di sangue" traduce l'arabo *ṣilat ar-raḥim* o *qarāba ar-raḥim* ove *raḥim*, che significa utero, matrice, parentela, ha la

Il tempo del signore è il vassallo ed il tempo del vassallo è il signore, poiché il regime che viene attribuito a ciascuno di essi non sussiste se non per l'altro. E per il fatto che a ciascuno si applica il detto: "Non c'è cosa simile a Lui" (Cor. XLII-11) nessuno dei due è tempo per l'altro, per la soppressione delle relazioni. Questo solo nel caso in cui si consideri l'entità di ciascuno, non il suo regime; se invece sposti la tua attenzione al regime – che è subordinato al Mondo per sé (*mawqūf ʿalā l-ʿālam bi-hi*), ed al Vero per il Mondo – è corretto dire che il regime di ciascuno è tempo per l'altro, come le due cose correlate tra loro. [Alla domanda:] "Quando è valida la paternità di Zayd nei confronti di ʿAmrū?" si risponde: "Quando è valida la figliolanza di ʿAmrū nei confronti di Zayd". Il tempo della paternità di Zayd è la figliolanza di ʿAmrū ed il tempo della figliolanza di ʿAmrū è la paternità di Zayd, quindi il tempo del padre è il figlio ed il tempo del figlio è il padre. **[548]** Lo stesso vale per il Regno (*mulk*) ed il Re (*malik*), per il possedimento (*milk*) ed il possessore (*mālik*), per il potente (*qādir*) e ciò che è potuto (*maqdūr*), per colui che vuole (*murīd*) e ciò che è voluto (*murād*), per il sapiente e ciò che è saputo. Sennonché talvolta il sapiente ed il saputo sono un'unica entità, in quanto può succedere che il sapiente conosca se stesso e quindi egli è il saputo a se stesso ed è il sapiente di se stesso, e perciò è il sapiente saputo, diversamente da colui che vuole e ciò che è voluto. Ciò che è voluto non può che essere non-esistente e colui che vuole non può che essere esistente, e così per il potente e ciò che è potuto; quest'ultimo non può che essere non-esistente, e dopo che è stato esistenziato non ha annientatore (*muʿdim*) dopo la sua esistenza se non se stesso ([241]) o la sottrazione della condizione (*šarṭ*) della sua permanenza, cioè la permanenza dell'esistenza su di lui. Diversamente non può essere. Il Suo detto: "Se Egli vuole vi fa andar via" (Cor. IV-133, VI-133, XIV-19 e XXXV-16) significa togliere la condizione che rende valida la permanenza dell'esistenza su di voi; quindi vi annienterete, poiché Egli, sia glorificato, non le ha dato l'esistenza, avendo Egli la facoltà di scegliere tra il dare l'esistenza ad ogni possibile o lasciarlo nel suo stato, in cui è qualificato dalla non-esistenza ([242]).

stessa radice di *raḥma*, misericordia.

241) Il possibile non cessa mai di sussistere nel suo stato di non-esistenza, essendo solo il supporto dell'esistenza di Allah. Nel Cap. 72 [I 729.8] Ibn ʿArabī precisa: "Il Vero, sia Gloria a Lui, è Colui che rimuove le cose, non Colui che le annienta, poiché Egli è Agente e l'Agente è Colui che fa una cosa: la non-cosa non è oggetto dell'atto. Ed anche se Egli rimuove [o fa andar via] le cose da una sede, esse hanno esistenza in un'altra sede […] La morte è rimozione, non annientamento, poiché è un trasferimento da questo mondo all'aldilà, il cui inizio è il *barzaḫ* […] Non è possibile l'annientamento per questo essere, poiché Colui che è qualificato dall'esistenza è il Vero, che Si manifesta nelle entità dei supporti di manifestazione, e la non-esistenza non è assolutamente correlata con Lui", e nel Cap. 73, questione XCVII [II 99.33] aggiunge: "Quindi il nostro punto di vista è che la possibilità è tale solo per essere supporto di manifestazione e non perché essa debba ricevere l'attribuzione dell'esistenza di modo che questa diventi la sua essenza: l'esistenza nella possibilità non è dunque l'essenza di ciò che esiste [cioè la possibilità], bensì è una condizione transitoria (*ḥāl*) della possibilità, di modo che la possibilità si può dire esistente solo per metafora e non realmente".

242) Nel Cap. 238 [II 539.32] Ibn ʿArabī precisa: "Alcuni uomini di Allah sanno che Allah non annienta le cose che sussistono per loro stesse [in quanto possibilità] dopo la loro esistenza, e che non è qualificato dall'annientamento dei loro stati, né dei loro accidenti, dopo la loro esistenza. Invero le cose sono secondo i loro stati e quegli stati le abbandonano ed Allah concede loro degli stati diversi da essi, simili o contrari, malgrado la liceità dell'annientamento delle cose per mezzo del suo togliere il sostegno (*imdād*) di ciò per cui le loro entità persistono, ma la faccenda è stabilita che la realtà non sia che così, e per questo ha detto: "Se Egli vuole vi fa andare via ed apporta una nuova creazione" (Cor. XIV-19), ma non lo ha fatto"; e nel Cap. 369 [III 365.33]

Poiché hai già appreso da ciò che abbiamo menzionato cosa sia il tempo, addentrati [pure] con gli uomini in ciò in cui si addentrano riguardo al fatto che il tempo è la notte, il dì ed i giorni, oppure che il tempo è una durata immaginaria che i moti delle Sfere suddividono, oppure che il tempo è la concomitanza di un evento con un altro evento del quale si chiede "quando?". Fare simili discorsi non ti nuocerà, poiché essi sono consolidati ed hanno una validità nelle relazioni temporali: "Ed Allah misura la notte ed il dì" (Cor. LXXIII-20), mediante la penetrazione (*īlāǧ*) ([243]), la copertura (*gišyān*) ([244]) e l'avvolgimento (*takwīr*) ([245]), al fine di dare esistenza a ciò che Egli già sa che si manifesterà in esso [tempo], quanto ai regimi ed alle entità, nel mondo elementare.

Noi siamo i figli della notte e del dì: ciò che avviene nel dì, il dì ne è la madre e la notte il padre, in quanto ad entrambi appartiene la sua generazione (*wilāda*); e ciò che è generato nella notte, la notte ne è la madre ed il dì il padre, in quanto ad entrambi appartiene la sua generazione ([246]). E lo stato presente non cessa in questo mondo finché la notte ed il dì continuano a coprirsi reciprocamente l'un

aggiunge: "Egli, sia esaltato, ha detto: "Se Egli vuole vi fa andare via" (Cor. XIV-19), collegando il far sparire con il Volere, ed ha detto: "E siamo capaci di farla scomparire" (Cor. XXIII-18), collegando il far sparire con il Potere, e ciò in cui è il Suo Potere Egli desidera e vuole. Qui vi è una scienza elevata, e cioè che con il Potere è collegata l'esistenziazione (*īǧād*) e non l'annientamento (*iʿdām*). Egli esprime qui due concetti: il primo è che qui il far sparire non va inteso come annientamento, ma come il trasferimento da uno stato ad un altro […] Il secondo concetto è che il Suo essere caratterizzato dal Potere di far sparire significa che non è costretto a farlo restare nell'esistenza".

243) *Īlāǧ* è l'infinito della quarta forma del verbo *walaǧa*, che ricorre in Cor. XXII-61, XXXI-29, XXXV-15 e LVII-6: "Egli fa penetrare (*yūliǧu*) la notte nel dì e fa penetrare il dì nella notte", ed in Cor. III-27: "Tu fai penetrare (*tūliǧu*) la notte nel dì e fai penetrare il dì nella notte".

244) *Gišyān* è l'infinito del verbo *gašiya*, che ricorre nella sua quarta forma in Cor. VII-54 e XIII-3: "Egli fa sì che la notte copra (*yugšī*) il dì".

245) *Takwīr* è l'infinito del verbo *kawwara,* che ricorre in Cor. XXXIX-5: "Egli ha creato i Cieli e la Terra per mezzo della Verità. Egli avvolge (*yukawwiru*) la notte nel dì ed avvolge il dì nella notte, ed ha assoggettato il Sole e la Luna: ciascuno corre verso un termine stabilito".

246) Nel Cap. 11 [I 141.6] Ibn ʿArabī precisa: "Ed Allah ha stabilito questo tempo, che è la notte ed il dì, ed il tempo è il giorno; la notte ed il dì coesistono nel tempo ed Egli ha fatto di essi un padre ed una madre per ciò che fa avvenire in essi. Come ha detto: "La notte copre il dì" (Cor. VII-54) similmente ha detto di Adamo: "E quando la coprì ella fu gravida" (Cor. VII-189). Quando la notte copre il dì, la notte è padre ed il dì madre, e tutto ciò che Allah fa avvenire nel dì è a guisa dei figli che genera la donna; e quando il dì copre la notte, il dì è padre e la notte madre, e tutte le opere che Allah fa avvenire nella notte sono a guisa dei figli che genera la madre. Abbiamo già spiegato questa sezione nel nostro libro "L'opera (*šaʾn*)", in cui abbiamo parlato del Suo detto, sia Egli esaltato: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29). Se Allah vuole, in questo libro ci sarà, se Allah ce lo ricorderà, una parte esauriente della conoscenza dei giorni. Egli, sia esaltato, ha anche detto: "Egli fa penetrare la notte nel dì e fa penetrare il dì nella notte" (Cor. XXII-61) come ulteriore spiegazione dell'accoppiamento (*tanākuḥ*), ed Egli, sia glorificato, ha chiarito con il Suo detto: "ed un segno per loro è la notte, da cui estraiamo il dì" (Cor. XXXVI-37) che la notte è una madre per esso, e che il dì è generato da essa, così come il bambino viene estratto dalla sua madre, quando esce da essa, ed il serpente dalla sua pelle. Ed esso si manifesta come generato in un altro mondo, diverso dal mondo che la notte comprendeva, ed il padre è il giorno che abbiamo menzionato. Abbiamo già spiegato quello nel nostro libro del tempo e della conoscenza del Tempo. Questa notte e questo dì sono due padri per un aspetto e due madri per un altro aspetto, e ciò che dei regni naturali Allah fa avvenire in essi nel mondo degli elementi in occasione del loro avvicendamento sono chiamati i figli della notte e del dì, come abbiamo stabilito".

l'altro. Quindi noi siamo figli della madre e del padre di chi è generato insieme a noi nel nostro giorno o nella nostra notte in modo specifico. Ciò che è generato nella notte successiva e nel dì successivo è simile a noi, non è il nostro fratello, poiché la notte ed il dì sono nuovi e quindi i nostri genitori sono già scomparsi ([247]). E questi due sono simili ai primi, non gli stessi, anche se si assomigliano e questa è la somiglianza dei simili.

Quando sarà nell'aldilà, la notte sarà nella dimora della Gehenna ed il dì nella dimora del Paradiso, ed essi non si riuniranno, malgrado la generazione a cui sarà data l'esistenza nell'Inferno e nei Paradisi perché avvenga la genesi in essi. Quello sarà simile [alla generazione] di Eva da Adamo e di Gesù da Maria, e questa è la generazione dell'aldilà; Allah ha citato per noi Gesù e Maria, ed Eva ed Adamo come esempio di ciò che viene prodotto nell'aldilà. Nell'aldilà la generazione (*tawlīd*) degli esseri non deriva da un accoppiamento (*nikāḥ*) temporale, per mezzo della penetrazione di una notte in un dì, e di un dì in una notte, poiché entrambi sono simili nel tempo che è il giorno (*yawm*) che li riunisce. Allah lo dividerà nell'aldilà tra il Paradiso e l'Inferno, conferendo l'oscurità della notte all'Inferno e la luce del dì al Paradiso, e dalla loro somma risulterà il giorno, che è il giorno dell'aldilà, poiché esso riunisce le due dimore.

Il tempo è ordinato in anni, mesi, settimane e giorni. Il tempo è suddiviso per quattro in quanto le stagioni naturali sono quattro, perché l'origine dell'esistenza del tempo è la Natura (*ṭabīʿa)*, il cui rango è inferiore all'Anima [universale] e superiore alla Sostanza pulviscolare (*habāʾ*), che i sapienti chiamano la Hyle universale. Il regime del quaternario in essa dipende dal regime del quaternario nei regimi divini: Vita, Scienza, Potere e Volontà. Da questi quattro è stabilita la divinità (*ulūha)* per Dio. Così si manifestò il quaternario nella Natura, poi discese l'Ordine (*amr*) e si manifestò il quaternario nel tempo più grande, che è l'anno, e l'anno venne diviso in quattro stagioni: primavera, estate, autunno ed inverno. Questo regime in esso ha origine dal soggiorno (*nuzūl*) del Sole nei segni zodiacali, e la Natura ha suddiviso i segni secondo la suddivisione delle sostanze naturali, che sono gli elementi (*arkān*), in segni di fuoco, di aria, di acqua e di terra, così come le sostanze naturali sono suddivise in fuoco, aria, acqua e terra, e come gli umori (*aḫlāṭ*) sono suddivisi negli animali in bile, sangue, flemma e atrabile.

247) Nel Cap. 398 [III 561.20] Ibn ʿArabī precisa: "Per quanto riguarda i giorni in questo mondo, ogni giorno è figlio del giorno che lo precede, ed essi sono due gemelli, notte e dì: la notte è femmina ed il dì è maschio ed essi si accoppiano e generano il dì e la notte che vengono dopo di loro, ed i due genitori se ne vanno, ed essi [genitori e figli] non si incontrano mai. Nella copertura della notte e del dì e nella loro penetrazione reciproca avviene la generazione di tutte le faccende e gli esseri contingenti (*kawāʾin*) che vengono ad essere in ciascuno di essi, e che fanno parte delle opere del Vero. La notte è maschio ed il dì è femmina per gli avvenimenti (*ḥawādiṯ*) che vengono generati nel dì, ed il dì è maschio e la notte è femmina per gli avvenimenti che vengono generati nella notte. Così la notte è femmina ed il dì maschio per la generazione dei due gemelli, che sono il giorno successivo e la sua notte e la notte è la radice ed il dì deriva da essa come Eva da Adamo, poi ha luogo l'accoppiamento ed il parto (*nitāǧ*)".

Poi venne inserito il tempo piccolo, che è il mese e la settimana, nel tempo grande, ed i mesi si moltiplicarono, secondo l'enumerazione dei segni zodiacali, in dodici mesi, ed i giorni vennero ripartiti in essi secondo l'opinione individuale (*raʾy*) ([248]), ad eccezione dei giorni degli arabi, voglio dire i mesi degli arabi, poiché essi sono ripartiti secondo il percorso della Luna, e quindi sono ripartiti secondo la ripartizione di Allah, non secondo la nostra ripartizione. E come l'anno si manifestò con il percorso dei segni zodiacali da parte del Sole, così il mese arabo si manifestò con il percorso di questi segni da parte della Luna. Il mese divino è di 28 giorni, ed è il mese della visione e del calcolo (*taqdīr*), a seconda di ciò che capita. Quindi il calcolo ha luogo riguardo al tempo esteso (*mumtadd*) per uno di questi quattro: o per l'anno, o per il mese, o per la settimana o per il giorno; il calcolo non si applica se non a questi.

Con giorno intendo il giorno piccolo, dal sorgere del Sole al sorgere del Sole, ad esempio, ed esso è quello che ha luogo al completamento (*intihāʾ*) della rivoluzione della Sfera che tutto ingloba (*al-falak al-muḥīṭ*) e che ruota con il tutto. Ed esso è quello è stabilito ad occhio, come abbiamo detto, con il sorgere del Sole fino al sorgere del Sole, ad esempio, ed è noto che la rivoluzione che comprende le Sfere si completa ai nostri occhi, ma in se stessa non ha un limite, e nella Sfera che tutto ingloba non c'è che una sola rivoluzione, che non è caratterizzata dal completamento. Siamo noi che stabiliamo in essa l'inizio e la fine, il ricominciare ed il ripetersi: in se stessa non ha questo regime.

I giorni sono tanti, ma essi non si contano se non per mezzo di questo giorno piccolo che noi conosciamo, che riunisce la notte ed il dì; ed i giorni sono contati per mezzo di esso, o del mese, o dell'anno, niente altro.

È stato tramandato: "Invero presso il tuo Signore un giorno è come mille anni di quelli che voi contate" (Cor. XXII-47), per mezzo di questo giorno piccolo, e: "In un giorno la cui misura è di 50.000 anni" (Cor. LXX-4), ed i giorni del Daǧǧāl: un giorno come un anno, un giorno come un mese, un giorno come una settimana ed i restanti suoi giorni come i nostri giorni noti.

Il giorno con cui calcoliamo i giorni più grandi è il giorno del Sole. Il giorno della Luna è costituito da 28 **[549]** dei giorni solari. Analogamente noi apprendiamo i giorni di ogni astro per mezzo di questo giorno che regola il tutto, poiché esso è il completamento della rivoluzione della Sfera che tutto ingloba. Ed apprendiamo il giorno di ogni astro misurando il suo percorso nella Sfera più lontana, che è la "rasa (*aṭlas*)", in quanto non vi sono stelle in essa. Certamente la più grande Sfera in essa è quella delle stelle fisse, che si chiamano fisse perché la durata della vita [degli uomini] non percepisce il loro movimento, a causa della brevità della vita. Ogni astro di essa percorre il grado della Sfera più lontana in cento anni, per arrivare a completare il grado, e gli anni [della vita umana e del moto dell'astro] non si incontrano: esso è il giorno di quel astro, e si contano 360 gradi, ogni grado in cento anni.

248) La ripartizione di 28, 30 o 31 giorni nei mesi del calendario solare fu stabilita da Giulio Cesare per correggere il calendario luni-solare fino ad allora in vigore, mentre i giorni dei mesi del calendario lunare dipendono nel numero dalla visibilità della nuova luna e non da una decisione umana.

Nella cronologia dei tempi passati ci è stato ricordato che all'epoca in cui vennero costruite le piramidi d'Egitto (*miṣr*), Altair [*an-nasr* (*aṭ-ṭā'ir*)] ([249]) era nel Leone, mentre per noi oggi è nel Capricorno ([250]). Calcola il tempo di quello e ti approssimerai a sapere la data delle piramidi ([251]).

> Non si sa il loro costruttore e non si sa la loro faccenda,
> se non che il loro costruttore era certamente un uomo.

Il Vero, sia Egli esaltato, mi fece vedere, in ciò che vede colui che dorme, che stavo circumambulando intorno alla Kaʿba insieme a della gente che non riconoscevo dai volti. Essi mi recitarono due versi di poesia, uno dei quali mi rimase in mente, mentre l'altro mi sfuggì. Quello che ricordo era:

> Noi abbiamo circumambulato, come voi circumambulate, per anni
> intorno a questa casa, tutti quanti insieme senza eccezione.

L'altro verso mi sfuggì ed io mi meravigliai di ciò. Uno di loro si rivolse a me e mi disse il suo nome, che non riconobbi, poi mi disse: "Io sono un tuo antenato". Io gli chiesi: "Da quanto tempo sei morto?", ed egli rispose: "Da circa 40.000 anni". Io dissi: "Ma Adamo non visse così tanto tempo fa", ed egli mi rispose: "Di quale Adamo parli? Di quello più vicino a te o di un altro?"

Allora ricordai un *ḥadīṯ* riportato dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Invero Allah ha creato 100.000 Adami" ([252]) e [mi] dissi: "Forse quel antenato che ha fatto risalire a sé la mia genealogia è uno di loro". La storia ignora ciò, così come ignora senza

249) Altair, letteralmente "la volante", è la stella più luminosa della costellazione dell'Aquila (*nasr*), che si trova a Nord della costellazione del Capricorno.

250) Analogamente, nel Cap. 11 [I 141.17] Ibn ʿArabī afferma: "Su alcune Piramidi che si trovano in Egitto si è visto uno scritto, in cui è menzionata la storia delle Piramidi, secondo il quale esse furono costruite quando Altair era nel Leone, mentre oggi è senza dubbio nel Capricorno, come noi lo percepiamo, e ciò dimostra che le stelle fisse percorrono la Sfera dello Zodiaco senza stelle".

251) Al-Maqrīzī, morto nell'anno 845 dall'Egira, riporta nel capitolo del suo *Ḥiṭaṭ* dedicato alle piramidi [pag. 15 del primo volume dell'edizione del Cairo del 1987] che Abū Zayd al-Balḫī, geografo morto nell'anno 322 dall'Egira, aveva visto sulle Piramidi una iscrizione che, tradotta in arabo, indicava che la loro costruzione aveva avuto luogo mentre Altair era in congiunzione con il Cancro ed aveva calcolato che erano passati 60.000 anni solari. Purtroppo la maggior parte delle opere di al- Balḫī è andata perduta.

252) *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche. René Guénon lo riporta nel suo articolo "*Quelques remarques sur le nom d'Adam*" [pag. 58 di *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques,* Gallimard, 1970], precisando: "On voit aussi le rapport que ce dernier point présente avec la question de ce qu'on a appelé les «préadamites»: si l'on prend *Adam* comme étant l'origine de la race rouge et de sa tradition particulière, il peut s'agir simplement des autres races qui ont précédé celle-là dans le cours du cycle humain actuel; si on le prend, dans un sens plus étendu, comme le prototype de toute la présente humanité, il s'agira de ces humanités antérieures auxquelles font précisément allusion les «sept rois d'Edom». Dans tous les cas, les discussions auxquelles cette question a donné lieu apparaissent comme assez vaines, car il ne devrait y avoir là aucune difficulté; en fait, il n'y en a pas, tout au moins, pour la tradition islamique, dans laquelle il existe un *ḥadīṯ* (parole du Prophète) disant que, «avant l'Adam que nous connaissons, Dieu créa cent mille Adam» (c'est-à-dire un nombre indéterminé), ce qui est une affirmation aussi nette que possible de la multiplicité des périodes cycliques et des humanités correspondantes".

dubbio la contingenza (*ḥudūṯ*) del Mondo. Il Mondo non può avere il rango della primordialità, cioè la negazione dell'inizialità, in quanto è fatto da Allah: Egli gli ha dato l'esistenza da una non-esistenza prevalente (*muraǧǧaḥ*) con una esistenza prevalente, in quanto la possibilità (*imkān*) gli è propria per la sua essenza, ed il dare la preponderanza (*tarǧīḥ*) non cessa per Lui. Tutto ciò che si aggiunge alle entità, che sono la sede della manifestazione dei regimi, la sua forma è la forma del tempo: relazioni e attribuzioni, prive di entità, come modi di essere (*akwān*), colori (*alwān*), attributi estrinseci ed attributi intrinseci. Ed ogni relazione, attribuzione, modo di essere, colore, attributo estrinseco ed attributo intrinseco ha un nome specifico, o dei nomi. Questa è la identificazione (*taḥqīq*) della realtà in tutto ciò che abbiamo menzionato. Dopo di ciò dì quello che vuoi.

Cap. 558 [IV 265.20] Il Tempo (*dahr*) – La Presenza del Tempo

Il Tempo è l'occhio (ʿayn) *del tempo* (zamān) ([253]):
presso di lui non c'è salvaguardia (amān) ([254]).
E se fosse l'occhio (ʿayn) *del mio cuore,*
non sarebbe che la visione diretta (ʿayān).
Poiché il mio tempo (dahr) *è l'occhio del mio Signore ed Egli*

è primordiale, il mio tempo non è limitato dai tempi (azmān).
Non ne parla male ([255]) *se non uno che ignora del tutto il suo valore* (qadr),
vile ed indigente, rozzo e deficiente;
se invece avesse una completa scienza di esso e del suo agire,
egli sarebbe ricambiato con ciò con cui è stata ricambiata la discendenza di ʿAdnān ([256]),
e per quella scienza avrebbe una veduta (mašhad)
e lo vedrebbe direttamente con evidenza e spiegazione.
Sia Gloria a chi gli ha dato la vita dopo la sua morte
e lo ha ridotto in polvere da parte Sua una fiammata di un vulcano ([257]).

253) Il verso si potrebbe anche tradurre: "Il Tempo è identico al tempo", oppure: "Il Tempo è l'essenza del tempo".

254) Cioè "è inesorabile". Ho preferito questa traduzione all'altra possibile: "e ciò che è presso di lui è una salvaguardia (*wa-mā laday-hi amān*)"

255) Riferimento allo *ḥadīṯ:* "Non parlate male del Tempo (*dahr*) poiché Allah è il Tempo".

256) ʿAdnān, discendente di Ismaele, è il capostipite degli Arabi del Nord, come Qaḥṭān lo è degli Arabi del Sud. La genealogia del Profeta, su di lui la Pace, risale ad ʿAdnān tramite 21 generazioni.

257) Il signicato di questi ultimi versi è enigmatico. Nelle *Futūḥāt* non vi alcun altro riferimento ad un vulcano (*burkān*).

* * * * *

Il suo possessore si chiama servitore del Tempo e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Non parlate male del Tempo poiché Allah è il Tempo" facendo del Tempo l'Ipseità (*huwiyya)* di Allah. Dicono il vero coloro che affermano: "Non ci fa perire se non il Tempo" (Cor. XLV-24), poiché non li fa perire se non Allah. Essi sono ignoranti quando dicono: "Essa non è se non la nostra vita di quaggiù: moriamo e viviamo" (Cor. *ibidem*), cioè viviamo in essa e poi moriamo, mentre dicono il vero nella loro affermazione seguente: "Non ci fa perire se non il Tempo", poiché il Tempo è Allah, e sono ignoranti nel loro credo poiché parlando del Tempo non intendono se non il tempo (*zamān*). Sono quindi nel giusto nell'applicare il nome e sbagliano nel significato [che gli attribuiscono]; essi non intendono se non Colui che li fa perire e sono nel giusto nel significato e si conformano al Nome prescritto dalla Legge, per Assistenza da parte di Allah, e non dicono "il tempo", o forse, se dicessero "il tempo" Allah si chiamerebbe "il tempo", come ha chiamato Se stesso il Tempo.

Il Tempo è una espressione che indica ciò la cui esistenza non ha fine per coloro che usano questo nome, indipendentemente da ciò per cui lo usano. Il Tempo è una realtà essenziale (*ḥaqīqa)* intelligibile di tutto ciò che non ha fine (*dāhir*) ed esso è indicato dall'espressione Presenza del Tempo. Ciò corrisponde al loro dire: "Non farò quello per il Secolo dei secoli (*dahr ad-dāhirīn*) [cioè: mai e poi mai]", che è identico all'espressione: "per tutta l'eternità (*abad al-ābidīn*)". Il Tempo è l'assenza di inizio (*azal*) e l'assenza di fine (*abad*), cioè ha questi due regimi, ma la maggioranza degli uomini concepisce solo il regime dell'assenza di fine (*abad*), poiché lo subordinano all'assenza di fine. Per questo c'è chi di loro dice: "il Secolo dei secoli" e talvolta dice al suo posto: "per tutta l'eternità", e quindi non lo conoscono se non in capo a ciò che non ha fine, non in capo a ciò che non ha inizio. Per chi [invece] lo identifica **[266]** con Allah esso ha il regime dell'assenza di inizio e dell'assenza di fine. Sappi quello!

Da questa Presenza è fissato il regime dell'assenza di inizio e dell'assenza di fine per chi ne è qualificato, e l'entità del Mondo non cessa nell'assenza di inizio, che è il primo Tempo in relazione a ciò che abbiamo menzionato, in quanto entità fissa. E quando il Vero effuse l'esistenza non le capitò se non lo stato dell'esistenza, non un altra cosa, ed essa si manifestò nell'esistenza per la realtà essenziale in cui si trova nello stato della non-esistenza, ed il primo contenitore (*ẓarf*), denominato come l'assenza di inizio (*azal*), è determinato (*taʿayyana*) dallo stato dell'esistenza del Mondo, e non è altro che il Tempo; e lo stato dell'esistenza del Mondo è determinato da se stesso ed esso è il tempo del presente (*zamān al-ḥāl*), che è il Tempo stesso; poi l'esistenza dura per esso senza fine ed è determinato l'altro contenitore (*ẓarf*), che è l'assenza di fine (*abad*), e non è altro che il Tempo. Chi considera queste relazioni ne fa dei Tempi, ma si tratta di un solo Tempo, che non è altro che la vera esistenza stessa per i regimi delle entità delle possibilità, o la manifestazione del Vero nelle forme delle possibilità.

È dunque stabilito che il Tempo è Allah, sia Egli esaltato, come Egli ha notificato di se stesso, secondo quanto ci ha comunicato il Suo Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dicendoci, quando sentì chi parlava male del Tempo, perché non gli concedeva i suoi propositi: "Non parlate male del Tempo poiché Allah è il Tempo", in quanto Egli è "Colui che impedisce (*al-māniʿ*)" l'esistenza di ciò che per loro, nella sua esistenza, costituisce un proposito. Per questo Si è chiamato "Colui che impedisce", ed a [questo Nome] appartiene una Presenza in questo capitolo, in questo libro citato.

La generazione (*tawlīd*) del Mondo appartiene al tempo, che è il Tempo: "Egli fa penetrare la notte nel dì" (Cor. XXII-61) ([258]) ed essi si accoppiano, ed il dì genera tutto ciò che si manifesta in esso delle entità che sussistono per loro stesse e che non sussistono per loro stesse ([259]), dei corpi e delle realtà corporee, degli spiriti e delle realtà spirituali, e degli stati. Ed ogni realtà spirituale e corporea si manifesta da ogni Nome dominicale (*rabbānī*) ([260]), mentre ogni corpo ed ogni spirito si manifesta dal Nome "il Signore (*ar-rabb*)", non dal Nome dominicale. "E fa penetrare il dì nella notte" (Cor. *ibidem*) ed essi si accoppiano, e la notte genera il simile di ciò che ha generato il dì, equivalente a ciò che è trascorso. Questo è il senso dell'espressione che la notte ed il dì sono i ministri (*sadana)* ([261]) del Tempo.

La penetrazione, l'avvolgimento e la copertura corrispondono al Suo detto: "Egli avvolge la notte nel dì ed avvolge il dì nella notte" (Cor. XXXIX-5) dall'avvolgimento del turbante, e "fa che la notte copra il dì" (Cor. VII-54) e queste sono le chiavi (*maqālīd*) del Tempo, a cui "appartengono le chiavi dei Cieli" (Cor. XXXIX-63), ed esso è colui che si accoppia in modo attivo (*nākiḥ*) "e della Terra" (Cor. *ibidem*) ed esso è colui che si accoppia in modo passivo (*mankūḥ*) e chi è in alto di questi due coniugi ha la mascolinità, ed esso è il Cielo, e chi è in basso di questi due coniugi ha la femminilità,

258) Nel suo trattato intitolato "I giorni dell'opera (*ayyām aš-šaʾn*)" Ibn ʿArabī precisa che questo versetto non afferma che la notte ed il dì appartengono allo stesso giorno, ed espone una complessa dottrina riguardante l'interconnessione tra i diversi giorni della settimana e le ore della notte e del dì, di cui però non fa cenno nelle *Futūḥāt.*

259) La prima espressione si riferisce alle sostanze, la seconda agli accidenti.

260) Questa espressione ricorre nel Cap. 70 [I 551.4] ove Ibn ʿArabī precisa: "E poiché sappiamo che Allah ha collegato ad ogni forma sensibile uno spirito intellegibile, per mezzo di un orientamento (*tawaǧǧuh*) divino derivante dal regime (*ḥukm*) di un Nome dominicale (*rabbānī*), per questo noi trasponiamo il discorso del Legislatore secondo un senso interiore, passo per passo, basandoci sulla norma esteriore". Nel Cap. 91 [II 176.12] aggiunge: "Ogni stazione spirituale è o divina (*ilāhī*) o dominicale (*rabbānī*) o del Misericordioso (*raḥmānī*); non vi sono stazioni appartenenti a Presenze divine (*hadarāt*) diverse da queste tre, che comprendono sinteticamente tutte le Presenze. Tutta l'esistenza ruota intorno a queste tre Presenze, per mezzo delle quali discendono i Libri sacri e verso le quali si innalzano le Scale (*maʿārīǧ*); su di esse vegliano tre Nomi divini: Allah, il Signore (*rabb*) ed il Misericordioso (*ar-raḥmān*). Colui che è governato da uno degli altri Nomi divini viene nello stesso tempo qualificato da uno dei tre Nomi che abbiamo appena citato".

261) Il termine *sadana*, plurale di *sādin*, indica propriamente i ministri nel senso etimologico del termine "*minus-ter*" contrapposto a "*magis-ter*", cioè coloro che sono al servizio di un maestro e che svolgono un ruolo di amministratore. Il termine *wazīr*, spesso tradotto come ministro, significa letteralmente "incaricato". Il termine *sadana* si applica in particolare ai "ministri" della Kaʿba, per cui ha assunto anche il significato di "custodi", "guardiani".

ed essa è la Terra, ed il loro accoppiamento è la chiave (*miqlād*), e la chiave (*iqlīd*) è ciò con cui si opera l'apertura (*fatḥ*) e si manifesta dunque ciò che è nei depositi della Generosità (*ǧūd*), ed esso è il Tempo.

In questo modo il Mondo trae esistenza da un accoppiamento temporale (*dahrī zamānī*), notturno e diurno, e se il liquido di chi si accoppia in modo attivo domina il liquido di chi si accoppia in modo passivo è maschio, e si manifestano gli spiriti agenti, e se invece il liquido di si accoppia in modo passivo domina il liquido di chi si accoppia in modo attivo è femmina, e si manifestano i corpi (*ǧuṯaṯ*) naturali recettivi alla passività.

Così sono le faccende ed i tempi (duhūr) *manifestano il loro regime.*
Ogni faccenda si riferisce ad un Nome, a cui appartiene il modo d'essere ed il procedere,
poi, dopo questo, le faccende giungono, nel loro cammino, ad Allah.
Ogni corpo ha una oscurità, e presso ogni spirito c'è luce,
quando la sua ombra svanisce e quella ombrosità si nasconde in se stessa.
Allah non annienta l'entità di una cosa che ha manifestato, ma è essa che perisce,
e la Sua creazione non cessa di essere nuova: in tutti i suoi momenti essa viene incitata (yaṯūru).
Se non fosse per l'esistenza dell'accoppiamento in esso, il Mondo non si manifesterebbe,
ed i Suoi Nomi non avrebbero esecuzione e le loro entità non avrebbero diffusione.
Alcune stelle di esso sorgono ed alcune sue stelle tramontano,
come se cercassero vendetta (ṯa'r)*, e chi cerca la vendetta non è ingiusto.*
Quindi l'esistenza contingente (kawn) *ruota di notte o di giorno* (nahār)*, secondo ciò che ho detto.*

* * * * *

Estratti dai capitoli delle *Futūḥāt*

Introduzione, questione XXXV [I 43.30] L'affermazione di chi sostiene che il tempo è una durata (*mudda)* immaginaria percorsa dal movimento della sfera [celeste] ([262]), è una incoerenza nel discorso (*ḫulf min al-kalām*). Infatti ciò che è immaginario non ha un'esistenza positiva. Ed essi negano agli Aš'āriti la misurazione [o: determinazione concettuale (*taqdīr*)] del tempo riguardo al primo possibile. Quindi [per costoro] i movimenti della sfera percorrerebbero una "non-cosa". Se l'altro [cioè l'oppositore di questa concezione] dice: il tempo è il movimento [ciclico] della sfera e la sfera è sottoposta alla condizione spaziale, allora il movimento non avviene se non in ciò che è spaziale ([263]).

262) Nel Cap. 59 [I 291.34] Ibn 'Arabī spiega che questa è la concezione della maggior parte dei filosofi (*ḥukamā*).

263) In realtà il movimento esige la coesistenza del tempo e dello spazio, come precisa René Guénon in *Mélanges* [pag. 115-116]: "Pour que le temps puisse être perçu matériellement […], il faut qu'il devienne susceptible de mesure, car c'est là, dans le monde physique, un caractère général de toute qualité sensible (lorsqu'on la considère en tant que telle); or, il ne l'est pas directement pour nous, parce qu'il n'est pas divisible en lui-même,

Cap. 2 [I 90.8] Le realtà essenziali stabiliscono, per chi le approfondisce, che l'esistenza del Vero non è condizionata dall'esistenza del Mondo, né per anteriorità né per concomitanza (*maʿiyya)*, né per una posteriorità temporale. Invero se si afferma la precedenza temporale e spaziale riguardo ad Allah, le realtà essenziali la [ri]gettano (*tarmī*), nei riguardi di chi la sostiene, a causa della limitazione (*taḥdīd*) [che essa comporta]. *Allāhumma*, a meno che essa sia affermata allo scopo di fare arrivare (*tawṣīl*) [alla comprensione], come fece l'Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e come ha affermato il Libro, poiché non tutti sono in grado di avere lo svelamento di queste realtà.

Non ci resta da dire se non che il Vero, sia Egli esaltato, esiste per mezzo (*bi*) della Sua Essenza e per (*li*) la Sua Essenza di una Esistenza assoluta (*wuǧūd muṭlaq*) ([264]), non condizionata da altri. Egli non è

et que nous ne concevons la mesure que par la division, du moins d'une façon usuelle et sensible (car on peut cependant concevoir de tout autres modes de mesure, par exemple l'intégration). Le temps ne sera donc rendu mesurable qu'autant qu'il s'exprimera en fonction d'une variable divisible, et, comme nous le verrons un peu plus loin, cette variable ne peut être que l'espace, la divisibilité étant une qualité essentiellement inhérente à celui-ci. Par suite, pour mesurer le temps, il faudra l'envisager en tant qu'il entre en relation avec l'espace, qu'il s'y combine en quelque sorte, et le résultat de cette combinaison est le mouvement, dans lequel l'espace parcouru, étant la somme d'une série de déplacements élémentaires envisagés en mode successif (c'est-à-dire précisément sous la condition temporelle), est fonction du temps employé pour le parcourir; la relation qui existe entre cet espace et ce temps exprime la loi du mouvement considéré. Inversement, le temps pourra alors s'exprimer de même en fonction de l'espace, en renversant le rapport considéré précédemment comme existant entre ces deux conditions dans un mouvement déterminé; ceci revient à considérer ce mouvement comme une représentation spatiale du temps".

264) In una lettera del 16 agosto 1936 René Guénon precisava: «*wuǧūd* signifie bien «existence» et ne peut même pas vouloir dire autre chose (mais il est évident que cela implique en effet «réalisation»)». Nell'articolo «Le grain de sénevé» [pubblicato in *Symboles de la science sacrée*, cap. LXXIII] aggiungeva: "Nous prenons le mot «existence» dans son acception étymologique rigoureuse: *existere*, c'est *ex-stare*, tenir son être d'autre chose que soi-même, être dépendant d'un principe supérieur; l'existence ainsi entendue, c'est donc proprement l'être contingent, relatif, conditionné, le mode d'être de ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante". D'altra parte, nell'articolo "*Création et manifestation*" [Cap. IX di "*Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoisme*", pag. 99] precisava "Qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une «**participation**»: dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci; il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls par rapport au Principe, comme nous le disions plus haut; mais il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation". E ancora, ne *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, pagg. 37-38, scriveva: "[…] la personnalité, qui seule est l'être véritable, parce qu'elle seule est son état permanent et inconditionné, et qu'il n'y a que cela qui puisse être considéré comme absolument réel. Tout le reste, sans doute, est réel aussi, mais seulement d'une façon relative, en raison de sa dépendance à l'égard du principe et en tant qu'il en reflète quelque chose, comme l'image réfléchie dans un miroir tire toute sa réalité de l'objet sans lequel elle n'aurait aucune existence; mais cette moindre réalité, qui n'est que participée, est illusoire par rapport à la réalité suprême, comme la même image est aussi illusoire par rapport à l'objet; et, si l'on prétendait l'isoler du principe, cette illusion deviendrait irréalité pure et simple. On comprend par là que l'existence, c'est-à-dire l'être conditionné et manifesté, soit à la fois réelle en un certain sens et illusoire en un autre sens". Ora, il termine arabo *wuǧūd* viene impiegato

causato da nulla, né è la causa di nulla. Al contrario Egli è il Creatore degli effetti e delle cause, il Re, il Santissimo che sempre è. Il Mondo esiste per il Vero, sia Egli esaltato, non per mezzo di se stesso né per se stesso; per la sua stessa essenza la sua esistenza è vincolata dall'Esistenza del Vero, sicché l'esistenza del Mondo non può essere concepita se non tramite l'Esistenza del Vero.

Poiché il tempo è escluso dall'Esistenza del Vero e dall'esistenza dell'inizio del Mondo, il Mondo non è venuto all'esistenza nel tempo. Quindi, riguardo alla reale situazione, non possiamo dire che il Vero esisteva prima del Mondo, poiché è stabilito che "prima" è una delle modalità del tempo e qui non c'è tempo. Non diciamo neppure che il Mondo venne all'esistenza dopo l'Esistenza del Vero, poiché non c'è posteriorità; né diciamo "con" l'Esistenza del Vero, poiché è il Vero che ha esistenziato il Mondo ed è Lui che è il suo Fattore ed Inventore (*muḫtarič*) mentre [il Mondo] non era una cosa.

Piuttosto, come abbiamo detto, il Vero esiste per la Sua stessa Essenza ed il Mondo esiste per mezzo di Lui. Uno preso da congetture potrebbe chiedere: "Quando fu l'esistenza del Mondo rispetto all'Esistenza del Vero?". Noi risponderemmo: "Quando, è una questione riguardante il tempo ed il tempo appartiene al mondo delle relazioni (*nisab*), creato da Allah, sia Egli esaltato. Al mondo delle relazioni appartiene la creazione di misurazione (*taqdīr*) non quella del dare l'esistenza (*īǧād*)" ([265]).

Quindi la domanda è assurda: pensa a come poni le domande. Non lasciare che questi strumenti grammaticali di comunicazione (*tawṣīl*) ti velino dal realizzare questi significati e dall'acquisirli in te stesso. Non resta che una mera e pura Esistenza, che non deriva da una non-esistenza, ed essa è l'Esistenza del Vero, sia Egli esaltato; ed una esistenza che deriva da una non-esistenza dell'entità della cosa esistente, e questa è l'esistenza del Mondo. Non c'è intervallo (*bayniyya)* tra le due esistenze, né c'è alcuna estensione (*imtidād*) […], bensì un'Esistenza assoluta ed un'esistenza condizionata, un'Esistenza attiva (*fāʿil*) ed un'esistenza passiva. Così è dato dalle realtà essenziali, sia Pace.

Cap. 11 [I 141.5] Ed Allah ha fatto di questo tempo, che è la notte ed il dì, un giorno, ed il tempo è il giorno; la notte ed il dì coesistono nel tempo ed Egli ha fatto di essi un padre ed una madre per ciò che fa avvenire in essi. Come ha detto: "Egli fa sì che la notte copra il dì" (Cor. VII-54) similmente ha detto di Adamo: "E quando la coprì ella fu gravida" (Cor. VII-189). Quando la notte copre il dì, la notte è padre ed il dì madre, e tutto ciò che Allah fa avvenire nel dì è a guisa dei figli che genera la donna; e quando il dì copre la notte, il dì è padre e la notte madre, e tutte le opere che Allah fa avvenire nella notte sono a guisa dei figli che genera la madre. Abbiamo già spiegato questa sezione nel nostro libro "L'opera (*šaʾn*)", in cui abbiamo parlato del Suo detto, sia Egli esaltato: "Ogni giorno

da Ibn ʿArabī per mettere l'accento più su questa partecipazione e su questa realtà, che sulla dipendenza e sull'illusorietà, tant'è che la distinzione tra l'Esistenza del Vero e l'esistenza delle creature è esplicitata rispettivamente dall'espressione "necessaria per la sua stessa essenza (*wāǧib al-wuǧūd li-ḏāti-hi*)" e "necessaria a causa di altro (*wāǧib al-wuǧūd li-gayri-hi*)". La maiuscola non si usa in arabo, ma ho adottato l'uso di René Guénon di scrivere con la maiuscola l'Esistenza universale o unica, e con la minuscola l'esistenza particolare, che egli definisce [*Les états multiples de l'être*, pag. 21]: "l'«existence» au sens propre et rigoureux du mot".

265) Vedi la nota 177.

Egli è all'opera" (Cor. LV-29). Se Allah vuole, in questo libro ci sarà, se Allah ce lo ricorderà, una parte esauriente della conoscenza dei giorni. Egli, sia esaltato, ha anche detto: "Egli fa penetrare la notte nel dì e fa penetrare il dì nella notte" (Cor. XXII-61) come ulteriore spiegazione dell'accoppiamento (*tanākuḥ*), ed Egli, sia glorificato, ha chiarito con il Suo detto: "ed un segno per loro è la notte, da cui estraiamo il dì" (Cor. XXXVI-37) che la notte è una madre per esso, e che il dì è generato da essa, così come il bambino viene estratto dalla sua madre, quando esce da essa, ed il serpente dalla sua pelle. Ed esso si manifesta come generato in un altro mondo, diverso dal mondo che la notte comprendeva, ed il padre è il giorno che abbiamo menzionato. Abbiamo già spiegato quello nel nostro libro del tempo e della conoscenza del Tempo. Questa notte e questo dì sono due padri per un aspetto e due madri per un altro aspetto, e ciò che dei regni naturali Allah fa avvenire in essi nel mondo degli elementi in occasione del loro avvicendamento sono chiamati i figli della notte e del dì, come abbiamo affermato.

Cap. 12 [I 143.27] Sappi, Allah ti assista, che Allah creò gli spiriti, che reggono da rinchiusi (*maḥṣūra)* i corpi, con (*bi*) il tempo, in occasione dell'esistenza del moto della Sfera, per determinare la durata nota ad Allah. All'inizio della creazione del tempo per mezzo del suo [della Sfera] moto, creò lo spirito reggitore (*mudabbira)*, lo spirito di Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; poi sorsero gli spiriti in occasione dei moti, ed essi ebbero esistenza [solo] nel Mondo dell'invisibile, ad esclusione del Mondo visibile. Allah lo informò della sua Profezia e gli diede la buona novella mentre Adamo non era se non "tra l'acqua e l'argilla", come ha detto. Ed il tempo [retto] dal Nome "l'Interiore", nei riguardi di Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, terminò con la venuta all'esistenza del suo corpo e la connessione dello spirito con esso. Il regime del tempo nel suo scorrere fu allora trasferito al Nome "l'Esteriore".

Cap. 12 [I 146.15] [Nel *ḥadīṯ* "Il tempo (*zamān*) è ritornato ciclicamente all'aspetto che aveva nel giorno in cui Allah, sia Egli esaltato, lo creò" (I 143.21)] ([266]) egli ha utilizzato il termine tempo e non quello di Tempo (*dahr*) o un altro, facendo riferimento all'esistenza della Bilancia (*mīzān*). In effetti, menzionando il tempo, non è uscito dalle lettere che si trovano nella parola *mīzān* ([267]) […] L'inizio dell'esistenza del tempo fu nella Bilancia, per l'Equità (*ʿadl*) spirituale, e nel Nome "l'Interiore" […]

266) *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, LIX-2, LXIV-77, LXV ad Sura IX-8, LXXIII-5, XCVII-24, Muslim, XXVIII-29, Abū Dāwūd, XI-67 e da Ibn Ḥanbal, V-73.

267) Le tre consonanti dei due termini sono le stesse, con l'interversione delle prime due lettere e la soppressione della *yā'* di prolungamento nel termine *zamān*. Oltre alla connessione linguistica vi è anche una connessione cosmologica, in quanto il tempo venne creato sotto la giurisdizione dell'Angelo reggitore del segno della Bilancia.

Poi ritornò ciclicamente, dopo il compimento della rivoluzione del tempo, che è di 78.000 anni ([268]), e cominciò un altro ciclo del tempo per il Nome "l'Esteriore", e si manifestò in esso il corpo di Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace.

Cap. 15 [I 152.20] Il primo segreto di cui questo Polo ([269]) prese conoscenza fu la prima Era (*dahr*), dalla quale sono prodotte le Ere, ed il primo atto (*fi'l*) che gli fu accordato fu l'atto di ciò che comporta la spiritualità del settimo Cielo, il Cielo di Saturno: egli faceva diventare argento il ferro per mezzo della messa in opera e dell'arte e faceva diventare oro il ferro per mezzo della virtù operativa (*ḫāṣṣiyya)* ([270]).

Cap. 48 [I 261.33] La causa precede senza dubbio nel rango il suo effetto ([271]) […] e tra Colui la cui esistenza è necessaria per se stessa ed il possibile non è concepibile un intervallo temporale, né una

268) Nel suo *Kitāb 'uqlat al-mustawfiz* Ibn 'Arabī precisa che questa rivoluzione parte dall'inizio del tempo, che coincide con la creazione della Sfera senza stelle e con l'avvio del suo moto. La creazione di questa Sfera è logicamente "successiva" alla creazione del Calamo, o Intelletto Primo, della Tavola custodita, o Anima universale, del Trono e dello Sgabello, creazione che quindi è logicamente "precedente" ai sei giorni della creazione dei Cieli e della Terra. Questa Sfera, in cui si trova la stazione (*maqām*) di Gabriele, è abitata da dodici Angeli ripartitori [(*muqassimāt*), cfr. Cor LI-4], denominati con i nomi dei segni zodiacali, a cui è assegnata la chiave della creazione delle diverse parti del Mondo. Durante il ciclo di 78000 anni ciascuno di questi Angeli ha giurisdizione (*ḥukm*) nel Mondo della genesi (*takwīn*) per un numero diverso di anni: il primo, che corrisponde al segno della Bilancia, ha giurisdizione per 6000 anni, mentre i seguenti, fino al segno dei Pesci, hanno giurisdizione rispettivamente per 5000, 4000, 3000, 2000 e 1000 anni; l'Angelo corrispondente al segno dell'Ariete ha giurisdizione per 12000 anni, mentre i seguenti cinque hanno giurisdizione per un numero decrescente di anni fino all'Angelo corrispondente al segno della Vergine, la cui giurisdizione dura 7000 anni. Con la nascita del Profeta, su di lui la Pace, la giurisdizione è tornata all'Angelo corrispondente al segno della Bilancia. I Jinn vennero creati all'inizio del ciclo del Sagittario [Cap. 9 (I 132.16)], il corpo di Adamo all'inizio del ciclo della Vergine [Cap. 7 (I 123.34)].

269) Si tratta di un Polo preislamico il cui nome tradotto in arabo è Madāwī al-kulūm, cioè il guaritore delle ferite.

270) Ibn 'Arabī fa qui riferimento a due modalità diverse di trasmutazione dei metalli, di cui solo la prima rileva dell'alchimia materiale. A questo proposito si può citare la seguente annotazione di René Guénon a pag 266 del Cap. XLI di *Aperçus sur l'initiation*, Editions Traditionnelles, 1977: "On trouve dans la tradition islamique des exemples très nets de ce que nous indiquons ici: ainsi, Seyidnâ. Ali avait, dit-on, une connaissance parfaite de l'alchimie sous tous ses aspects, y compris celui qui se rapporte à la production d'effets extérieurs tels que les transmutations métalliques, mais il se refusa toujours à en faire le moindre usage. D'autre part, on raconte que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâḏili, durant son séjour à Alexandrie, transmua en or, à la demande du sultan d'Egypte qui en avait alors un urgent besoin, une grande quantité de métaux vulgaires; mais il le fit sans avoir recours à aucune opération d'alchimie matérielle ni à aucun moyen d'ordre psychique, et uniquement par l'effet de sa *baraka* ou influence spirituelle".

271) La precedenza della causa rispetto all'effetto non è di ordine temporale, ma puramente gerarchico, anche se l'effetto spesso si manifesta successivamente. René Guénon, nella *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Les Editions Véga, 1976, precisa [pag. 246]: «Pour qu'une chose puisse être cause, il faut qu'elle existe actuellement, et c'est pourquoi le vrai rapport causal ne peut être conçu que comme un rapport de simultanéité: si on le concevait comme un rapport de succession, il y aurait un instant où quelque chose qui n'existe plus produirait quelque chose qui n'existe pas encore, supposition qui est manifestement absurde. Donc, pour qu'une action, qui n'est en elle-même qu'une modification momentanée, puisse avoir des résultats futurs et plus ou moins lointains, il faut qu'elle ait, dans l'instant même où elle s'accomplit, un effet non perceptible présentement, mais qui, subsistant d'une façon permanente, relativement tout au moins, produira ultérieurement, à son tour, le résultat perceptible».

misurazione (*taqdīr*) temporale, poiché il nostro discorso riguarda il primo essere possibile ed il tempo fa parte dell'insieme delle possibilità. Se esso è una realtà esistente il suo regime è come **[262]** quello delle altre possibilità, e se non è una realtà esistente, bensì una relazione, questa relazione è generata dal nuovo arrivo (*ḥudūṯ*) dell'essere causato, come realtà intelligibile, non come realtà esistente, e poiché non è concepibile tra il Vero e la creazione un intervallo temporale non resta che il rango.

Cap. 69 [I 387.33] Non intendo qui parlare soltanto dei tempi (*awqāt*) delle *ṣalāt*, ma del momento (*waqt*) in quanto tale, indipendentemente dal fatto che sia legato ad un atto di adorazione. Quando ti avremo fatto conoscere il suo significato e come trasporlo [in un senso superiore], allora descriveremo i momenti prescritti per gli atti di adorazione.

Diciamo dunque che il "momento" (*waqt*) sta ad indicare la determinazione concettuale (*taqdīr*) [del tempo] in una realtà (*amr*) che [in se stessa] non ammette l'esistenza dell'entità di ciò che è così determinato: il momento non è che una porzione definita (*farḍ*) ([272]) [del tempo]. Allo stesso modo noi determiniamo concettualmente e supponiamo [l'esistenza] nella forma sferica di un inizio, un mezzo ed una fine, mentre essa in se stessa e nella sua essenza non ammette di fatto né l'inizio, né il mezzo, né la fine. Siamo noi che distinguiamo in essa queste porzioni in base alla nostra supposizione ed alla nostra determinazione concettuale [o: misurazione].

Il momento è una porzione definita del tempo (*zamān*) determinata in modo concettuale, poiché il tempo è circolare, come lo ha creato Allah dall'inizio: esso è quindi simile alla sfera. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Il tempo è ritornato all'aspetto che aveva il giorno in cui Allah lo ha creato", ed ha così menzionato che Allah lo ha creato ciclico, ed in esso i momenti sono determinati [solo] concettualmente.

Quando **[388]** Allah creò la Sfera senza stelle (*al-falak al-aṭlas*) ed essa si mise a girare, non venne determinato il giorno (*yawm*), e non si manifestò in essa alcuna entità (*ʿayn*). Essa era simile all'acqua del boccale quando non è ancora nel boccale, ma nel fiume [cioè la sua esistenza "separata" come acqua del boccale è solo virtuale e supposta].

Quando Allah la suddivise in dodici porzioni (*furūḍ*) ([273]) - e vennero distinte per determinare il momento - chiamò quelle porzioni "segni zodiacali" (*burūǧ*) ([274]) di quella sfera. Ciò corrisponde al Suo

272) Il termine *farḍ* deriva dal verbo *faraḍa*, che significa originariamente fare delle tacche o delle incisioni [nel legno], cioè suddividere artificialmente mediante dei segni ciò che in se stesso è indiviso. Oltre a questo significato di "segnare", il verbo *faraḍa* ha anche quello di "assegnare" qualcosa a qualcuno, di "rendere obbligatorio" una certa azione e di "assegnare" un tempo particolare per compiere una certa azione.

273) Il termine *furūḍ* è il plurale del sostantivo *farḍ*, che significa marchio, segno, incisione e, in senso astratto, obbligo, parte assegnata, porzione determinata di tempo.

274) Il termine *burūǧ* è il plurale del sostantivo *burǧ*, che deriva dal verbo *baraǧa*, essere apparente, elevato. Il significato originario di *burǧ* è torre, angolo di una fortezza, fortezza, ed anche forza; tale nome è stato poi applicato ai "segni" zodiacali, che sono come le fortezze o le torri del Cielo. Secondo quanto precisa Ibn ʿArabī [Capitoli 7 (I 122.16), 60 (I 294.17), 198, sez. XIX (II 438.29) e sez. XX (II 440.3) e 371 (III 433.10)]

detto: "Ed il Cielo", [chiamato così] per la sua altezza sopra di noi ([275]), "dotato di segni zodiacali" (Cor. LXVII-1) ed essi sono queste porzioni che determinano il momento (*muwaqqita)*.

Una persona (*šaḫṣ*) si pose, ferma, al centro intorno a cui girava questa sfera, ed a questa persona venne data una vista per mezzo della quale riconobbe quelle porzioni grazie a dei marchi distintivi (*ʿalāmāt*) che furono posti per lei in esse ([276]). Grazie a questi marchi distintivi, posti come segni di riconoscimento di esse, essa poté distinguere l'una dall'altra queste porzioni e pose il suo occhio su una di esse, cioè sul marchio distintivo che la individuava. Poi la sfera ruotò insieme a questo marchio, "inciso" (*mafrūd*) [sulla sfera], su cui questo osservatore aveva posto l'occhio, fino a che esso divenne nascosto per lui; ed egli continuò a stare fermo al suo posto, finché quel marchio divenne nuovamente visibile per lui. A quel punto l'osservatore seppe che la sfera aveva fatto una rotazione completa, relativamente a questo osservatore, non relativamente alla sfera ([277]), e noi chiamiamo quel ciclo (*dawra)* "giorno" (*yawm*).

Poi, dopo quello, Allah creò nel quarto cielo, tra i sette esistenti, un astro luminoso con un corpo di dimensioni immense, e lo chiamò, nella lingua araba, "Sole (*šams*)". La sfera [senza stelle] sorse così con questo astro alla vista dell'osservatore, dietro il velo della Terra, su cui egli si trovava. Egli chiamò quel luogo di levata "oriente" (*mašriq*) e il sorgere "levata" (*šurūq*), per il fatto che è da quel punto che quell'astro luminoso sorse, ed Egli illuminò con esso [i.e. il Sole] lo spazio (*ǧaww*) in cui si trovava quell'osservatore. Costui non smise di seguire con lo sguardo il movimento di quell'astro finché fu in congiunzione (*muqārana*) con lui, e chiamò quella congiunzione "equilibrio" (*istiwāʾ*) ([278]).

Poi l'astro cominciò a declinare dal suo [punto di] equilibrio, per questo osservatore, dirigendosi dal lato destro dell'osservatore, non rispetto all'astro in se stesso, come abbiamo detto prima, ed egli chiamò l'inizio del suo allontanamento dall'equilibrio, dal punto di vista dell'osservatore, "discesa" (*zawāl*) e "declino" (*dulūl*). Poi questo osservatore non smise di seguirlo con lo sguardo finché il corpo

la Sfera delle "torri" è una sfera senza stelle e pertanto le "torri" vanno identificate ai segni zodiacali, non alle costellazioni corrispondenti, che si situerebbero invece nel Cielo delle stelle fisse o Cielo delle mansioni (*manāzil*) lunari. A causa del fenomeno della precessione degli equinozi l'originaria corrispondenza tra segni e costellazioni viene gradualmente a mancare: attualmente il Sole si trova nel segno dell'Ariete quando è nella costellazione dei Pesci.

275) In arabo il termine Cielo deriva dal verbo *samā*, che significa essere alto, elevarsi, sovrastare.

276) Si tratta di una persona "non-umana" poiché il Sole non è ancora stato creato e l'uomo è l'ultimo degli esseri creati. Come viene precisato in seguito, questa persona si trova sulla Terra, che è già stata creata, come i Cieli, che però sono privi dei loro astri. Si sarebbe tentati di identificare questi marchi distintivi con le costellazioni, ma Ibn ʿArabī parla chiaramente di una sola sfera, che è quella senza stelle.

277) In altre parole, è il punto di vista dell'osservatore a determinare il "ciclo" di rotazione. Va anche notato che il giorno (*yawm*), inteso come durata di questo "ciclo" di 24 ore, non dipende dal movimento solare, ma dal movimento della sfera senza stelle.

278) È evidente che in questo caso l'osservatore è rivolto a Sud o mezzogiorno, poiché l'equilibrio in questione corrisponde al passaggio del Sole al meridiano [dell'osservatore], ove cessa il movimento ascendente ed inizia quello discendente, dopo che il Sole si è "librato" nel punto di passaggio tra queste due tendenze, o punto di "equi-librio".

di quell'astro non scomparve ed egli chiamò il suo occultarsi "tramonto" (*gurūb*) ed il luogo in cui [l'osservatore] lo vide scomparire "occidente" (*magrib*). E lo spazio ricadde nell'oscurità. E chiamò la durata dell'illuminazione dello spazio, dal sorgere di quell'astro fino al suo tramonto, "dì" (*nahār*), per la diffusione della luce in esso, prendendo il termine dalla parola "fiume" (*nahr*), che è la diffusione dell'acqua nel letto in cui scorre. E l'osservatore non cessò di osservare nell'oscurità finché l'astro, chiamato Sole, non sorse dal luogo che Egli aveva chiamato "oriente" rispetto all'osservatore, da un'altra posizione vicina a quella da cui era sorto il giorno prima, chiamata "grado" [ascendente] (*daraǧa)* ([279]). E chiamò la durata di quell'oscurità in cui era rimasto, dal momento del tramonto del Sole fino al suo sorgere, "notte". Il giorno (*yawm*) riunisce così la notte (*layl*) ed il dì (*nahār*). E chiamò i luoghi da cui questo astro sorgeva ogni giorno "gradi" [ascendenti]. Poi osservò questo astro luminoso, chiamato Sole, spostarsi in quelle porzioni, determinate concettualmente nella sfera che tutto comprende, grado per grado, finché non la percorse [tutta] con "levate" (*šurūq*) chiamate giorni. Ed ogni volta che [il Sole] completava il percorso (*qaṭʿ*) di una di quelle porzioni [cioè i segni zodiacali], cominciava a percorrerne un'altra fino a completare il percorso delle dodici porzioni. Poi si mise ad iniziare un nuovo ciclo nel percorrere quelle porzioni. E chiamò [il periodo] dall'inizio del percorso di ogni porzione fino alla fine del percorso di quella porzione "mese" (*šahr*) ([280]), e chiamò il percorso di tutte quelle porzioni "anno" (*sana)*.

Ti è ora chiaro che la notte ed il giorno, il giorno (*yawm*), il mese e l'anno sono quelli che vengono chiamati "tempi" o "momenti", i quali includono anche tempi più piccoli chiamati "ore", ed altri più piccoli ancora. Tutto questo non ha esistenza in se stesso, ma si tratta solo di rapporti e relazioni concettuali, mentre ciò che esiste è la sfera e l'astro, non il momento ed il tempo (*zamān*). Essi, cioè i momenti, sono solo determinati concettualmente in queste realtà esistenti. Ti è altresì chiaro che il tempo sta ad indicare quella realtà congetturale in cui questi momenti sono determinati in modo concettuale: quindi il momento è una porzione immaginaria concepita in una entità esistente, che è la sfera. E l'astro percorre il movimento [ciclico] di quella sfera, con cui si muove l'astro stesso, in virtù della porzione concettualmente determinata in essa ([281]), in una realtà congetturale che non ha esistenza, chiamata tempo. Ti ho già spiegato la realtà essenziale del tempo ([282]) che Allah ha posto come contenitore (*ẓarf)* per gli esseri condizionati dallo spazio, i quali rientrano sotto questa sfera - che è stata suddivisa concettualmente nella sua entità -, in cui è stata fissata la determinazione (*taʿyīn*) dei momenti, affinché si dica: tal cosa è stata creata e tal cosa si è manifestata in tale momento, "ed affinché sappiate il numero degli anni ed il computo ed ogni cosa l'abbiamo dettagliata nel particolare" (Cor. XVII-12).

279) Mediamente il Sole "percorre" un segno zodiacale in circa trenta giorni, spostandosi quindi giornalmente di un grado (*daraǧa)*. Ogni grado è la trentesima parte di un segno zodiacale e la trecentosessantesima parte della circonferenza dello zodiaco.

280) Si tratta di un mese solare, la cui determinazione precede quindi quella del mese lunare.

281) Vengono qui distinti due movimenti del Sole: quello che il Sole compie "insieme" alla sfera senza stelle, il cui ciclo è di un giorno (*yawm*), e quello che il Sole compie "rispetto" alla sfera senza stelle, il cui ciclo è di circa 365 giorni.

282) Tale argomento è già stato trattato nel capitolo 59.

Cap. 69 [I 392.3] I sapienti della legge tradizionale hanno opinioni divergenti sul fatto che il suo tempo inizi al finire del tempo della *ṣalāt* dello *ẓuhr* e sulla fine del tempo della *ṣalāt* dell'*ʿaṣr*. C'è chi dice che l'inizio del tempo dell'*ʿaṣr* è identico alla fine del tempo dello *ẓuhr*, cioè quando l'ombra di ogni cosa diventa uguale ad essa (283). Coloro che sostengono ciò divergono; c'è chi dice che questo momento è comune ad entrambe le *ṣalāt* e che la sua durata è il tempo di fare 4 *rakʿa* se si è residente, o 2 *rakʿa* se è abbreviata [cioè se si è in viaggio]; e c'è chi dice che la fine del tempo dello *ẓuhr* è l'istante (*ān*) che è l'inizio del tempo dell'*ʿasr* ed esso è un tempo indivisibile. Nello *ḥadīṯ* autentico riguardante l'episodio in cui Gabriele, su di lui la Pace, diresse nella *ṣalāt* il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è riportato che "egli fece la *ṣalāt* dello *ẓuhr* nel giorno seguente nel momento in cui il giorno prima aveva fatto l'*ʿaṣr* (284). In un altro *ḥadīṯ* autentico, l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "il tempo dello *ẓuhr* non finisce finchè non subentra il tempo dell'*ʿaṣr*" (285), ed in un altro *ḥadīṯ*: "non finisce il tempo di una *ṣalāt* finché non subentra il tempo di un'altra *ṣalāt*" (286). Il primo *ḥadīṯ* comporta la comunanza (*ištirāk*) nel momento, gli altri due implicano il tempo che non è divisibile, cioè l'istante, e quindi annullano la comunanza.

Cap. 69 [I 395.29] Questi momenti [il tempo della *ṣalāt* del tramonto ed il tempo della *ṣalāt* del mattino] sono due *barzaḫ* posti tra la notte ed il dì ai loro estremi, in quanto il tempo della notte e del dì è ciclico. Per questo Egli, sia esaltato, ha detto: "Egli avvolge (*yukawwiru*) la notte nel dì ed avvolge il dì nella notte" (Cor. XXXIX-5), dal verbo "avvolgere" (*kawwara*) il turbante (*ʿimāma)*. Ed ognuno di loro si nasconde all'apparire dell'altro, come ha detto: "Egli fa sì che la notte copra (*yugšī*) il dì" (Cor. VII-54 e XIII-3), cioè la nasconde, ed analogamente il dì copre la notte.

Cap. 69 [I 479.33] Per I realizzati il regime appartiene al momento (*waqt*) e a niente altro. Il ricordo di ciò che si è dimenticato è il momento e quindi il regime spetta ad esso. Secondo noi non c'è latitudine per il momento (287), poiché è un tempo indivisibile (*zaman fard*).

283) *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāwūd, II-2 [vedi nota seguente], e da at-Tirmiḏī.

284) "Ibn ʿAbbās ha riferito che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Gabriele, su di lui la Pace, mi diresse nella *ṣalāt* presso la Casa [cioè la Kaʿba]. Egli fece con me la *ṣalāt* del mezzogiorno quando il Sole aveva superato il meridiano della misura del laccio di un sandalo; egli fece con me la *ṣalāt* del pomeriggio quando l'ombra di ogni cosa era lunga quanto la cosa stessa; egli fece con me la *ṣalāt* del tramonto quando uno che stia digiunando rompe il digiuno; egli fece con me la *ṣalāt* della notte quando il crepuscolo fu terminato e fece la *ṣalāt* del mattino quando bere e mangiare diventano vietati per uno che digiuni. Il giorno seguente fece con me la *ṣalāt* del mezzogiorno quando l'ombra era lunga quanto la cosa stessa; fece con me la *ṣalāt* del pomeriggio quando l'ombra era lunga due volte la cosa; fece con me la *ṣalāt* del tramonto nel momento in cui chi sta digiunando rompe il digiuno; fece con me la *ṣalāt* della notte quando fu trascorso circa un terzo della notte e fece con me la *ṣalāt* del mattino quando c'era già un bel po' di luce. Poi rivolgendosi a me disse: Muhammad, questi sono i momenti osservati dai Profeti che ti hanno preceduto, ed il tempo [delle *ṣalāt*] è fra questi due [momenti]!" *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāwūd, II-2.

285) *Ḥadīṯ* riportato da Abū Dāwūd, II-2, e da at-Tirmiḏī, II-1.

286) *Ḥadīṯ* riportato da an-Nasā'ī, VI-53.

287) Il contesto della frase sono le divergenze riguardo all'ordine in cui "recuperare" delle *ṣalāt* dimenticate nel caso sia giunto il tempo di una *ṣalāt* successiva.

Cap. 69 [I 490.17] Già ti abbiamo spiegato in ciò che abbiamo menzionato in questo libro e nel libro del tempo che il momento è una realtà non-esistente, che non ha esistenza.

Cap. 70 [I 554.27] L'uomo è figlio del suo momento (*waqt*), non del suo tempo passato, né di quello futuro; anche se egli fa dei propositi per il futuro ed esprime dei desideri [irrealizzabili] (*yatamannā*) per il passato, tutto ciò avviene nel tempo presente. Egli quindi dipende dal momento [presente], non dal passato, né dal futuro.

Cap. 71 [I 615.10] Peraltro, secondo noi recuperare (*qaḍā'*) qualcosa è fondamentalmente inconcepibile nella Via. Ogni tempo (*zamān*) ha qualcosa che arriva (*wārid*) che gli è particolare e quindi il tempo in cui [il servitore] si trova non ha il regime (*ḥukm*) del tempo che è già passato. Quando il tempo è trascorso, è passato anche il suo stato (*ḥāl*) e noi non ci troviamo [più] in esso sì da essere sotto la sua autorità (*sulṭān*). Quanto a ciò che non è avvenuto, non ha regime su di noi.

Se essi [i dottori della Legge] dicono che fa parte del regime del tempo presente (*zamān al-ḥāl*), cioè di adesso, recuperare ciò che si doveva fare nel tempo precedente, rispondiamo che [in questo caso il servitore] sta adempiendo (*mu'addī*) [e non recuperando] poiché questo è il tempo dell'adempimento di ciò che voi chiamate recupero ([288]). Se è questo che volete dire, allora ciò è accettabile nella Via, ma voi avete chiamato costui "colui che recupera"! In realtà il tempo presente non ha alcuna informazione di ciò che è passato né di ciò che verrà: esso si trova tra due estremi di non esistenza [il passato ed il futuro] e non ha scienza del passato, né di ciò che è avvenuto in esso, né di ciò che il servitore ha mancato di fare in esso. Ciò che apporta il tempo presente può assomigliare a ciò che ha

288) I termini "*adā'*" e "*qaḍā'* hanno in comune il significato di esecuzione, compimento e di adempimento di un impegno, ma nel linguaggio giuridico hanno talora assunto due sensi opposti: il primo termine viene impiegato per indicare l'esecuzione di un obbligo rituale al momento prescritto, mentre il secondo viene impiegato da alcuni dottori della Legge per indicare l'esecuzione di un obbligo rituale in un momento diverso da quello prescritto, se si è omesso o non si è potuto adempierlo nei tempi previsti, assumendo quindi il senso di "recupero". Ibn ʿArabī, pur riconoscendo la distinzione dei due termini ed applicandola in certe situazioni, non condivide il significato estensivo di "recupero" attribuito da alcuni dottori della Legge al secondo termine. Il tema era stato già da lui affrontato nel Cap. 69 nella sezione sul "recupero" della *ṣalāt* [I 477.28] ove aveva precisato: "Ciò che io sostengo è che colui che si dimentica e colui che dorme sono tenuti a fare (*adā'*) la *ṣalāt* che non hanno fatto perché dormivano o si sono dimenticati [e non a recuperarla]. Se i dottori della Legge intendono per *qaḍā'* l'obbligo della *ṣalāt* – così come intendono il suo adempimento (*adā'*) [nel tempo noto] – sostengo anch'io quanto dicono. Se con ciò intendono distinguere tra chi la fa al momento noto, prescritto per chi è sveglio, ed il farla nel momento in cui chi si è dimenticato ricorda e chi dorme si risveglia, chiamando ciò *qaḍā'*, non c'è inconveniente. Ma se intendono con questo termine qualcosa di diverso da ciò che abbiamo menzionato e che colui che la fa non sta adempiendo (*adā'*) alla *ṣalāt* e che la sta facendo in un momento diverso da quello dovuto, diversamente da ciò che abbiamo menzionato, non sono d'accordo. Colui che si dimentica e colui che dorme non sono tenuti a quella *ṣalāt* nello stato della loro dimenticanza e del loro sonno, e quello non è il momento prescritto per loro, in quanto Allah "non impone ad un'anima se non ciò di cui è capace" (Cor. II-286). Se il Legislatore non avesse imposto un momento a colui che dimentica ed a colui che dorme, coincidente con il ricordo ed il risveglio, quella *ṣalāt* decadrebbe per loro". Per Ibn ʿArabī la *ṣalāt* fatta al risveglio non è il "recupero" di quella non fatta durante il tempo del sonno, ma l'osservanza di un obbligo che diventa imperativo solo al momento del risveglio: solo nel caso si ritardi volontariamente l'adempimento dell'obbligo il termine *qaḍā'* assume il significato di recupero.

apportato il tempo passato nella forma, ma non nella realtà essenziale. La *ṣalāt* del pomeriggio (*ʿaṣr*) nel tempo dello stato esistente [cioè il presente] assomiglia alla *ṣalāt* del mezzogiorno (*ẓuhr*), che faceva parte del tempo passato, in tutti i suoi stati, tanto che sembra essere quella, ma è noto che il regime giuridico (*ḥukm*) del pomeriggio non è quello del mezzogiorno. Se noi vedessimo una persona che è solita fare le *ṣalāt* al momento giusto, e questa avesse dimenticato di fare [la *ṣalāt*] del mezzogiorno o avesse dormito fino al sopraggiungere del tempo del [la *ṣalāt* del] pomeriggio, ed in quel momento la vedessimo fare le quattro [*rakaʿāt* della *ṣalāt*] del mezzogiorno, riterremmo che egli stia facendo la *ṣalāt* del pomeriggio, per la grande somiglianza che c'è tra le due: ma l'una non è l'altra.

Cap. 71 [I 642.20] Il Vero, Gloria a lui, poiché uno dei Suoi Nomi, sia Egli esaltato, è il Tempo (*dahr*), come è riferito nel *Ṣaḥīḥ*: "Non parlate male del Tempo poiché Allah è il Tempo" ([289]), ha ordinato di affermare la trascendenza (*tanzīh*) del tempo (*zamān*) in quanto si chiama Tempo, poiché il Tempo è uno dei Nomi di Allah, sia Egli esaltato. Quindi l'espressione Tempo è diventata una delle espressioni condivise. Analogamente sono trascendenti le lettere (*ḥurūf*), cioè le lettere dell'alfabeto, in quanto con esse è scritto il Discorso di Allah, sia Egli esaltato, e per questo noi attribuiamo loro grande importanza. Egli ha detto: "Dagli protezione affinché possa ascoltare il discorso di Allah" (Cor. IX-6) e ci ha proibito di viaggiare con il testo sacro nella terra del nemico ([290]). Colui che ascolta sente solo suoni e lettere, ma quando Egli ne fa il Suo Discorso si impone a noi di affermarne la trascendenza, la santità e l'immensità.

Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha informato che: "Il digiuno dei giorni bianchi è il digiuno del Tempo (*dahr*)" ([291]) cioè secondo l'allusione esoterica (*išāra*): "non è il vostro digiuno", ed ha attribuito il digiuno al Tempo. Ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: "Il digiuno appartiene a Me!" ([292]). Poiché Egli ne ha fatto il digiuno del Tempo e tu sei colui che digiuna in quel giorno, il Tempo è simile al Sole quando si manifesta [in modo riflesso] nella Luna, la Luna è come l'uomo che digiuna e la luce della Luna è come il digiuno attribuito all'uomo, poiché è lui il ricettacolo ed il supporto di manifestazione del Tempo, sia Egli esaltato: quindi è il digiuno del Vero nella forma di una creatura.

Cap. 71 [I 645.28] Poiché Venerdì è il più perfetto dei giorni ed in esso è stato creato il più perfetto degli esseri, il Vero ha privilegiato [questo giorno] con quell'ora (*sāʿa)* che non appartiene ad alcun

289) *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

290) *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, LVI-129, Muslim, XXXIII-92 a 94, Abū Dāwūd, XV-81, Ibn Māğa, XXIV-45, e da Ibn Ḥanbal, II-6, 7, 10, 55, 63, 76 e 128.

291) *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, XXX-60, Abū Dāwūd, XIV-67, an-Nasā'ī, XXII-84, Ibn Māğa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal. Poco prima aveva precisato che: «I giorni bianchi sono il tredicesimo, il quattordicesimo ed il quindicesimo e questa è […] la manifestazione ai nostri occhi del Sole nella Luna nelle notti in cui è piena, cioè le notti bianche. I giorni (*ayyām*) corrispondenti sono chiamati i giorni bianchi in quanto in essi la notte, dal suo inizio alla sua fine, è illuminata, ed il Vero ha fatto delle loro notti dei giorni per il venir meno dell'oscurità della notte ed il Sole sorge per mezzo della Luna perfetta».

292) *Ḥadīṯ* riportato da al Buḫārī, XXX-2, Muslim, XIII-163, e da an-Nasā'ī, XXII-42.

altro giorno – ed il tempo (*zamān*) non è altro che [la successione di] questi giorni – di conseguenza questa ora non riguarda nessun altro tempo se non il giorno di Venerdì: essa è una delle ventiquattro parti del giorno, e si trova nella metà del giorno che si chiama dì (*nahār*). Quindi essa è nella esteriorità (*ẓāhir*) di quel giorno, e nella interiorità (*bāṭin*) dell'essere umano, in quanto l'esteriorità dell'uomo corrisponde all'interiorità del giorno [cioè alla notte], mentre l'interiorità dell'uomo corrisponde all'esteriorità del giorno.

Cap. 71 [I 652.11] Il digiuno del Tempo è possibile solo per il Tempo, non per altri. Il digiuno del Tempo, per quanto riguarda l'uomo, è che egli digiuni per tutto l'anno, ma ciò non è possibile per lui a causa del giorno della rottura [del digiuno di Ramaḍān] e del sacrificio ([293]).

Cap. 72 [I 677.12] Sappi che i punti prefissati (*mīqāt*) nel tempo sono stabiliti dal Nome divino il Tempo (*dahr*). Sappi anche che il tempo (*zamān*) è in parte al di sopra della Natura (*ṭabīʿa)* ([294]) – e questa è la dottrina dei teologi (*mutakallimūn*) – e in parte al di sotto della Natura, ed a questo [tempo] appartiene il regime (*ḥukm*) generale. Il tempo il cui regime è al di sotto della Natura ha un regime fisico (*ǧismānī*) che si differenzia per i movimenti delle Sfere celesti. Il tempo in se stesso è intelligibile (*maʿqūl*) e la strada che porta alla sua intelligibilità è la immaginazione (*wahm*): si tratta di una estensione (*imtidād*) immaginaria che percorrono i movimenti delle Sfere, come il vuoto (*ḫalāʾ*) che è una estensione immaginaria che non si trova in un corpo fisico. Ne consegue, da questo punto di vista, che il tempo è non esistente (ʿ*udum*), non ha esistenza (*wuǧūd*).

Quanto al tempo che è al di sopra della Natura, gli stati (*aḥwāl*) lo differenziano e lo distinguono in una realtà esistenziale (*amr wuǧūdī*) che il Nome "il Tempo" depone nell'intelligenza (ʿ*aql*) e che nella lingua araba è strettamente legata all'espressione "quando (*matā*)?". "Quando?" è strettamente legato sia al tempo naturale che a quello sovrannaturale. Riguardo alle realtà ed alle relazioni (*nisab*) divine e temporali ha luogo l'attribuzione (*nisba)* del tempo e del luogo (*makān*), ed essi sono due contenitori (*ẓarfān*).

Cap. 72 [I 716.9] Sappi che per gli arabi, secondo il loro linguaggio ed il loro uso convenuto riguardo al tempo arabo, la notte precede il dì, seguendo l'origine. Colui che ha dato esistenza al tempo, cioè Allah, sia Egli esaltato, ha infatti detto: "Ed è un segno per loro la notte, da cui estraiamo

293) In questi giorni è proibito digiunare.

294) Nelle *Futūḥāt* il significato prevalente di Natura è quello del terzo principio cosmogonico [Cap. 198 (II 430.3)], dopo l'Intelletto Primo, che corrisponde al Calamo, e l'Anima Universale (*an-nafs al-kulliyya)*, che corrisponde alla Tavola Custodita; dal connubio della Natura con la Sostanza pulviscolare (*habāʾ*), che i filosofi chiamano Materia (*hayūlā*), entrambi generati, come fratello e sorella, dall'Anima Universale, nasce il Corpo Universale (*al-ǧism al-kullī*) [Cap. 11 (I 140.13)]: da questo punto di vista la Natura svolge quindi un ruolo "paterno" o "maschile" nei confronti della manifestazione formale. D'altra parte, in relazione al Vero [Cap. 510 (IV 150.2)] o all'Ordine (*amr*) divino [Cap. 324 (III 90.18)] o agli spiriti (*arwāḥ*) [Cap. 11 (I 138.29)], la Natura svolge un ruolo "materno" nei confronti delle sue produzioni ed è così la madre di tutte le forme ed il luogo di tutte le trasmutazioni (*istiḥālāt*).

(*naslaḫu*) il dì" (Cor. XXXVI-37) ([295]), ed ha posto la notte come origine (*aṣl*) ed ha estratto da essa il dì, come la pecora (*šāh*) viene separata dalla sua pelle. Quindi l'esteriorità (*ẓuhūr*) appartiene alla notte ed il dì è nascosto in essa, così come la pelle della pecora appare come un velo [o vello] su di essa finché non viene separata da essa. Egli ha quindi estratto il visibile (*šahāda)* dall'invisibile (*gayb*) e la nostra esistenza dalla non-esistenza.

Dunque la scienza degli arabi prevale su quella degli stranieri, in quanto i non-arabi, che basano il loro calcolo sul Sole, fanno precedere il dì alla notte ([296]). In questo versetto vi è un aspetto che riguarda loro, cioè il Suo detto: "… ed ecco, essi sono all'oscuro" (Cor. XXXVI-37); ecco (*iḏā*) è una particella che indica il presente o il futuro, e colui che è qualificato dall'essere all'oscuro lo è [solo] per l'esistenza della notte in questo versetto. Il dì è un velo su di essa [per i non-arabi], poi viene estratto da essa, cioè viene tolto, "… ed ecco essi sono all'oscuro", cioè appare la notte, il cui regime è l'oscurità, e gli uomini restano all'oscuro ([297]).

295) Il verbo *salaḫa* significa letteralmente scuoiare, togliere la pelle ad un ovino, togliere una cosa da un'altra come si toglie la pelle da sopra le carni. Nella traduzione abbiamo però preferito usare "estrarre", perché l'oggetto del verbo non è la parte esteriore della notte, bensì il dì che è nascosto in essa. Nel Cap. 11 [I 141.11] Ibn ʿArabī precisa: "Egli, Gloria a Lui, ha spiegato con il Suo detto: "Ed è un segno per loro la notte, da cui estraiamo il dì", che la notte è una madre per esso e che il dì è generato da essa così come il figlio viene estratto (*yansaliḫu*) da sua madre quando esce da essa, e come il serpente si separa dalla sua pelle", e nel Cap. 71 [I 637.33] aggiunge: "La notte precede il dì, in quanto il dì è estratto (*maslūḫ*) da essa". Il participio passivo *maslūḫ* viene impiegato in arabo per indicare l'ovino scuoiato, mentre *salḫ* indica il cuoio. Quest'ultimo termine arabo, così come il participio passivo della settima forma, *munsalaḫ*, è anche usato per indicare la fine del mese o il suo ultimo giorno.

296) Nel *Libro dei giorni dell'opera* [pag. 77-79 dell'edizione delle *Rasā'il* di Dār Ṣādir, Beirut, 1997] Ibn ʿArabī precisa: "Nel computo dei non-arabi il dì precede la notte ed il loro tempo è solare; i segni dei figli di Israele erano esteriori e per loro erano i prodigi (*ʿaǧā'ib*), ed Egli disse riguardo a Balʿām ibn Bāʿūr: "Noi gli demmo i nostri segni e gli vennero tolti (*insalaḫa*)" (Cor. VII-175), indicando che per lui essi erano all'esterno, come il vestito. Egli ricevette le lettere [del Nome supremo] ed operava per mezzo della loro virtù propria (*ḫāṣṣiyya)*, non per mezzo della veridicità. Per essi [i figli di Israele] la notte del Sabato è la notte che precede la mattina della Domenica – e così per i restanti giorni della settimana. Nel computo della gente araba la notte precede il dì ed il loro tempo è lunare: quindi i loro segni sono cancellati dalla loro esteriorità e rivolti alla loro interiorità, ed essi sono caratterizzati, rispetto alle altre comunità, dalle illuminazioni interiori (*taǧalliyāt*), ed al loro riguardo si dice: "è scritto nei loro cuori" [cfr. Cor. LVIII-22], in contrapposizione al Suo detto: "e gli vennero tolti". […] Per noi la notte del Sabato è la notte che precede il mattino del Sabato, e la nostra gente, cioè il popolo arabo, è più vicina alla scienza rispetto ai non-arabi, poiché l'estrazione (*salḫ*) li aiuta in questa considerazione su cui fanno affidamento. Sennonché essi non conoscono la regola ed attribuiscono la notte ad un giorno diverso dal suo, come d'altra parte fanno anche coloro che computano il tempo col Sole, e ciò perché essi non conoscono altro che i giorni dell'avvolgimento (*takwīr*), mentre i giorni dell'estrazione li conoscono i conoscitori, ed i giorni della copertura (*īlāǧ*) sono noti ai sapienti saggi, eredi dei Profeti, le *ṣalāt* di Allah scendano su tutti loro. […] E quando Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Ed è un segno per loro la notte, da cui estraiamo il dì" (Cor. XXXVI-37) non ha spiegato quale dì viene estratto dal segno di una notte, né ha detto che da tale notte viene estratto tale dì. […] Dalla notte di Domenica Allah estrae il dì di Mercoledì […] dalla notte di Lunedì estrae il dì di Giovedì […] dalla notte di Martedì estrae il dì di Venerdì […] dalla notte di Mercoledì estrae il dì di Sabato […] dalla notte di Giovedì estrae il dì di Domenica […] dalla notte di Venerdì estrae il dì di Lunedì […] e dalla notte di Sabato estrae il dì di Martedì".

297) Per gli arabi la notte precede il dì, che viene estratto dalla notte che ne è l'origine; per i non-arabi il dì precede la notte e quando viene tolto il dì, che per loro è l'origine, non resta che la notte.

Cap. 73 [II 9.20] Di questo gruppo [di coloro che sono sul cuore di Adamo, su di lui la Pace] fanno parte del tempo i trecento anni che Allah ha menzionato riguardo alla permanenza della gente della Caverna. Essi erano [anni] solari e per questo ha detto: "ed aggiunsero [altri] nove" (Cor. XVIII-25), poiché i trecento anni solari corrispondono a circa trecentonove anni lunari, ed ogni anno è il completamento del tempo per mezzo delle sue stagioni. E questa somma è prossima ad un terzo di uno dei giorni del Signore: "ed invero un giorno per il tuo Signore è come mille giorni di quelli che computate" (Cor. XXXII-5).

Cap. 73, questione XXIII [II 56.5] […] «*kāna*» ha quindi il senso di una particella d'esistenza (*ḥarf wuǧūdī*) e non di un verbo, che invece implica il tempo.

Cap. 73, questione XXXIII [II 64.3] È possibile la connessione della scienza con il Vero, ma non è possibile la connessione della scienza con il Destino (*qadar*). La nostra scienza della manifestazione del supporto di manifestazione nell'entità è identica alla nostra scienza del Vero, ed il Destino è un rango tra l'Essenza ed il Vero, in quanto la sua manifestazione non è assolutamente nota. Il suo regime nei supporti di manifestazione è il regime del tempo nel mondo corporeo […] Ti abbiamo già fatto sapere che il tempo è una relazione intelligibile, non esistente né non-esistente, ed esso riguarda gli esseri contingenti.

Cap. 73, questione LXI [II 82.4] Il giorno del Signore è metà di un quinto del quinto del giorno del signore delle Ascensioni ([298]). E nei giorni, anche se sono diversi nelle loro misure e sono computati dal giorno solare, l'Ordine di Allah è simile ad uno sguardo con la vista sensibile (*ka-lamḥ*^{in} *bi-l-baṣar*) [cfr. Cor. LIV-50] ([299]) […] Invero esso è più piccolo di questa misura, anzi la sua misura è il tempo indivisibile immaginario che è il giorno dell'opera.

Cap. 73, questione CLIII [II 132.12] Se chiedi che cosa è il tempo noi rispondiamo che è il potere (*sulṭān*) ed esso talora si frappone tra te e l'andar via (*ḏahāb*). Se chiedi cosa è l'andar via noi rispondiamo che è il ritrarsi del cuore dalla percezione di ogni oggetto sensibile per la contemplazione del suo amato, chiunque esso sia.

Cap. 76 [II 146.14] Questa questione non è verificabile con la ragione senza il soccorso dello

298) Il giorno del Signore, che equivale a mille anni [cfr. Cor. XXII-47], è un cinquantesimo del giorno del signore delle Ascensioni, che equivale a 50000 anni [cfr. Cor. LXX-3 e 4].

299) Questa espressione, che ricorre anche in Cor. XVI-77, indica un tempo brevissimo ed esprime la rapidità con cui si realizza l'Ordine divino, che non è altro che il *kun*. L'esatto equivalente di essa nelle lingue occidentali si trova nell'*augenblick* tedesco, che viene usato per indicare un momento. L'italiano *batter d'occhio*, usato nello stesso senso, si riferisce alla rapidità del movimento delle palpebre, mentre l'espressione araba si riferisce alla rapidità con cui la vista coglie immagini lontanissime, come le stelle. Nel Cap. 559 Ibn ʿArabī afferma [IV 417.16]: "Lo sguardo della vista sensibile è come un lampo (*barq*)", e poi aggiunge [IV 431.33]: "Tra i sensi non c'è movimento più veloce della vista sensibile: il tempo dello sguardo della vista sensibile è il tempo della sua connessione con le stelle fisse e con ciò che è sopra di esse, e tra i due [la vista e le stelle] c'è una distanza che non potrebbe essere percorsa a piedi neanche in migliaia degli anni che ci sono noti".

svelamento sulla modalità della connessione della scienza divina con le cose scibili (*maʿlūmāt*), sul fatto che nei confronti del Vero non c'è passato, né futuro, e che il Suo istante (*ān*) non cessa e non cesserà. Il Suo istante non è caratterizzato dal fatto di non esserci e poi di esserci, né del passare dopo essere stato. Talvolta Allah concede questa facoltà a chi vuole tra i Suoi servitori: un alito (*nafḥa)* di essa spirò su Muhammad, su di lui il Saluto e la Pace, e per mezzo di esso conobbe la scienza dei primi e degli ultimi ([300]), e conobbe dunque il passato ed il futuro nell'istante. Se non fosse per la presenza delle cose scibili per lui nella Presenza dell'istante non sarebbe stato qualificato dalla loro scienza. Chi ha questa facoltà, sa che Allah conosce le cose particolari per una scienza autentica che resta nascosta a chi intende affermare l'incomparabilità negando [la scienza dei particolari] al Lato (*ǧanāb*) del Vero.

Cap. 90 [II 171.23] Dell'uomo Egli ha scelto per Sé il cuore (*qalb*) - ed esso è ciò che Lo comprende ([301]) - in quanto Egli ogni giorno è all'opera (Cor. LV-29). [In questo caso] il giorno sta ad indicare la misura (*qadr*) del soffio di colui che respira nell'istante indivisibile *(zamān fard*) ed il cuore viene appunto chiamato "*qalb*" per i suoi continui cambiamenti (*taqallub*). Non vedi che il cuore è tra le due dita del Misericordioso? ([302]) Ciò che lo fa cambiare è solo il Misericordioso, in quanto nessun altro Nome ha accesso al cuore oltre al Nome il Misericordioso.

Cap. 119 [II 201.23] "Non è forse capitato all'uomo un periodo del Tempo (*ḥīn min ad-dahr*) in cui non era una cosa menzionata?" (Cor. LXXVI-1) ([303]), riferendosi alla sua non-esistenza nella sua entità, poiché era menzionato per Allah, sia Egli esaltato ([304]). Il Tempo è uno dei Nomi di Allah e per questa condivisione verbale ha vietato di parlar male del Tempo, dicendo: "Invero Allah è il Tempo" […] Il Tempo temporale (*ad-dahr az-zamānī*) è una relazione. […] ed ha negato che l'uomo fosse menzionato in un periodo del Tempo, ed il Tempo è qui il tempo, e il periodo è una parte di esso.

300) Riferimento allo *ḥadīṯ*, riportato da Ibn ʿArabī nel Cap. 19 [I 137.15] e nel Cap. 34 [I 214.17]: "Egli battè con la Sua mano tra le mie spalle, e sentii il freddo dei Suoi polpastrelli nel mio seno [lett.: tra le mie mammelle], ed appresi la scienza dei primi e degli ultimi". La frase finale non è riportata nelle raccolte canoniche ed al suo posto si trova: "ed ogni cosa si epifanizzò (*taǧallā*) a me, ed ebbi la conoscenza" [at-Tirmiḏī, XLIV, ad Sūra XXXVIII-4 e Ibn Ḥanbal, V-243], o "e si epifanizzò a me ciò che è nei Cieli e di ciò che è nella Terra" [Ibn Ḥanbal, IV-66 e V-378] o"ed ebbi la scienza di che è nei Cieli e di ciò che è nella Terra" [at-Tirmiḏī, XLIV, ad Sūra XXXVIII-2 e Ibn Ḥanbal, I-368].

301) Riferimento allo *ḥadīṯ qudsī*, non recensito nelle raccolte canoniche: "La Mia Terra ed il Mio Cielo non Mi comprendono, ma il cuore del Mio servitore credente Mi comprende".

302) Riferimento ad uno *ḥadīṯ* riportato da Muslim, XLVI-17, at-Tirmiḏī, XXX-7 e XLV-89, e da Ibn Ḥanbal, II-168 e 173, VI-182, 251, 302 e 315.

303) Questo versetto potrebbe anche essere tradotto: "È forse capitato all'uomo un periodo del Tempo in cui non fosse menzionato?", ma nel Cap. 308 [III 32.7] Ibn ʿArabī precisa che ciò è avvenuto.

304) Nel seguito di questo capitolo [II 202.8] Ibn ʿArabī aggiunge: "Ciò è una prova che Allah non lo ha menzionato alle entità a cui diede l'esistenza prima di lui, anche se era menzionato per Lui in Se stesso [nell'eternità]; poi lo menzionò agli Angeli per il suo rango per il quale era creato [cioè il Califfato], non con il suo nome proprio, che è Adamo. Sappi dunque".

Cap. 123 [II 205.32] Sappi che quando abbiamo parlato della negazione del ritorno [(*iʿāda)*, anche ripetizione] intendevamo riferirci a ciò che uno ha detto: "Non c'è cosa che si ripeta (*yatakarraru*) nell'esistenza, per via della vastità (*ittisāʿ*) divina". In effetti si tratta di entità (*aʿyān*) simili che i sensi non percepiscono [come distinte], perché non colgono la differenza tra esse, cioè tra ciò che svanisce di esse e ciò che è nuovo. Ciò corrisponde alla affermazione dei teologi secondo cui l'accidente non permane per due momenti (*zamānān*) ([305]) […] ed Allah, sia Egli esaltato, è ogni giorno all'opera, ed il più piccolo dei giorni è il singolo tempo (*az-zaman al-fard*).

Cap. 153 [II 249.2] L'accidente svanisce per se stesso, poiché Colui che fa [il Creatore] non fa la non-esistenza, essendo essa un regime, non una cosa esistente ([306]). Quindi gli accidenti si annientano nel secondo tempo rispetto al tempo della loro esistenza e capitano nella presa della non-esistenza impossibile (*al-ʿadam al-muḥāl*) ([307]) e dopo quello non tornano più all'esistenza, ma Allah dà esistenza ai loro simili, ed essi assomigliano loro nella definizione (*ḥadd*) e nella realtà essenziale, ma non sono identici a quelli che esistettero e si annientarono, per via della vastità divina.

Cap. 177 [II 302.23] Allah, sia Egli glorificato, ha sottoposto la connessione della Sua Volontà al regime del tempo ed ha usato l'espressione "quando (*iḏā*)" che è un modo [grammaticale] del tempo, dicendo: "[Invero la Nostra Parola ad una cosa] quando la vogliamo è che le diciamo Sii, [ed essa è]" (Cor. XVI-40), ed il tempo può essere ciò che si vuole esprimere ma "quando" non è applicabile [alla Volontà], perché non c'è dopo, [mentre] "ed essa è" ha un regime [temporale]. Questa scienza fa parte delle scienze imperscrutabili dei Nomi divini.

Cap. 192 [II 384.31] Egli, sia Egli esaltato, ha detto di Se stesso: «Ogni giorno Egli è all'opera» (Cor. LV-29). Il più piccolo dei giorni è il singolo tempo, che non ammette la divisione; in esso Egli è occupato in opere tanto numerose quante sono le parti indivisibili che esistono nel Mondo, ciascuna parte di esso secondo questa condizione (*šarṭ*) ([308]). Ed Egli è all'opera con ciascuna parte del Mondo in quanto crea in essa ciò che la fa restare (*yubqī-hi*), salvo ciò che Egli produce ex novo (*yuḥdaṯu*) di ciò che sussiste per se stesso [cioè le sostanze], in ogni singolo tempo. Quelle opere sono gli stati (*aḥwāl*) delle creature, che sono i ricettacoli della loro esistenza in esse: quindi Egli in esse crea quelle opere

305) Si tratta degli Aš'ariti, secondo quanto precisa Ibn ʿArabī stesso nel Cap. 26 [I 189.27]

306) L'Atto creatore da l'esistenza, ma non può creare la non-esistenza.

307) All'inizio di questo capitolo [II 248.23] Ibn ʿArabī precisa: "Il Vero, sia Egli esaltato, ha l'attributo dell'esistenza e l'attributo della necessità intrinseca dell'esistenza, e ciò che si contrappone [concettualmente] a Lui si chiama la non-esistenza assoluta (*al-ʿadam al-muṭlaq*) ed ha un attributo per il quale si chiama l'impossibile (*al-muḥāl*), e per questo attributo non riceve mai l'esistenza". Tra i due vi sono le possibilità, che per la loro essenza ammettono sia l'esistenza che la non esistenza, e che nel loro insieme costituiscono la non-esistenza della possibilità (*ʿadam al-imkān*); ma una volta che le possibilità hanno ricevuto l'esistenza prevale su di loro il regime della non-esistenza, e poiché non c'è ripetizione nell'esistenza, non ritornano nella non-esistenza della possibilità, bensì in quella della impossibilità [di esistere].

308) I corpi non sono indivisibili, essendo composti, e quindi non sono oggetto direttamente dell'opera divina, mentre lo sono le loro parti indivisibili.

ininterrottamente. Lo stato non può permanere per due tempi, poiché se permanesse per due tempi il Vero non sarebbe più Creatore nei riguardi di colui in cui lo stato permane, e questi non sarebbe più dipendente verso di Lui e sarebbe caratterizzato dall'indipendenza verso Allah, il che è impossibile, e ciò che conduce all'impossibile è impossibile. Questo è simile a ciò che dicono coloro che sostengono **[385]** che l'accidente non permane per due tempi, il che è corretto. Gli stati sono accidenti che capitano agli esseri prodotti da parte di Allah, che li crea in essi, e ciò è espresso dalla affermazione dell'opera in cui Egli è occupato in questo e nell'altro mondo.

Questo è il fondamento degli stati, a cui li riconduciamo nelle cose divine. Quando Allah crea lo stato, esso non ha altro ricettacolo che quello in cui è creato, e si infonde in esso per il tempo della sua esistenza […] Non fa parte della sua realtà essenziale restare per due tempi, ed esso diviene inesistente nel tempo successivo a quello della sua esistenza, per se stesso, non per un agente che produca in lui la non-esistenza, poiché la non-esistenza non è passibile di subire un'azione, non essendo una cosa esistente, né per il cessare di una condizione, né per il contrario, in quanto tutto ciò è impossibile. È quindi inevitabile che esso cessi di esistere per se stesso, cioè, nel secondo tempo dopo quello della sua esistenza, la non-esistenza è per esso [lo stato] una condizione necessaria, ed il ricettacolo non ha permanenza senza di esso, o del suo simile o del suo contrario ([309]), ed quindi in ogni tempo è dipendente per la sua permanenza dal suo Signore, che dà esistenza per lui a dei simili o a dei contrari. Quando Egli dà esistenza ai simili, ci si immagina che essi siano il primo [stato] e che esso sia rimasto come era, ma le cose non stanno così.

Cap. 198 [II 431.27] Il fondamento di quello nella Scienza divina è il fatto che "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29). Il giorno è il singolo tempo e l'opera è ciò che Allah fa avvenire in esso.

Cap. 198 [II 434.7 e 18] Il regime del tempo si è manifestato con il movimento (*ḥaraka*) e le forme si sono manifestate con l'ordinamento e quindi ammettono la precedenza e la posteriorità temporale […] Ogni essere è uno, non è possibile che sia due, mentre esso [l'aspetto speciale (*al-waǧh al-ḫāṣṣ*) di Allah in ogni creatura] è uno, e da esso non può procedere che uno, ed esso è l'unità di ciascuno, ed anche se la molteplicità esiste, ciò è in considerazione dell'unità (*aḥadiyya)* del tempo, che è il contenitore (*ẓarf*) ([310]). L'esistenza del Vero, in questa molteplicità, è nell'unità di ciascuno.

309) Nel seguito del capitolo [II 454.9] Ibn ʿArabī precisa: "In realtà non c'è cosa, tra quelle che non sussistono per loro stesse, che sia veramente permanente oltre al tempo della sua esistenza, ma alcune sono seguite dai simili ed altre non lo sono. Quanto alla cosa che è seguita dai simili, è quella che ci si immagina essere inerente (*lāzim*) [alla sostanza], come il giallo dell'oro ed il nero dell'uomo negro. Quella che non è seguita dai simili si chiama accidente, mentre quella inerente si chiama attributo".

310) Nel commento in calce al testo dell'edizione da lui curata, ʿAbd al-Qādir al-Ǧazā'irī precisa: "**Ogni essere è uno** – cioè in considerazione dell'aspetto speciale per lui, che non condivide con lui nessun altro dei restanti esseri - **non è possibile che sia due, mentre esso è uno** – cioè poiché ogni essere ha un aspetto speciale (*waǧh ḫāṣṣ*) non è possibile che questo essere sia due, mentre è uno per la riunione degli opposti che c'è in esso, in quanto l'assunto è che sia uno quanto alla sua realtà essenziale e due quanto alla sua forma, essendo la realtà essenziale di ogni essere il suo proprio aspetto speciale. Se diciamo che Zayd è simile a ʿAmr e che questo granello di terra è simile a questo, non si tratta di una somiglianza reale poiché necessariamente Zayd

Cap. 198 [II 437.28] Sezione XIX riguardante il Nome l'Indipendente (*ganī*) ed il suo orientamento all'esistenziazione della Sfera senza stelle, che è la Sfera dello zodiaco, ed il suo ricorso al Nome il Tempo, e l'esistenziazione della lettera *ǧīm* e dell'occhio del Leone (*ṭarf*) tra le mansioni [lunari]. Sappi che questo Nome ha prodotto questa Sfera priva di stelle, le cui parti sono simili e la cui forma è circolare: non si conosce inizio né fine al suo moto, ed esso non ha punto estremo (*ṭaraf*). Per mezzo della sua esistenza vennero prodotti i sette giorni, i mesi e gli anni, ma questi tempi non vennero determinati in essa se non dopo che Allah ebbe creato all'interno di essa i marchi distintivi (ʿ*alāmāt*) che distinguono questi tempi, e questa Sfera non ha determinato se non un unico giorno. Si tratta di un unico ciclo che è stato determinato dalla ubicazione del piede [divino] sullo Sgabello, e quindi è stato determinato dall'alto; questa misura si chiama giorno e non conosce questo giorno se non Allah, sia Egli esaltato, per la somiglianza delle parti di questa Sfera e del punto di partenza del suo movimento.

L'inizio del suo moto avvenne con il primo grado del segno dei Gemelli posto di fronte a questo piede, ed esso è uno dei segni di aria: quindi il primo giorno del Mondo a manifestarsi fu nel primo grado dei Gemelli, e venne chiamato Domenica (*al-yawm al-aḥad*) […]

Poi, alla fine di questo [primo giorno], cominciò un altro spostamento (*intiqāl*), anch'esso intorno al centro (*wasaṭ*) ([311]), finché arrivò al suo termine, come il primo moto, […] e questo secondo moto si chiamò Lunedì, finché completò sette moti ciclici, ciascuno dei quali determinato da un Attributo

non è ʿAmr, e questo granello non è l'altro e ciò per cui Zayd si distingue da ʿAmr ed il granello dall'altro è l'effetto del suo aspetto speciale, che è la sua realtà essenziale - **e da esso non può procedere che uno** – in quanto l'aspetto speciale non si ripete mai in due forme - **ed esso è l'unità di ciascun [essere]** – cioè in quanto è stabilito che da esso non procede se non uno per ciò che concerne l'aspetto speciale, e l'aspetto è una idea che non sussiste per se stessa e non è distinto da Colui a cui è rivolto, sia Egli esaltato, ed è quindi indispensabile che l'Essenza che costituisce ogni aspetto speciale si propaghi nell'unità di ogni essere - **ed anche se la molteplicità esiste, ciò è in considerazione dell'unità (*aḥadiyya*) del tempo, che è il contenitore** – cioè l'esistenza della molteplicità non inficia la nostra affermazione che ogni essere è uno e che da esso non procede che uno, poiché il motivo della sua esistenza nelle facoltà sensibili dell'uomo e nelle facoltà di intendimento speculative è la considerazione dell'unità del tempo. Esso è una estensione unica, in cui non c'è molteplicità, né effettive parti, ed in esso le cose si manifestano come ordinate e molteplici per mezzo della precedenza e della posteriorità. Si dice questo è prima di questo e questo è dopo questo e questo è con questo, malgrado il tempo sia onnicomprensivo (*ǧāmiʿ*). La congettura si immagina che il tempo sia una cosa e che gli esseri temporali siano contenuti in esso, che è un contenitore per essi. Dalla constatazione del tempo, insieme alla sua unità ed alla sua circostanzialità per gli esseri disposti in ordine, viene la molteplicità. Chi viene fatto uscire dalla prigione del tempo, sì che i vincoli sono sciolti dalla sua osservazione, vede una esistenza unica che si manifesta senza inizio e senza fine, e senza alcun vincolo temporale o spaziale e le cose esistenti sono presenti presso di lui, ed egli è identico alle cose esistenti considerate ed immaginarie che si presentano a lui conformemente alle facoltà di sensazione, niente altro. Dunque la molteplicità diventa unica per questa unicità reale ed è corretta la nostra affermazione che dall'uno non si manifesta che uno".

311) Nel Cap. 348 [III 203.32] Ibn ʿArabī precisa: "Egli ha assegnato ad ogni astro (*kawkab*) un tragitto (*qaṭʿ*) nella Sfera dello Zodiaco e quando il suo tragitto è terminato quello per esso è un giorno, cioè il suo giorno, che il suo tragitto ha generato. Ed ha fatto sì che il moto di queste Sfere e [quello] degli elementi fosse intorno al centro, non dal centro, né verso il centro, ed ha fatto sì che il movimento dei loro abitanti fosse verso il centro e dal centro".

divino. Gli Attributi [principali] sono sette, non di più, e ciò rende impossibile che il Tempo abbia più di sette giorni, e non c'è nulla che renda ciò necessario.

Cap. 198 [II 445.17] Per mezzo del movimento del suo [quarto Cielo] pianeta [cioè il Sole] fece apparire la notte ed il dì, suddividendo il giorno, ed in esso si suddivise il regime divino nel Mondo. Di ciascuno dei due fece l'uno femmina e l'altro maschio al fine di far partorire ciò che dei regni naturali si manifesta negli elementi. Tutti gli effetti che sono generati e che si manifestano generalmente tutti i giorni nel dì, hanno come madre il dì e come padre la notte, e ciò che di quello si manifesta di notte ha come madre la notte e come padre il dì. Quindi "fa penetrare la notte nel dì", quando il dì è femmina, e "fa penetrare il dì nella notte" (Cor. XXII-61) quando la notte è femmina. Abbiamo già spiegato ciò nel "Libro dell'opera". Tutta la scienza e tutti gli effetti che si manifestano nei regni naturali di Domenica derivano da questo Cielo e dal suo abitante, anzi in tutti i giorni ed in tutto il Mondo che è sotto la sua giurisdizione.

Cap. 198 [II 446.2] Egli, sia glorificato, è ogni giorno all'opera ed è impossibile la fissità del Mondo per due tempi in una unica condizione, bensì gli stati e gli accidenti cambiano per esso ad ogni singolo tempo, e ciò è l'opera in cui il Vero è occupato.

Cap. 198 [II 454.19] Il Mondo viene generato e corrotto in ogni singolo tempo, e non ci sarebbe permanenza per la stessa sostanza del Mondo se non ci fosse l'accettazione della genesi in essa.

Cap. 198 [II 456.34] Per mezzo di quei moti celesti si manifesta il tempo ed il tempo non ha giurisdizione sul suo supporto di manifestazione, ma solo su ciò che è sotto di esso. Quindi il tempo non ha giurisdizione sui moti della Sfera poiché essa è il [suo] stesso supporto di manifestazione e gli eventi esteriori ed inconsueti nelle Sfere, nei Cieli e nel Mondo supero hanno cause diverse dal tempo.

Cap. 198 [II 457.29] Ciò che è dotato di estensione (*mutaḥayyaz*) deve avere uno spazio (*ḥayyiz*) che occupa con se stesso nel tempo della sua esistenza in esso, e delle due l'una: o trascorre un secondo tempo o dei tempi mentre si trova in quello stesso spazio, e ciò si chiama sosta, oppure nel secondo tempo si trova nello spazio che è contiguo ad esso e nel terzo tempo nello spazio che è contiguo al secondo. Quindi la sua manifestazione e la sua occupazione di questi spazi, l'uno dopo l'altro, non avviene se non per il trasferimento da uno spazio ad un altro […] e questo trasferimento si chiama movimento.

Cap. 198 [II 461.2] […] e coadiuva questo medico il moto delle sette luci nelle loro Sfere, cioè i pianeti, che sono la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove e Saturno, per ciò che è nel potere di alcuni di essi di determinare la diversità del tempo. Il regime di ogni tempo è diverso dal regime di quello che lo segue per un aspetto e gli corrisponde per un [altro] aspetto, ma è diverso per l'insieme degli aspetti, e non è possibile che gli corrisponda sotto tutti gli aspetti, poiché se gli corrispondesse sarebbe lo stesso e non sarebbero due, mentre sono due.

Cap. 198 [II 469.31] Ciò di cui è escluso il simile è primo e per questo gli abbiamo attribuito l'inizio del tempo giornaliero, che si è manifestato per l'esistenza del Sole nell'Ariete ([312]), il cui inizio sono le due corna (*šaraṭān*) [che corrispondono alla prima mansione lunare] […] e per mezzo dell'entità esistente si manifesta il tempo che è la concomitanza (*muqārana)* di un evento con un evento riguardo al quale si chiede "quando?".

Cap. 287 [II 639.5] Sappi che Allah, sia Egli esaltato, ha stabilito per ogni forma nel Mondo un termine (*aǧal*) a cui approda in questo e nell'altro mondo, ad eccezione delle entità che ricevono le forme, poiché non c'è termine per esse, ma da quando Allah le ha create esse sono dotate della continuità (*dawām*) e della permanenza (*baqāʾ*). Egli, sia esaltato, ha detto: "Tutto corre verso un termine designato" (Cor. XXXI-29) ed ha detto: "Poi ha decretato un termine, un termine designato che sta presso di Lui" (Cor. VI-2). Egli ha usato il termine "tutto", che implica l'onnicomprensività e la generalità, ma noi abbiamo detto che le entità che ricevono le forme non hanno termine. Come possono esulare dal regime del "tutto"? Noi diciamo che esse non esulano, ma che il termine che spetta all'entità è il suo collegamento con una delle forme che essa riceve, ed essa, nel riceverla approda ad un termine designato, che è la cessazione del tempo di quella forma. E quando arriva il termine noto ad Allah riguardo a questo collegamento, la forma cessa di esistere e l'entità riceve un'altra forma. Quindi le entità corrono verso un termine designato nel ricevere una certa forma, così come la forma corre verso un termine designato nel suo essere fissa per quella entità, che è il supporto della sua manifestazione. Quindi il termine designato comprende il "tutto". Allah ha misurato per ogni cosa un termine a cui approda in una certa faccenda, poi essa viene trasferita ad un'altra condizione in cui anche corre verso un termine designato. Allah è continuamente Creatore ad ogni attimo (*anfās*). Tra le cose ve ne sono la cui durata di permanenza è il tempo della loro esistenza, ed esse approdano al loro termine nel secondo tempo rispetto a quello della loro esistenza: questa è la durata più breve nel Mondo. Ed Allah ha fatto ciò affinché ad ogni attimo sia valida la dipendenza da parte delle entità verso Allah, sia Egli esaltato. Se restassero per due tempi, o più, esse sarebbero qualificate dall'indipendenza rispetto ad Allah in quella durata. Questa posizione non la sostiene nessuno se non la gente dello svelamento realizzato tra di noi e gli Aš'ariti tra i teologi.

312) Questa affermazione non è in contraddizione con quella secondo cui "il primo giorno del Mondo a manifestarsi fu nel primo grado dei Gemelli", poiché si tratta di giorni diversi. La precedente affermazione riguarda il giorno determinato dalla rotazione della Sfera dei segni zodiacali, mentre questa riguarda il giorno determinato dal moto del Sole, cioè il giorno a noi noto, suddiviso in notte e dì. Nel Cap. 373 [III 461.10] Ibn ʿArabī precisa: "[il giorno] è un cerchio, ed il cerchio ha necessariamente un inizio ed una fine verso quel inizio. Il giorno è un unico ciclo per la Sfera senza stelle ed è stato diviso nella notte e nel dì per il sorgere del Sole e per il suo tramonto. Il principio (*awwal*) del giorno, che venne assegnato alla Terra in occasione del moto della Sfera, fu in Ariete, poi si manifestò il principio del giorno con il sorgere del Sole fino al suo [ri]sorgere, ed il Sole non aveva esistenza se non nel segno dell'Ariete, che è il domicilio della sua esaltazione (*šaraf*). Quindi gli venne data esistenza mentre sorgeva nel segno dell'Ariete. Si manifestò dunque il principio del giorno e l'alba fu la fine del giorno, e tra essi vi fu una notte ed un dì, che sono noti per mezzo del sorgere e del tramonto".

Cap. 311 [III 45.28] Essa è la scienza dell'avviluppamento (*inṭiwā'*) del tempo ([313]), come l'avviluppamento di mille anni del tempo in uno dei giorni del Signore e l'avviluppamento o di 50.000 anni del nostro tempo in uno dei giorni del signore delle Ascensioni ([314]), ed esso nel Suo Mondo è [breve] come uno sguardo (*lamḥa)*, e come l'avviluppamento di 360 dei giorni del tempo noto in un giorno del Sole ([315]). Ed ogni astro mobile o fisso ha dei giorni.

Cap. 327 [III 102.29] In essa [dimora iniziatica] vi è la scienza del regime del tempo nell'esistenziazione divina: il suo regime in quello è dovuto a lui stesso, cioè all'essenza del tempo, o per una investitura che gli può essere tolta? Da qui si conosce il nome divino il Tempo.

Cap. 346 [III 189.31] In essa [dimora iniziatica] vi è la scienza che si ottiene con il ricordo: si tratta della scienza di ciò che ha dimenticato? O è la scienza del suo simile e non dell'identico, per via della sua somiglianza nella forma? Egli sapeva una certa cosa poi l'ha dimenticata […], e la forma della sua scienza di quella cosa saputa non si è conservata su di lui; poi dopo quello la ricorda. Ciò che attesta nel suo ricordo è identico a ciò che ha dimenticato o è simile? Il tempo è diverso per lui malgrado la somiglianza del tempo, l'uno con l'altro. Tu sai che l'entità di ieri non è l'entità di oggi, né quella di domani, malgrado la sua somiglianza con essa nella forma. Di che genere è la scienza del ricordo? Se è la stessa, chi l'ha serbata finché l'ha ricordata? E dov'è il forziere (*ḫazāna)* ([316]) della

313) Nel Cap. 73 [II 9.23] Ibn ʿArabī precisa: "Quando il conoscitore (*ʿārif*) apprende in uno dei luoghi di contemplazione della Signoria, in quel momento (*laḥẓa*) che dura quanto uno dei giorni del Signore, egli ottiene tante scienze divine quante altri, nel mondo dei sensi, ottengono con lo sforzo e la preparazione metodica (*tahayyu'*) in mille di questi anni. Ed è in questo modo che uno di questi 300 [Uomini] ottiene ciò che ottiene delle scienze divine quando viene rapito (*uḫṭuṭifa*) da se stesso e lo recinge (*ḥaṣara*) uno dei giorni del Signore: solo chi lo gusta può conoscere il valore ed il rango elevato di ciò che abbiamo menzionato. In quel momento per lui il tempo è avviluppato così come per il suo sguardo sono avviluppate le distanze e le estensioni allorché egli apre gli occhi ed il suo sguardo cade sulla Sfera delle stelle fisse: il tempo di aprire gli occhi ed i loro raggi si sono già congiunti con i corpi di quegli astri! Considera questa distanza e questa rapidità. Analogamente per la connessione (*taʿalluq*) della percezione uditiva: nel tempo in cui viene prodotto il suono, l'udito lo percepisce, malgrado l'estrema lontananza".

314) Ibn ʿArabī si riferisce qui alla durata del Giorno della Resurrezione, che sarà di 50.000 anni.

315) Nel *Libro dei giorni dell'opera* [pag. 75 dell'edizione delle *Rasā'il* di Dār Ṣādir, Beirut, 1997] Ibn ʿArabī precisa: "Il giorno per noi indica una rivoluzione [(*dawra*) o: ciclo] della Sfera delle stelle fisse, al cui interno e sotto la cui vigilanza si trovano i Cieli e la Terra, [rivoluzione che va dalla mansione de] il Colpo di corna [dell'Ariete] (*an-naṭḥ*) al Colpo di corna, dal Piccolo Ventre [dell'Ariete] (*al-butayn*) al Piccolo Ventre, dalle Pleiadi (*aṯ-ṯurayyā*) alle Pleiadi […] e diciamo che non c'è giorno di questi giorni comunemente noti, che vanno dal sorgere del Sole al sorgere del Sole, o dal suo tramonto al suo tramonto, o dal suo mezzogiorno [(*istiwā'* o: solstizio] al suo mezzogiorno […] e non c'è giorno di questi giorni, dicevamo, senza che in esso vi sia la conclusione (*nihāya)* di 360 giorni. Questo succede in tutti i giorni e per questo non c'è giorno senza che sia corretto [dire] che in esso viene prodotto tutto ciò che viene prodotto nei giorni dell'anno, dal primo all'ultimo, poiché in esso vi è la conclusione di ogni giorno dei giorni dell'anno".

Quanto alla differenza tra il "giorno del Sole" di 360 giorni e l'anno solare di 365,25 giorni si può consultare la spiegazione fornita da Mohamed Haj Yousef in *Ibn ʿArabī – Time and Cosmology*, Routledge 2008, pag. 79.

316) Il plurale di questo termine, *ḫazā'in*, riferito ad Allah, al Signore o al Misericordioso, ricorre sette volte nel Corano: VI-50, XI-31, XV-21, XVII-100, XXXVIII-9, LII-37, LXIII-7. Nel Cap. 347 [III 193.2] Ibn ʿArabī, commentando il versetto: "e non c'è cosa senza che presso di Noi vi siano i suoi forzieri" (Cor. XV-21), precisa:

sua conservazione? È forse in colui che ha dimenticato, senza che egli sappia? O vi è un'altra sede in cui è conservata per il tempo della sua dimenticanza e quando egli ricorda si tratta della stessa manifestazione (*taǧallī*) a lui di quella scienza, ed il Vero è il suo forziere ed è Colui che la conserva e Colui che la manifesta, affinché costui che ha dimenticato lo ricordi? Se le cose non stanno così allora non è uno che ricorda ciò che ha dimenticato, ma è uno che apprende una nuova scienza simile alla sua prima scienza, ed è solo il rinnovarsi della manifestazione che gli conferisce il ricordo di ciò che ha dimenticato. Questa è una faccenda strana nel caso del servitore che dimentica il suo Signore in certi momenti, perché preso da se stesso o da qualcosa del mondo, e poi Lo ricorda, poiché ciò che ha dimenticato è Allah, che non ammette il rinnovamento, ma è solo Se stesso. Da qui conosci la scienza del ricordo di ciò che hai dimenticato ([317]).

Cap. 348 [III 199.1] Noi sappiamo che tra gli attributi del Tempo vi è il fatto di essere mutevole e variabile (*al-ḥuwwal al-qullab*), e che Allah è il Tempo. È stato stabilito che Egli Si trasmuta nelle forme ([318]) che Egli "è ogni giorno all'opera" (Cor. LV-29), ed il giorno è la misura del soffio (*nafas*), e quello fa parte del Suo Nome il Tempo, non di un altro Nome.

Cap. 348 [III 201.1] Di questa dimora, del Mondo dei corpi fa parte la Sfera (*falak*) del Sole. Sopra di essa ve ne sono sette, di cui tre Cieli, la Sfera delle mansioni (*manāzil*), la Sfera senza stelle (*al-aṭlas*), che è la Sfera dei segni zodiacali, lo Sgabello (*kursī*) ed il Trono che tutto comprende e che costituisce il limite del Mondo dei corpi. Anche sotto di essa ve ne sono sette: tre Cieli, e la sfera (*kura)* ([319]) dell'etere, dell'aria, dell'acqua e della Terra. Per mezzo del loro attraversamento nella Sfera si manifestano le stagioni dell'anno, ed esse sono quattro, per l'esistenza del quaternario che abbiamo menzionato.

"Poi Allah ha fatto della Sua vicinità (*ʿindiyya*) un contenente per le cose, ed è noto che Egli crea le cose e le fa uscire dalla non-esistenza all'esistenza; questa attribuzione [della vicinità dei forzieri] implica che Egli le fa uscire dai forzieri che sono presso di Lui, ed Egli le fa quindi uscire da una esistenza che non percepiamo ad una esistenza che percepiamo. Quindi le cose non appartengono alla pura non-esistenza [che è l'impossibile (*muḥāl*)], bensì la realtà che appare è che la loro non-esistenza fa parte della non-esistenza relativa, in quanto nello stato della loro non-esistenza le cose sono contemplate da Lui ed Egli le distingue per le loro entità, differenziate le une dalle altre: presso di Lui non vi è indifferenziazione in esse. Quindi, i loro forzieri, cioè i forzieri delle cose, che sono i contenitori in cui esse sono conservate, non sono altro che le possibilità delle cose: le cose non hanno esistenza nella loro entità, bensì posseggono la fissità. Ciò che esse acquisiscono dal Vero è l'esistenza nell'entità, e quindi si differenziano per gli spettatori e per loro stesse per mezzo dell'esistenza delle loro entità, e non cessano di essere differenziate presso Allah in modo immutabile".

317) Ulteriori spiegazioni su questa questione si trovano nell'estratto del capitolo 369 di seguito riportato [III 405.29].

318) Riferimento allo *ḥadīṯ* riportato da Muslim, I-302, secondo il quale, nel Giorno della Resurrezione, "il Vero Si manifesterà loro nella forma più vicina a quella con cui Si era manifestato loro prima di quella e dirà "Io sono il vostro Signore" ed essi diranno "Ci rifugiamo in Allah da te. Noi aspetteremo finché verrà il nostro Signore." Ed Egli, sia magnificato ed esaltato, dirà loro: "C'è tra voi e Lui un segno con cui lo riconoscerete?" Essi risponderanno "Si" ed Egli Si trasmuterà nella forma in cui essi Lo riconoscono per quel segno ed essi diranno "Tu sei il nostro Signore".

319) Mentre il termine *falak* è adoperato esclusivamente per le sfere celesti, *kūra*, che indica la sfera come forma geometrica, è usato da Ibn ʿArabī per le sfere degli elementi e talora per indicare la forma sferica delle sfere celesti, come nel *Kītāb ʿuqlat al-mustawfiz*, a pag. 66 dell'edizione di Nyberg.

I segni zodiacali, che sono le suddivisioni concettuali (*taqdīrāt*) nella Sfera senza stelle, sono quaternari; Allah li ha stabiliti secondo quattro classi: di terra, di aria, di fuoco e di acqua, per il regime del quattro divino e del quattro naturale. Ogni sezione (*faṣl*) ha tre regimi, due per le parti estreme ed uno per quella di mezzo, e tra i due [estremi] vi sono regimi in ogni moto (*ḥaraka)*, minuto primo (*daqīqa)*, secondo, terzo, e successive suddivisioni indefinite.

Egli ha reso misto (*mumtaziğ*) l'astro del secondo Cielo dal nostro lato, cioè Mercurio, e per questo ha fatto risiedere in esso Gesù, su di lui la Pace, in quanto è un misto dei due Mondi. Egli si manifestò tra un Angelo ed un essere umano, cioè Gabriele e Maria, e quindi è uno spirito proveniente da uno spirito, ed un essere umano da un essere umano; ed Egli non fece quello per altri che lui in questa specie, così come non fece nulla dei pianeti che corrono (*al-ǧawārī al-ḫunnas*) [cfr. Cor. LXXXI-15 e 16] sulla forma di Mercurio. Esso è il sesto di là, affinché abbia la nobiltà del rango del Suo detto: "Non ci sono cinque di cui Egli non sia il sesto" (Cor. LVIII-7), ed è il secondo dal nostro lato, poiché il secondo è [il rango del] la *bā'* ed essa è il primo prodotto (*mubdaʿ*) che si manifesta dall'uomo, che è l'ombra della forma divina che non cessa, e quello è il primo, in quanto la primità del Vero non ammette secondo: l'uno non è un numero ed il primo dei numeri è il due. E nell'anno si manifestò la mescolanza con la manifestazione delle stagioni.

Sappi che quando Allah ci ha fatto sapere che Egli è il Tempo, ha menzionato, sia Gloria a Lui, che Egli ha dei giorni per il fatto di essere Tempo, ed essi sono i giorni di Allah. L'entità di questi giorni sono i regimi dei Suoi Nomi, sia Egli esaltato, nel Mondo. Ogni Nome ha dei giorni, ed essi sono il tempo del regime di quel Nome, ma tutti sono giorni di Allah e suddivisioni del Tempo per mezzo del [loro] regime nel Mondo. E questi giorni si compenetrano, gli uni introducendosi agli altri e gli uni coprendo gli altri, e ciò corrisponde alla diversità dei regimi che vediamo nel mondo nello stesso tempo, per via della loro compenetrazione, copertura, rimescolamento (*taqlīb*) e avvolgimento. E questi giorni divini hanno notte e dì: la loro notte è invisibile (*gayb*), ed è ciò che è nascosto a noi di essi ed è il loro regime stesso riguardo agli spiriti superiori, che sono al di sopra della Natura, ed agli spiriti perdutamente innamorati ([320]); il loro dì è visibile ed è il loro regime stesso riguardo ai corpi naturali fino all'ultimo corpo elementare, che sono ciò che si trova sotto la Natura. Il crepuscolo (*sudfa)* di questo giorno è il regime stesso di questi giorni riguardo agli spiriti assoggettati (*musaḫḫara)* che sono sotto la Natura e che abitano i Cieli e la Terra e ciò che si trova tra di essi. […] Tutti questi [spiriti] sottostanno al regime dei giorni di Allah, per quanto concerne il crepuscolo di questi giorni. Dalla

320) Nel Cap. 30 [I 199.22] Ibn ʿArabī precisa: "Tra gli Angeli, i Solitari (*afrād*) sono gli Angeli perdutamente innamorati (*muhayyamūn*) della Bellezza di Allah e della Sua Maestà; essi sono al di fuori degli Angeli "assoggettati" (*musaḫḫara*) e "reggitori" (*mudabbira*), che si situano tutti nel Mondo della Registrazione e della Scrittura (*ʿālam at-tadwīn wa-t-tastīr*), cioè dal Calamo e dall'Intelletto in giù". Gli Angeli perdutamente innamorati sono anche chiamati Cherubini. L'Intelletto Primo o il Calamo supremo è uno di essi, ed a guisa del Polo detiene l'autorità su tutti gli Angeli appartenenti alle altre due categorie. L'aggettivo «assoggettati» che viene attribuito alla seconda categoria non si riferisce alla loro sottomissione al Calamo o ad Allah, ma all'essere posti al servizio dell'Uomo, secondo il versetto: «Egli ha assoggettato (*saḫḫara*) a voi tutto ciò che si trova nei Cieli e sulla Terra» (Cor. XLV-13). Maggiori chiarimenti sulla distinzione di queste categorie di Angeli si trovano nei capitoli 60 e 154.

copertura della notte di questi giorni da parte del loro dì sono stati esistenziati gli spiriti che stanno al di sopra della Natura, e dalla copertura del dì di questi giorni da parte della loro notte sono stati esistenziali i corpi che sono sotto la Natura, come pure dalla interpenetrazione della loro notte con i loro dì. Non c'è dì che sia esente dal regime della notte e dalla sua compartecipazione, né c'è notte che sia esente dal regime del dì e dalla sua compartecipazione, e questo stato (*ḥāl*) per questi giorni si chiama crepuscolo, e da questa interpenetrazione sono stati esistenziali gli spiriti che sono al di qua della Natura.

Cap. 348 [III 201.34] Se tu chiedi: "Ciò che genera la notte ed il dì nel giorno non è altro che il sorgere ed il tramontare del Sole; quale è il Sole che manifesta la notte ed il dì nei giorni di Allah che sono chiamati il Tempo?", noi rispondiamo che è il Suo Nome la Luce, che Egli ha menzionato essere la Luce dei Cieli e della Terra ([321]) […] Il Tempo, quanto a se stesso, è un unico giorno che non si moltiplica e che non ha né notte né dì. E quando i Nomi divini lo prendono, essi determinano con i loro regimi, in questo giorno eterno senza inizio e senza fine che è identico al Tempo, i giorni divini.

Cap. 348 [III 203.26] E quando queste stelle si mossero nelle loro orbite, Allah assegnò ad ogni pianeta uno dei giorni del moto della Sfera dello Zodiaco, e chiamò quei giorni tempo, per mezzo del quale si computa il moto della Sfera. Come fece del moto della Sfera zodiacale dei giorni, ogni moto è un giorno con cui si computa il tempo immaginario, che può essere immaginato ma non conosciuto né percepito, ed esso è il Tempo di cui ci è stato vietato parlar male; e Colui che ha vietato ha detto: "Invero Allah è il Tempo", facendone uno dei Suoi Nomi.

Cap. 360 [III 283.26] Nel discorso è inevitabile che vi sia precedenza, posteriorità e ordinamento, e così anche nelle cose esistenti, che sono le entità delle parole divine, vi è precedenza, posteriorità e ordinamento. Ciò è reso manifesto dal Tempo ed il Tempo è Allah, conformemente ad un testo esplicito, cioè il suo detto, su di lui la Pace: "Non parlate male del Tempo, poiché Allah è il Tempo". In esso si manifestano l'ordinamento, la precedenza e la posteriorità nell'esistenza del Mondo.

Cap. 361 [III 295.12] Egli ha descritto Se stesso, sia Egli esaltato, coll'essere ogni giorno all'opera, ed il giorno è qui il singolo tempo (*az-zaman al-fard*).

Cap. 361 [III 296.8] […] per l'influsso del regime del movimento temporale, determinato dal Nome il Tempo, sulle Sfere.

Cap. 369 [III 360.21 e 27] Sappi, che Allah assista noi e te, che non c'è cosa a cui Allah abbia dato l'esistenza nel Mondo, di cui non ce n'è uno più perfetto nella possibilità, senza che essa abbia dei simili nei forzieri della Generosità (*ḫazā'in al-ǧūd*), e questi forzieri sono nel Suo Sgabello. Le persone (*ašḫāṣ*) di questi simili, contenuti in questi forzieri, non hanno fine ed i simili di ogni cosa ricevono l'esistenza in ogni singolo tempo (*zaman fard*) in questo e nell'altro mondo, per la permanenza di ogni

321) Cfr. Cor. XXIV-35.

specie […] Vi è divergenza tra i nostri compagni, riguardo alla specie umana, se le persone di questa specie si interrompono alla fine della durata di questo mondo o no.

Cap. 369 [III 377.26] Non vedi ciò che ha detto uno di loro: "Non ci fa perire se non il Tempo" (Cor. XLV-24), ed Allah, sia Egli esaltato, ha detto nella rivelazione esplicita e autentica: "Non parlate male del Tempo, poiché Allah è il Tempo" […] Il tempo (*dahr*), per coloro che affermano ciò, non è una realtà sensibile per loro, bensì una realtà immaginaria, la cui forma nel Mondo è l'esistenza della notte e del dì in conseguenza del moto dell'astro solare nella sua Sfera, mosso dal movimento della Sfera suprema, la Sfera zodiacale, a cui per il suo movimento appartiene il giorno.

Cap. 369 [III 387.12] Quando le pene [infernali] saranno completate sarà generalizzata la Misericordia, dal forziere della Generosità, e ciò corrisponde al Suo detto: "Quanto a coloro che sono dannati, e nel Fuoco […] risiederanno in esso per la durata dei Cieli e della Terra" (Cor. XI-106 e 107), e questo è il limite temporale, poiché è inevitabile che avvenga il cambiamento per i Cieli e la Terra ([322]), e la durata finirà in occasione di quello, e ciò riguardo ad ogni uomo, dal momento del suo assoggettamento alle norme fino al giorno del cambiamento ([323]), poiché non gli è stato parlato della permanenza dei Cieli e della Terra prima dell'assoggettamento alle norme. Ciò riguarda sia il beato che il dannato ed essi saranno nelle conseguenze delle loro opere per questa durata determinata, e quando essa cesserà finiranno la beatitudine della ricompensa e il castigo della ricompensa. Costoro saranno [allora] trasferiti alla beatitudine delle elargizioni (*minan*) divine, che Allah non ha legato alle opere e che non ha riservato ad una gente ad esclusione di un'altra, ed essa è "un dono non interrotto" (Cor. XI-108) che non ha una durata in cui finisce con il suo finire, come qui finisce la miscredenza e la fede con il finire della vita di colui che è assoggettato alle norme, e come finisce l'applicazione delle pene riguardo ai dannati e la beatitudine di ricompensa riguardo ai beati con il finire della durata dei Cieli e della Terra. "Salvo ciò che vuole il tuo Signore" (Cor. XI-108), riguardo ai dannati, "invero il tuo Signore fa ciò che vuole" (Cor. *ibidem*), e così la faccenda ha luoco conformemente a ciò a cui è correlato il Volere divino. Ed Egli, sia esaltato, non ha detto riguardo ai dannati: "un castigo non interrotto" come ha detto riguardo ai beati ["un dono non interrotto"]. Sappiamo quindi – per la menzione della durata del Cielo e della Terra, per il regime della Volontà riguardo ai dannati, e per l'astensione dal menzionare il castigo – che la dannazione ha una durata in cui persiste il suo regime e che viene sospesa per i dannati con il suo finire ([324]), e che lo stesso vale per la ricompensa del beato,

322) Riferimento a Cor. XIV-48.

323) Analogamente, nel Cap. 298 [II 688.34] Ibn ʿArabī precisa: ""Risiederanno in esso per la durata dei Cieli e della Terra" (Cor. XI-107 e 108), vuol dire la durata in cui vi sarà la Terra, dal giorno in cui Allah l'ha creata fino al giorno del cambiamento".

324) Per Ibn ʿArabī la permanenza dei dannati nella Gehenna è senza fine, ma il castigo del Fuoco infernale non è né continuo né senza fine. Come precisa nel Cap. 20 [I 169.10]: "Questo mondo è di natura mista, delizia mescolata a castigo [e castigo mescolato a delizia], mentre il Paradiso è interamente delizia e l'Inferno è interamente castigo, e per la loro gente cesserà questa mescolanza, poiché la costituzione naturale dell'aldilà non ammette la mescolanza caratteristica della costituzione di questo mondo: questa è la differenza tra la costituzione naturale di questo mondo e quella dell'altro. Sennonché, per la gente dell'Inferno, quando la

poi saranno generalizzate le elargizioni e la soddisfazione divina riguardo a tutti, in qualsiasi dimora essi siano.

Cap. 369 [III 395.32] Allah ogni giorno – ed esso è il singolo tempo (*az-zaman al-fard*) – è all'opera. Egli, sia Egli esaltato, dice: "Coloro che sono nei Cieli e sulla Terra chiedono di Lui: ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29) e la creazione è nuova dovunque sia, in questo mondo, nell'aldilà e nel *barzaḫ*, ed è impossibile la permanenza di uno stato per una entità per due attimi o due tempi, per l'Ampiezza divina e per far permanere il Mondo nella dipendenza verso Allah.

Cap. 369 [III 405.29] Quando ciò che è da venire (*al-ātī*) ([325]) arriva a chi ha una aspirazione (*himma*) correlata al suo venire, egli si affretta ad onorarlo ed a comportarsi secondo l'*adab* con esso, in base ad una visione ed una calma interiore, e si mette prontamente all'opera in quello, a differenza di chi è colto di sorpresa da ciò che viene, e che è smarrito e sconcertato su come prenderlo e come comportarsi con esso. Esso è rapido a cessare e spesso lascia il presente e passa, e chi è colto di sorpresa non rispetta il suo diritto né l'*adab* che dovrebbe avere con esso, a differenza di chi è preparato. Sennonché, chi è preparato a ciò che viene, se è perfetto, necessariamente serba il passato, poiché se non lo conserva perde il suo bene.

Tra i forzieri della Generosità Allah ha posto nel servitore il forziere della conservazione (*ḥifẓ*) […] riguardo al presente ed al passato, e a cui non resta [da conservare] se non ciò che è da venire con i soffi. La facoltà mnemonica, sulla porta del forziere della conservazione, non cessa di impedire che fuoriesca da esso ciò che vi è stato immagazzinato e di prendere ciò che ha abbandonato il presente e di immagazzinarlo in esso. Questa facoltà mnemonica ha due ministri (*sādanān*): il primo è il ricordo (*ḏikr*), a cui ha affidato la conservazione delle idee spogliate dalle materie; il secondo ministro è l'immaginazione (*ḫayāl*), a cui ha affidato la conservazione delle immagini **[406]** in quel forziere, mentre essa resta occupata a ricevere ciò che le arriva al momento della separazione dal tempo presente e su cui si instaura il regime del tempo passato. Essa lo prende e lo getta nel forziere,

Collera divina è arrivata al termine del suo periodo e viene seguita dalla Misericordia, che l'aveva già preceduta nel tempo, l'autorità della Misericordia si imporrà di nuovo su di loro. […] Quando sarà completata la sua [del Fuoco infernale] durata, che è di 45000 anni, esso sarà stato in questa durata un castigo per la sua gente, [ma questa durata è così costituita]: essi saranno puniti continuamente, senza interruzione, per 23000 anni, poi il Misericordioso invierà su di loro un sonno, in cui essi perderanno ogni sensibilità, conformemente al Suo detto, sia Egli esaltato: "non vi morirà, né vi vivrà" (Cor. XX-74) […] Questo stato è analogo a quello che provano le persone castigate in questo mondo, a causa della violenza dello spavento e dell'intensità del dolore. La gente dell'Inferno resterà in questo stato per 19000 anni, poi si risveglierà da questo svenimento, e giacché "Allah avrà sostituito le loro pelli con altre pelli" (Cor. IV-56), verranno puniti in queste nuove pelli per 15000 anni. Poi cadranno di nuovo nello svenimento e resteranno così per 11000 anni, quindi si risveglieranno "ed Allah avrà sostituito le loro pelli con altre pelli, perché possano gustare il castigo" (Cor. *ibidem*) e proveranno un castigo doloroso per 7000 anni; poi di nuovo sveniranno per 3000 anni ed infine si risveglieranno ed Allah accorderà loro un piacere ed un riposo analogo a quello che prova l'uomo che si addormenta stanco e che si sveglia riposato". A quel punto il castigo del fuoco cesserà definitivamente per i dannati, ma resterà loro il castigo della paura che il fuoco torni a lambirli, come già era successo più volte nel periodo precedente.

325) Questo termine significa sia "ciò che viene", che "ciò che è da venire", cioè il futuro.

il forziere della conservazione. Esso è chiamato forziere della conservazione perché conserva a ciò che viene il tempo dello stato presente, che è continuo, e su cui il tempo passato non esercita il suo regime, diversamente da chi non ha questa predisposizione né questa preparazione: il passato prende ciò che arriva ed il servitore lo dimentica e non sa dove sia andato […] Ed il Vero lo conserva per lui o su di lui, ed il servitore non si rende conto di questa conservazione divina, anzi la maggioranza dei servitori, non tutti. Ciò corrisponde al Suo detto: "Chi farà una briciola di bene lo vedrà, e chi farà una briciola di male lo vedrà" (Cor. IC-7 e 8) ed ha anche detto, sia Egli esaltato, riguardo al Libro: "Esso non trascurerà nulla, sia piccolo o grande, senza averlo contato, ed essi troveranno presente ciò che hanno fatto" (Cor. XVIII-49). Il servitore perfetto, padrone della conservazione, si rende conto, mentre il negligente, che non ha conservazione, subisce il rendiconto, e tra i due vi è un profondo iato. Il regime generale appartiene al tempo del presente, che è continuo: esso rende presente il futuro prima del suo venire ed afferra ciò che il passato ha apportato. Il tempo è una forma il cui spirito è ciò che esso apporta, niente altro. Il tempo presente è vivo per mezzo della vita di ogni tempo, poiché è ciò che conserva ed afferra tutto ciò che apporta ogni tempo. E poiché i tempi sono tre ….

Cap. 371 [III 437.35] La notte ed il dì si manifestano per mezzo del sorgere del Sole e del suo tramontare, così come il giorno è prodotto dal moto ciclico della Sfera senza stelle, e come il tempo è prodotto dalla successione degli avvenimenti per colui che chiede "quando?". Il tempo, il giorno, la notte, il dì e le stagioni dell'anno sono tutte realtà non-esistenti e relazionali, che non hanno esistenza nelle entità.

Cap. 372 [III 452.24] La ragione di ciò è che la sostanza (*ǧawhar*) del Mondo è una nell'origine e non si modifica rispetto alla sua realtà essenziale. Ogni forma che si manifesta in essa è un accidente che si tramuta in realtà in ogni singolo tempo. Il Vero dà continuamente (*ʿalā d-dawām*) esistenza ai simili poiché Egli è continuamente il Creatore, mentre le possibilità nello stato della loro non-esistenza sono preparate a ricevere l'esistenza.

Cap. 373 [III 460.1] Egli dice alle forme: "Se Egli vuole vi fa andar via e porta una nuova creazione" (Cor. XIV-19). Il significato di ciò è che se vuole vi fa testimoni in ogni singolo tempo (*zamān fard*) della creazione nuova, che Allah ha tolto alla vostra visione, poiché in realtà le cose stanno così.

Cap. 375 [III 473.15] La perfezione del tempo non ha luogo se non per le stagioni (*fuṣūl*) dell'anno, poi ricomincia il ciclo: l'uomo, per ciò che concerne i suoi umori (*aḫlāṭ*) è un anno, ed esso è identico al Tempo che è il tempo.

Cap. 375 [III 474.15] In essa [dimora iniziatica] vi è la scienza di ciò che Allah ha eletto nel tempo delle sue ore, dei suoi giorni, delle sue notti e dei suoi mesi. Essa è la scienza della disparità (*tafāḍul*) del Tempo in se stesso. E [la scienza di] quale è l'origine del Tempo e quale è il motivo per cui Allah Si è denominato il Tempo, che è un Nome che Gli appartiene da sempre, e non c'è tempo (*wa-lā dahr*). E se il tempo (*zamān*) si chiama Tempo a causa di questo Nome, o viceversa se Allah Si è denominato

così per la Sua Scienza che avrebbe creato una cosa detta il Tempo. Egli invero non ha cessato di creare e non cesserà di creare. E se il regime del tempo sul Mondo finisce o non finisce, e quale è la parte dei moti delle Sfere rispetto al tempo.

Cap. 380 [III 503.20] Non vi è che Allah, sia Egli esaltato, a dare l'esistenza, sotto tutti gli aspetti: questo lo sa chi ha scienza di Lui e lo ignora, chi non ha scienza di Lui, come i Naturalisti [(*ṭabīʿiyyūn*), o: Fisici] che affermano l'unità della Natura riguardo agli esseri naturali, e di tutti gli esseri naturali che si manifestano dicono: "Questo deriva dalla Natura", affermando l'unità della cosa (*amr*), così come noi affermiamo l'Unità di Dio riguardo alle Sue creature. E non è che Allah, ed Egli è colui che essi chiamano "Natura", ed essi non hanno scienza, così come i Dahriyya ([326]) Lo chiamano Tempo (*dahr*), ma essi non hanno scienza. Sennonché Allah Si è denominato per noi come il Tempo, ma non Si è denominato come la Natura, poiché la Natura non è diversa come entità da ciò che è esistenziato da essa, essendo identica ad ogni essere naturale […] Il regime della Natura è diverso dal regime del Tempo, poiché il Tempo non è identico agli esseri prodotti: noi vediamo che la Natura è identica agli esseri naturali prodotti e vediamo che il Vero ha una trascendenza per cui Si distingue (*yunfaṣilu*) da noi così come il Tempo si distingue da ciò che avviene in esso.

Cap. 391 [III 550.4] Ciò è identico al Suo detto: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29) e la misura del giorno è il singolo tempo (*az-zaman al-fard*).

Cap. 398 [III 561.20] Per quanto riguarda i giorni in questo mondo, ogni giorno è figlio del giorno che lo precede, ed essi sono due gemelli, notte e dì: la notte è femmina ed il dì è maschio ed essi si accoppiano e generano il dì e la notte che vengono dopo di loro, ed i due genitori se ne vanno, ed essi [genitori e figli] non si incontrano mai. Nella copertura della notte e del dì e nella loro penetrazione reciproca avviene la generazione di tutte le faccende e gli esseri contingenti (*kawā'in*) che vengono ad essere in ciascuno di essi, e che fanno parte delle opere del Vero. La notte è maschio ed il dì è femmina per gli avvenimenti (*ḥawādiṯ*) che vengono generati nel dì, ed il dì è maschio e la notte è femmina per gli avvenimenti che vengono generati nella notte. Così la notte è femmina ed il dì maschio per la generazione dei due gemelli, che sono il giorno successivo e la sua notte e la notte è la radice ed il dì deriva da essa come Eva da Adamo, poi ha luogo l'accoppiamento ed il parto (*nitāǧ*).

Cap. 463 [IV 87.18 e 19] Il Tempo non è altro che la notte ed il dì […] quindi i giorni, le ore, i mesi e gli anni sono il Tempo stesso e nel Tempo ha luogo la differenziazione in ciò che abbiamo menzionato: per un aspetto esso è ora, per un altro aspetto è giorno, notte e dì, settimana, mese, anno, stagione e ciclo.

Cap. 558 [IV 266.9] La generazione (*tawlīd*) del Mondo appartiene al tempo, che è il Tempo: "la

326) Su questo gruppo o setta si può consultare l'articolo *Dahriyya* nell'*Encyclopédie de l'Islam*, E.J. Brill, 1977, Vol. II, pag. 97-99. Ibn ʿArabī li cita anche nel Cap. 350 [III 212.3], ove precisa che: "Ciò che noi diciamo essere Dio, per i Dahriyya è il Tempo e per i Naturalisti è la Natura".

notte penetra nel dì" (Cor. XXII-61) ed essi si accoppiano, ed il dì genera tutto ciò che si manifesta in esso delle entità che sussistono per loro stesse e che non sussistono per loro stesse, dei corpi e delle realtà corporee, degli spiriti e delle realtà spirituali, e degli stati. Ed ogni realtà spirituale e corporea si manifesta da ogni Nome dominicale (*rabbānī*), mentre ogni corpo ed ogni spirito si manifesta dal Nome "il Signore", non dal Nome dominicale. "Ed il dì penetra nella notte" (Cor. *ibidem*) ed essi si accoppiano, e la notte genera il simile di ciò che ha generato il dì, equivalente a ciò che è trascorso. Questo è il senso dell'espressione che la notte ed il dì sono i ministri (*sadana)* del Tempo.

La penetrazione, l'avvolgimento e la copertura corrispondono al Suo detto: "La notte avvolge il dì ed il dì avvolge la notte" (Cor. XXXIX-5) dall'avvolgimento del turbante, e "la notte copre il dì" (Cor. VII-54) e queste sono le chiavi del Tempo, a cui "appartengono le chiavi dei Cieli" (Cor. XXXIX-63), ed esso è colui che si accoppia in modo attivo (*nākiḥ*) "e della Terra" (cor. *ibidem*) ed esso è colui che si accoppia in modo passivo (*mankūḥ*) e chi è in alto di questi due coniugi ha la mascolinità, ed esso è il Cielo, e chi è in basso di questi due coniugi ha la femminilità, ed essa è la Terra, ed il loro accoppiamento è la chiave (*miqlād*), e la chiave (*iqlīd*) è ciò con cui si opera l'apertura (*fatḥ*) e si manifesta dunque ciò che è nei forzieri della Generosità (*ǧūd*), ed esso è il Tempo. In questo modo il Mondo trae esistenza da un accoppiamento temporale (*dahrī zamānī*) notturno e diurno, e se il liquido di chi si accoppia in modo attivo domina il liquido di chi si accoppia in modo passivo è maschio, e si manifestano gli spiriti agenti, e se invece il liquido di si accoppia in modo passivo domina il liquido di chi si accoppia in modo attivo è femmina, e si manifestano i corpi (*ǧuṯaṯ*) naturali recettivi alla passività.

Cap. 559 [IV 337.6] Il luogo [(*makān*) o: posto] è una relazione (*nisba)* che riguarda ciò che esiste (*mawǧūd*) ([327]), mentre il tempo (*zamān*) è una relazione che riguarda qualcosa che è definito (*maḥdūd*), anche se non ha esistenza. Il luogo è definito da coloro che vi risiedono (*ǧullās*) ed il tempo è misurato dagli attimi (*anfās*). La possibilità (*imkān*) governa sia il tempo che il luogo. Il tempo ha un fondamento (*aṣl*) a cui risale e che è il Nome divino "il Tempo (*dahr*)", su cui esso si basa. Il luogo si è manifestato per mezzo dell'assiderSi (*istiwā'*) [del Misericordioso sul Trono (Cor. XX-5)], mentre il tempo si è manifestato per mezzo della discesa [del Signore] verso il Cielo [di questo mondo, nell'ultimo terzo della notte], ma il tempo c'era già prima dell'assiderSi, poiché era manifesto nella Nube (*'amā'*) ([328]). La proprietà del dove (*ayniyya)* appartiene sia a colui che risiede (*mutamakkin*) sia a colui che sosta (*ḥāll*) e la differenza tra i posti ed i luoghi di sosta è manifesta: colui che sosta quanto al luogo di sosta (*maḥall*), e colui che risiede si sposta dal luogo. Il tempo è un contenente (*ẓarf*) per un contenuto, come i significati per le lettere, mentre il luogo non è un contenente e quindi non è simile alla lettera (*ḥarf*). Il complemento di luogo (*ẓarf al-makān*) è una metafora nel modo di esprimersi dell'uomo, il tempo è limitato nella divisione per l'istante presente (*ān*), e l'esistenza delle entità non è una sua condizione. Quindi il luogo non è concepibile se non per ciò che vi risiede, e fa parte delle residenze (*masākin*).

327) Il termine *makān* è derivato dal verbo *kāna*, che significa essere, esistere.

328) Riferimento allo *ḥadīṯ* citato nella nota 230.

Cap. 559 [IV 353.31] L'epifania divina negli esseri contingenti ha dei regimi conformemente ai tempi; le forme (*aškāl*) sono di varie specie per la diversità degli stati. Il Vero si moltiplica per mezzo delle forme, e per il tempo si manifestano i cambiamenti (*giyar*). Tra i nomi del tempo vi è il Tempo (*dahr*), e la Gelosia (*gayra)* ([329]) disse che "Allah è il Tempo".

Cap. 559 [IV 357.28] Il cavaliere (*fatā*) è figlio del momento […] egli non è condizionato dal tempo, come non è limitato dal luogo. […] Il cavaliere ha del tempo solo l'istante presente (*ān*) e non è condizionato da ciò che è non-esistenza [il passato ed il futuro], ma ha l'esistenza più continua ([330]).

Cap. 559 [IV 370.28] Egli non cessa di dire ad ogni cosa: "Sii (*kun*)" ed essa è, poi, quando è, cambia; quindi [le cose contingenti (*muḥdaṯāt*)] si manifestano e nella loro patria fanno un sonnellino (*taqīlu*). Esse non hanno potere sul distacco dalla residenza, né sull'esodo dalla patria, e ritornano alla non-esistenza nel secondo tempo, senza indugio. Egli crea ed esse periscono: tutta l'esistenza è fatica (*taʿab*) e per questo gli disse: "E quando hai finito impegnati * e chiedi al tuo Signore" (Cor. XCIV-7 e 8) ed egli [il Profeta] non finì un'occupazione senza dedicarsi [ad un'altra] e non terminò un'opera senza intraprenderne [un'altra], e nella non-esistenza aveva riposo, poiché era nella sede della pausa ([331]).

Se il Misericordioso è ogni giorno all'opera, che pensi degli esseri generati? Solo chi ignora la realtà sostiene che la non-esistenza è il male, poiché quella non-esistenza in cui non c'è entità e di cui ciò che è caratterizzato da essa non ammette l'essere, non è altro che l'impossibilità e quella non-esistenza è il male puro sotto ogni aspetto. Quanto alla non-esistenza che implica le entità, quella è la non-esistenza della possibilità.

Cap. 559 [IV 372.14] Per lui il prima ed il dopo sono uguali, poiché egli è nell'istante presente (*ān*), che è la realtà essenziale del tempo.

Cap. 559 [IV 411.30] Il tempo del Suo assidersi sul Trono non è il tempo della Sua discesa verso il Cielo, né il tempo del Suo esserci nella Nube.

Cap. 559 [IV 425.11] Egli ha detto "l'opera (*šaʾn*)" nel Suo detto, sia Egli esaltato: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29) ed essa non è altro che l'Atto, che è ciò a cui Egli dà l'esistenza ogni giorno, che è il più corto dei giorni, cioè il singolo tempo (*az-zamān al-fard*) che non può essere diviso.

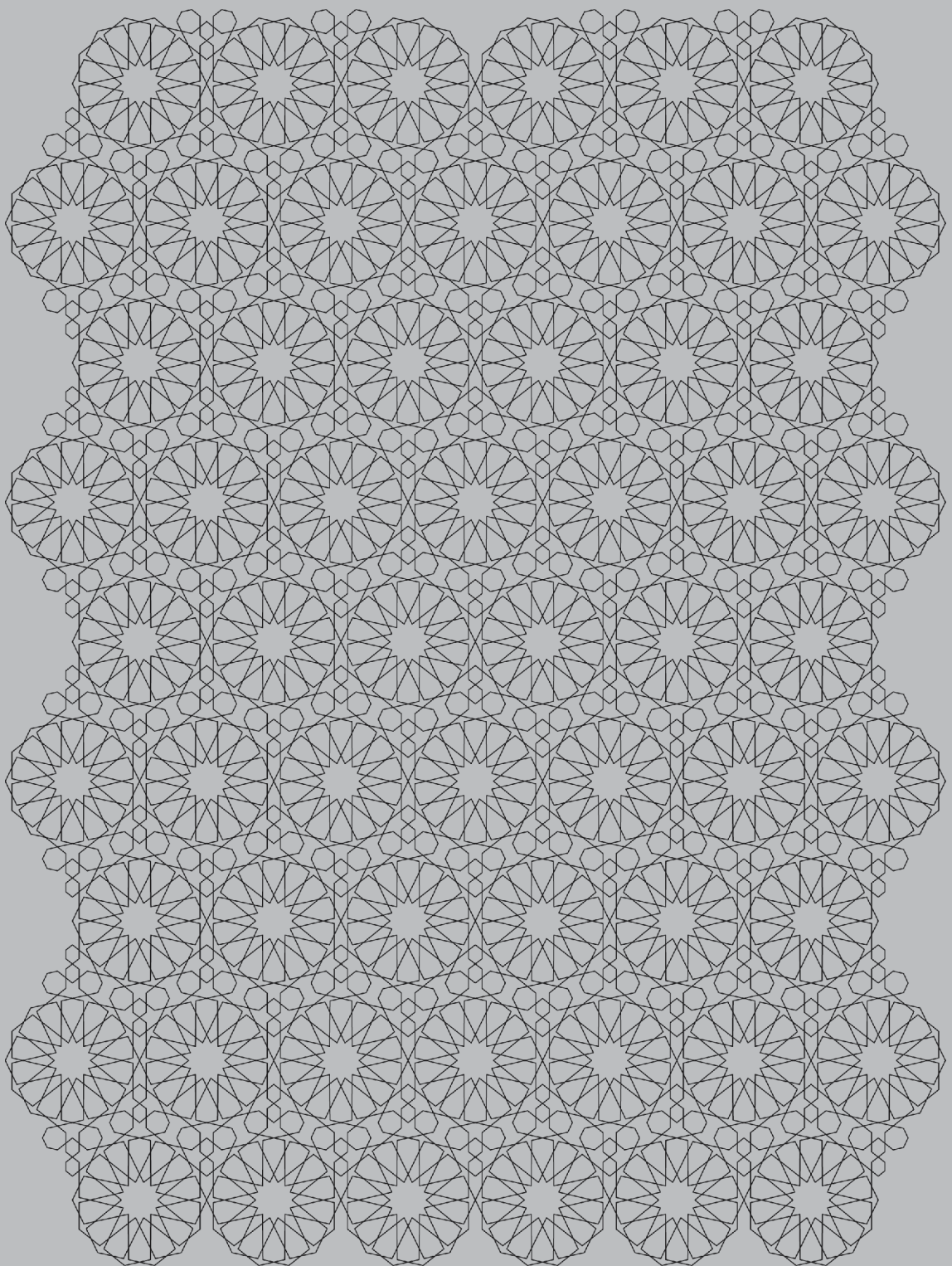
Cap. 560 [IV 492.26] Evita di dire male del Tempo poiché Allah è il Tempo e se intendi per ciò il tempo sappi che il tempo non ha potere su nulla, ma che l'ordine è in mano di Allah.

329) I due termini *giyar* e *gayra* hanno la stessa radice.

330) Dante, nel Paradiso, XXXI-37, afferma: "*Io, che al divino dall'umano, * all'etterno dal tempo era venuto*".

331) Nel Cap. 371 [III 431.27] Ibn ʿArabī precisa: "Dov'è il riposo nella dimora dell'essere soggetti alle norme? […] Ciò che ti è richiesto è lo sforzo e l'applicazione in ciò che fai. Questa dimora non è una dimora di riposo, e quando hai finito una faccenda in cui sei occupato, allora impegnati in una faccenda che ti arriva, ad ogni soffio. Dov'è la vacanza?"

RESEÑAS



EN LOS OSCUROS LUGARES DEL SABER, DE PETER KINGSLEY

Trad. Carmen Francí, Atalanta, Gerona, 2017.

Reseña de Fernando Mora Zahonero

Son ya cinco las ediciones efectuadas por la editorial Atalanta del libro titulado *En los oscuros lugares del saber*, la última en el año 2017. Su autor, el inglés Peter Kingsley, es un auténtico filósofo en la antigua acepción del término, es decir, un «amante de la sabiduría». Aunque ha desempeñado su labor docente en diferentes universidades, su trabajo trasciende el marco estrictamente académico y ha llegado a un amplio número de lectores, dedicando muchos años a indagar en los orígenes de la cultura occidental, más allá de los tópicos manidos que acostumbran a verterse al respecto. Uno de los puntos más importantes de su exposición es que las raíces de nuestra cultura también se remontan a Oriente.

No fueron pocos los grandes filósofos helenos, desde Pitágoras a Plotino, que encaminaron sus pasos en dirección al sol naciente para aprovechar los conocimientos de las grandes tradiciones sapienciales del planeta, un tema ante el que los especialistas académicos suelen mostrar un rechazo visceral, ya que arroja una sombra de duda sobre el supuesto desarrollo autónomo de la filosofía griega. La postura oficial a este respecto es que dicha filosofía es un fenómeno estrictamente heleno, comprensible tan sólo desde la perspectiva de la Grecia clásica. Los antiguos relatos que describen de qué modo los primeros filósofos viajaron a lugares remotos en busca de conocimientos y sabiduría son rechazados como ilusiones románticas o como la fantasía de autores que vivieron mucho tiempo después de los personajes sobre los que escribieron. Pero el ameno, a la par que fundamentado libro de Peter Kingsley sostiene, precisamente, la tesis contraria.

Y para probar sus afirmaciones el autor se centra en el caso paradigmático del gran filósofo Parménides, quien nació en la localidad de Elea-Vilia, en el sur de Italia, hace 2.500 años y pasa por ser el «padre» del racionalismo, la lógica y la ontología occidental. Aunque son personajes tan prestigiosos como Platón y Aristóteles los que le adjudicaron tan decisivo papel, este libro pone de relieve que Parménides es, en realidad, el transmisor de un saber que procede de más allá de la mente racional y un iniciado que extrae su filosofía a partir de estados físico-mentales de quietud y silencio profundos.

Peter Kingsley ejerce una labor de auténtico detective histórico y analiza las antiguas tradiciones eleáticas, abriéndonos las puertas a un mundo lleno de misterios. Tanto el culto a Apolo, dios vinculado entre otras cosas a las curación y la purificación externa e interna, como la figura del *iatromante*, es decir, del sanador que recurría a técnicas contemplativas, la interpretación de los sueños y la inmersión, como acabamos de apuntar, en la completa inmovilidad durante largos periodos, adquieren especial relevancia en este contexto. El autor basa buena parte de su tesis en las evidencias proporcionadas por diferentes hallazgos arqueológicos efectuados por Pellegrino Claudio Siesteri y relacionados con la figura de Parménides y con el dios Apolo.

Pero, si bien Parménides fue un iniciado en los misterios de Apolo y un adepto en el dominio de algunos estados especiales de conciencia, no podemos pasar por alto que aquellos antiguos iniciados no eran sólo místicos, ni meros contemplativos, como tampoco eran exclusivamente filósofos, sino que también eran químicos, físicos, astrónomos, biólogos, lógicos, etcétera; en definitiva, individuos que vivían en una época en la que el saber se enfocaba como un asunto integral y no compartimentado en parcelas estancas.

Llama la atención el título que encabeza uno de los capítulos, que es «Morir antes de morir», porque ese era precisamente el consejo dado, en el seno del islam, por el profeta Muḥammad a sus seguidores, siendo el requisito para convertirse, en palabras de Kingsley, en verdaderos hombres y mujeres. Pero este tipo de muerte no se refiere, por supuesto, a la muerte física real, sino a un proceso de muerte aparente o de trascendencia del ego, es decir, un estado especial de conciencia, comparable al *fanā'* (aniquilación) del sufismo o el *samādhi* (énstasis) del hinduismo, en el que el sujeto accede a una condición peculiar de conciencia que le lleva más allá de sus limitaciones espacio-temporales. Para acceder a dicho estado, los iniciados de la antigua Grecia permanecían durante varios días en el fondo de una caverna en completa inmovilidad, sin hacer nada, ayunando y sumiéndose en un estado crepuscular que no pertenece al sueño ni a la vigilia y en el que afrontaban diferentes experiencias y visiones. Es lo que se conoce también como «incubación». La sabiduría se oculta en la muerte; y la ignorancia, en la vida. «Hay que ser consciente del mundo de los muertos», escribe Kingsley, para acceder plenamente a los grandes misterios de la realidad.

Además de ser el dios de la sanación, Apolo es el dios de las cavernas y los lugares oscuros, la divinidad de los oráculos, cuyo contenido solía ser bastante ambiguo y susceptible de múltiples interpretaciones. Al contrario que la posesión dionisíaca, el éxtasis apolíneo presentaba unas características inconfundibles, ya que no era desenfrenado, sino que se desarrollaba en completa quietud y silencio y tenía un carácter completamente privado y personal. Y, a propósito de los estados de conciencia especial, señala Kingsley que existe «una continuidad de tradiciones que se extiende desde los límites de Grecia y cruza Asia hasta el Himalaya y el Tíbet, el Nepal y la India». Las fronteras entre Oriente y Occidente son más artificiales de lo que nos enseñan los libros de geografía e historia. No estará de más recordar a este respecto los retiros de oscuridad llevados a cabo en el contexto del budismo tibetano (aunque también tienen lugar en otros ámbitos espirituales como el taoísmo y la tradición chamánica americana), en los que los participantes permanecen periodos continuos que van desde una semana hasta varios años en completa oscuridad, practicando diferentes visualizaciones y técnicas meditativas.

Por otro lado, Parménides ha pasado a la historia de la cultura occidental por ser el autor de un conciso y enigmático poema didáctico, titulado *Sobre la naturaleza* y escrito en hexámetros, aunque tan sólo nos han llegado de él fragmentos citados en las obras de diversos autores posteriores. A nadie que lea dicho poema se le escapará que este viaje al fondo de la naturaleza del ser comienza de un modo sumamente peculiar, que poco tiene que ver con el supuesto racionalismo que se le ha atribuido durante más de veinticinco siglos.

No deja de ser paradójico que el mensaje fundamental de nuestra ontología asuma la forma de un poema, y más teniendo en cuenta que Platón excluyó a los poetas de su república ideal y que Aristóteles afirmó que el lenguaje en el que están expresadas los postulados filosóficos debe ser claro y rotundo, con las menos ambigüedades posibles. Pero, como ya hemos sugerido, el poema de Parménides no es sino la descripción de un viaje al inframundo, a los dominios de la muerte, de un viaje efectuado en un estado peculiar de conciencia posibilitado por la técnica de la incubación.

De ese modo, guiado por las hijas del sol (Kingsley precisa que todos los personajes que aparecen en el texto son de género femenino), el viajero se entrevista con la diosa transmisora de la enseñanza que, como decimos, sienta las bases de la ontología occidental –más en concreto, del principio de no-contradicción, el cual declara que el ser es y que el no-ser no es– y explicita la naturaleza del ser señalando que este es único, eterno, no engendrado, imperecedero, continuo, indivisible, inmutable e ilimitado.

Por último –como subraya Kingsley en el colofón de su estudio– «la historia está lejos de haber concluido, y este libro que acaba de terminar, lector, tan sólo es el principio», unas palabras muy adecuadas, pues uno se queda con ganas de más, no porque su contenido sea insuficiente, sino porque este es el principio de una investigación acerca de los fundamentos de la cultura occidental y de nosotros mismos, es decir, de todo aquello que puede hacernos personalmente más sabios. Respecto a lo primero, la abundante bibliografía que hay al final del libro será, sin duda, un excelente punto de partida; en cuanto a lo segundo, sólo el anhelo de una mayor plenitud y conocimiento puede servir de estímulo para proseguir este viaje de descubrimiento de la auténtica naturaleza de las cosas y de uno mismo.

En definitiva, un libro altamente recomendable, con un estilo claro y fácil de leer, que no defraudará al lector.

EL HERMETISMO CRISTIANO Y LAS TRANSFORMACIONES DEL LOGOS, DE JOSÉ ANTONIO ANTÓN PACHECO

Almuzara / Ensayo, Córdoba, 2017, 140 pp. ISBN: 978-84-17044-20-6

Reseña de Francisco Martínez Albarracín

El último y reciente libro del profesor de la Universidad de Sevilla José Antonio Antón Pacheco está dedicado al hermetismo cristiano, con lo que prosigue así sus hondas reflexiones en torno al *Logos*, publicadas en 2014 en la colección *Dragomán* de MIAS-Latina[1]. Pero, si en su obra anterior abordaba principalmente las transformaciones del platonismo y neoplatonismo, ahora nos presenta una documentada y sugerente reflexión sobre el hermetismo, sobre todo cristiano, y sus relaciones con las ideas de Reforma y Renovación tan propias del Renacimiento.

El hermetismo cristiano considera a Hermes (Tot, Mercurio, el Idris árabe), a su figura y arquetipo, como "un precursor… o anuncio de Jesucristo y del cristianismo" (p. 9). El universalismo constituye su esencia (cf. p. 69) pues equivale a una transformación del *Logos* mismo y supone la idea de una tradición primordial de sabiduría, unánime, universal, con diferentes formas a lo largo del tiempo y en diferentes espacios culturales. *Logos* como Vida, comunicación, apertura, Luz[2].

"«Una religión entre ritos variados»", en palabras de Nicolás de Cusa. Y también: «Enviaste a diversas naciones diferentes profetas y maestros, según las diferentes épocas» (*La paz de la fe*). Una religión o sabiduría, pues, como escribe el autor: "el Uno no disuelve, el Uno unificando deja ser" (p. 34). Dios como Realidad que abarca todos los seres, sin anularlos.

Ahora bien, para el profesor Antón, el impulso a la tradición –así entendida- genera reforma y renacimiento. Esto es lo que habría hecho el hermetismo cristiano a lo largo de su historia y se intuye, con la lectura de este libro, que su autor parece añorar también una reforma y un renacimiento análogos en el cristianismo de nuestro tiempo.

"Todo es figura e imagen, pues todo es susceptible de aparecer como metáfora de una realidad que lo trasciende". Antón Pacheco lamenta el olvido de esta verdad, central en la metafísica, y lo dice finamente: "No parece que este aserto haya calado siempre en la teología cristiana" (p. 121).

1 Se trata del libro *Parádoxis. Visiones sobre el Uno, el Logos y la Tríada*. Bien conocida es la ya dilatada dedicación de José Antonio Antón Pacheco a la hermenéutica metafísica o espiritual, en una línea que entroncaría con Hamann, Molitor, W. Benjamin o G. Scholem, pero más alejada de autores como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger o Gadamer.

2 Hermetismo cristiano que no es igual a gnosticismo, aunque tenga contactos con éste y asimile algunas de sus ideas, ya que el gnosticismo se opone radicalmente a la *fisis* y al *nomos* (cf. p. 63).

Hermes es el que habla, el que interpreta, el mediador. Y también "piedra de toque, piedra de encrucijada, hito que marca el cruce de caminos" (p. 94). Hermetismo como expresión de la *Coiné* surgida en esa nuestra amplia área del mediterráneo y próximo Oriente, y como síntesis de las sabidurías griega y egipcia. Hermetismo cristiano que se expresará, sobre todo, en la alquimia y la cábala desde la Edad Media al Renacimiento.

Hemos de resumir la riqueza del libro y no es tarea sencilla. Al principio se muestra cómo el cristianismo no fue ajeno, desde sus inicios, a la idea de una revelación universal, con la teología del *Logos* de Clemente de Alejandría sobre todo, pero también con Lactancio, Teófilo de Antioquía, etc.[3] Escribe Clemente: "«Porque uno solo es el camino de la verdad; pero es como un río que siempre fluye y en el que desembocan afluentes cada cual de un sitio»" (*Stromata*, I, 5).

Destaca, pues, la idea universalista de una tradición primordial que se considera vinculada a la teología del *Verus* profeta o, en el Renacimiento, con la *prisca theologia* de Marsilio Ficino. Por otra parte, es claro que nuestro autor prefiere un cristianismo más oriental, "más narrativo que normativo, más simbólico que jurídico", moral o teológico (cf. pp. 49 y 51).

Pero no sólo se habla de la cristianización de Hermes-Thot; también de Zoroastro, en un capítulo muy interesante dedicado al zoroastrismo cristiano. Allí se trata, por ejemplo, del significado de los tres (o doce) Reyes Magos, que aluden a la unión de sacerdocio y realeza en la línea de Melquisedec[4].

Se nos propone igualmente la consideración de nociones tan fecundas como las de "transitividad y comunicación simbólicas" (Henoc sería paradigma de ellas, pues equivale a Hermes), de "transparencia de personajes" o de "intensificación simbólica" (citando al profesor Antonio de Diego). Se entiende por transitividad simbólica la capacidad que tiene una imagen o símbolo para producir otras imágenes. Interesantes también las precisiones en torno a Elías y el Jadir, apuntando a la idea de que "la transmisión iniciática debe entenderse no necesariamente como sucesión sino como apocalipsis del instante" (p. 55). O la referencia al Grial y su equivalente persa en la copa de Yamsid (*yam-e Yamsid*), pues el Grial, vaso y libro, corazón, "ejemplifica el desenvolvimiento y la vida interna del símbolo" (p. 61).

Nuestro autor relaciona el hermetismo con la Reforma y con el Humanismo, con matizaciones que nos parecen muy razonables, justificando su discrepancia, hacia el final del libro, con algunas ideas de René Guénon al respecto. Reforma en un sentido hondo, pues "se trata de retornar a lo más prístino para hacerlo renacer" (p. 67). Además, es tesis del autor que el Humanismo renacentista "no se opone a la tradición prístina: más bien la apoya y fortalece" (p. 73). Como ya hemos indicado, reforma, tradición y renacimiento le parecen palabras correlativas e inseparables.

3 Y en la Edad Media Escoto Eriúgena, toda la Escuela de Chartres, Roger Bacon, Tomás de York, etc.

4 Y se menciona, al respecto, *La caverna de los tesoros*, texto siríaco del siglo IV. El libro del profesor Antón, casi no hace falta decirlo, abunda en referencias bibliográficas, utilísimas para el lector interesado, tanto en el texto como en las notas (110 notas al pie en 140 páginas del libro).

De los doce capítulos de la obra, todos igualmente atractivos y coherentes, destaco los dedicados a la cábala cristiana y a la alquimia por ser ambas lo más representativo del hermetismo cristiano. Pero antes recordaré, para evitar malentendidos, que para el profesor Antón Pacheco esoterismo significa ante todo "una exigencia profunda de realización espiritual y metafísica" (p. 69).

El universalismo renacentista evidentemente exigía el retorno al lenguaje natural, al "lenguaje prístino, prenda de la unidad originaria" (p. 92). De ahí el interés por la cábala en los autores cristianos (y judeo-conversos, claro) que, en pos de ese lenguaje, pretendían la experiencia espiritual del sentido profundo de las Sagradas Escrituras. De este modo, los cabalistas cristianos aparecen como precursores del ecumenismo (y del irenismo).

Para los cabalistas judíos la estructura metafísica de la Torá es también la del lenguaje y la del mundo. Aquí se nos recuerda que Juan Escoto Eriúgena ya afirmaba en el siglo IX que Dios se da a conocer mediante dos revelaciones: el Libro sagrado y el libro de la Naturaleza. En fin, una de las ideas centrales de la cábala hebrea, cuya máxima expresión la constituye el *Zohar* en el siglo XIV, es la del *ticún* o intento de restauración del Nombre, siempre a través de la exégesis espiritual del Libro" (p. 77).

Se destaca en esta obra la importancia de la aportación hispana. Primero con Pedro Alonso (s. XII), luego Arnau de Vilanova, Ramón Martí, Pablo de Heredia, Alfonso de Zamora, Cipriano de la Huerga (maestro de Fray Luis de León) o Arias Montano. Precisamente es Fray Luis quien, al buscar el sentido literal –como estos otros autores mencionados-, no rehúye el sentido místico. El profesor Antón nos recuerda la cita más clara al respecto, del capítulo 1º de *La perfecta casada*, donde se nos viene a decir que "el significado del texto bíblico [valga aquí, de cualquier texto revelado o inspirado] no puede limitarse al literal sino que «en la sencillez de una misma sentencia encierra gran preñez de sentidos»" (p. 82)[5].

Otra muestra, capital, de "la recuperación de la tradición originaria" la constituye en el Renacimiento "el auge del hermetismo alquímico" (p. 103). Pero además hay que tener en cuenta que la alquimia es "la máxima expresión del hermetismo cristiano", pues Hermes es patrón del saber espagírico (p. 107). Alquimia que es presentada aquí como filosofía de la naturaleza, pero también como filosofía del alma, pues la búsqueda de la Piedra filosofal "es la búsqueda de la unidad originaria, la restitución al origen" (p. 103). Por eso no es de extrañar que un texto clásico de la alquimia helenística lleve por título el de *Física y mística*. Valga este párrafo como muestra de la precisión y capacidad didáctica de su autor:

"La alquimia es un fenómeno universal que se caracteriza por presentar una visión cualitativa, orgánica y vitalista de la naturaleza. Se trata de buscar la clave espiritual de la naturaleza. Por eso las categorías que entran en juego son las de panvitalismo (lo que en el mundo griego se conoce como

5 Se puede apreciar la misma idea en la obra de Fray Luis dedicada al tema: *Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae*, tratado inédito hasta el siglo pasado, como se nos dice en la obra que reseñamos.

hilozoísmo), génesis, dialéctica de contrarios, analogía entre el macrocosmo y el microcosmo: *solve et coagula* sintetiza la dialéctica interna de lo real, el paso de un contrario a otro, esto es: manifestar lo oculto y ocultar lo manifiesto" (pp. 95-96).

Las relaciones de la alquimia árabe y la medieval cristiana con la sabiduría presocrática, así como con la esencial noción platónica de Alma del mundo son aquí evocadas y puestas de manifiesto, en especial el papel de ésta última y su repercusión en el Romanticismo (de pasada diremos que el autor ve el movimiento romántico como una transformación del hermetismo)[6]. "La alquimia habla del cuerpo sutil de la materia" (p. 106). En definitiva, "supone, la presencia de Dios en el mundo precisamente a través de los símbolos" (p. 116). Alquimia cristiana, de la que se trata aquí, pues que la alquimia también tuvo un proceso de espiritualización, y del que se pone como ejemplo *Las Bodas químicas de Christian Rosencreutz*[7].

En la lucha por el Alma del mundo, por un mundo con alma, la alquimia apela al reconocimiento de esa tradición originaria, procura la espiritualización de la materia, nos propone una consideración generalizada de lo simbólico y recurre a la imaginación trascendental (cf. p. 118).

Antón Pacheco, buen conocedor de Ibn Arabi, se refiere a él en varias ocasiones: cuando trata, desde luego, del mundo imaginal, o de la ciencia de las letras, tan afín a la cábala, o de los atributos divinos. Por eso llama la atención sobre la importancia que tiene en la alquimia renacentista todo el elemento imaginal: en unas páginas muy sugerentes sobre lo que sería una ontología de la imaginación recurre a Proclo, pero también a Aristóteles y, cómo no, a Avicena, Sohravardi, Ibn Arabi y Mula Sadra Shirazi. No se olvida de Ficino, Paracelso y Boehme, aunque no se ocupe de Bruno, y nos pone en la pista "de una esencia intermediaria entre el Alma del mundo y el mundo mismo pues siempre se requiere para la ontología tradicional de una mediación que haga inmanente lo trascendente. Son los cuerpos etéreos o sutiles, los vestidos o vehículos del Alma, los *spiritus mundi* que, inscritos en la corporalidad del mundo, corresponden a la cifra espiritual de todo lo material (que es lo que descubre la alquimia)" (p. 111-112).

Tampoco hace falta decir que nuestro autor es uno de los mayores especialistas en España de E. Swedenborg, por lo que aboga por una iglesia espiritual e interiorizada, no exenta de dimensión comunitaria.

6 También se nos ofrecen citas sustanciosas y sugerentes como la de Filaleteo, en la página 100, sobre la materia prima, si bien esto, ya lo hemos apuntado, es una constante de todo el libro.

7 Por si alguien dudara de la relación, que se establece aquí, entre alquimia y cristianismo (o entre astrología tradicional y cristianismo, no tratada en esta obra que comentamos, pero certificada históricamente y expresada, por ejemplo, con suma claridad en el pequeño y bello libro del monje benedictino Gerhard Voss: *Astrología y cristianismo*, publicado en 1984 por la editorial Herder), se nos recuerda que la alquimia busca la restitución, a diferentes niveles, mientras que el cristianismo anhela y espera la restitución de todas las cosas en el cielo nuevo y la tierra nueva del Apocalipsis (igualmente en San Pablo).

Quienes nos interesamos por el esoterismo cristiano y procuramos tener una visión integradora y universalista agradecemos la aparición de esta obra y la recomendamos muy viva y sinceramente[8].

El espíritu de tolerancia y de apertura, de diálogo y colaboración, hoy tan necesarios, requieren, así nos lo parece, de una previa apertura del corazón. Éste, iluminado con el conocimiento, deja caer los velos de la cerrazón y la intransigencia, lo que nos permite, entre otras cosas, ver la verdad del otro. Para ello, como nos recuerda el autor al final de este libro, hay que recuperar la virtualidad de la imaginación creadora, algo que es posible en una concepción no meramente dualista del mundo y del ser humano. El IV Concilio de Constantinopla (año 869) consideró innecesaria la visión tripartita –que es la tradicional y universal- del ser humano: cuerpo, alma y espíritu. La dimensión del alma es mediadora y es ella misma el lugar de la imaginación. Henry Corbin, a quien debemos el anterior dato, le confesó una vez a J. Hillman "que el fundamentalismo musulmán era debido a la eliminación del mundo intermediario de las imágenes"[9].

Y la conclusión del libro no puede parecernos más justa: el hermetismo o genuino esoterismo cristiano, su recuperación, es hoy tanto más necesaria cuanto sea verdad que ha prevalecido un tipo de cristianismo en exceso moralista, o posteriormente obsesionado en conciliarse con la ciencia, con una exégesis bíblica casi reducida a gramática cuando no a desmitologización y todo ello tal vez consecuencia de una teología que ha carecido muchas veces de genuina especulación "por falta de sustantivación metafísica" (cf. p. 140).

8 La bella edición en formato de bolsillo la hace aún más atractiva, pero habría que pedir a la editorial que ponga cuidado y evite, con la revisión oportuna, las pequeñas erratas tipográficas, sobre todo en las notas al pie. Pues los sabios despistados no siempre están a estos detalles menores.

9 La cita la toma Antón Pacheco de Pierre Lory (Cf. p. 140). Un ejemplo precioso de esa concepción ternaria del ser humano (*akh*, *ba* y *ka*) en el antiguo Egipto (cuna del hermetismo) en el excelente libro *El templo del cosmos* de Jeremy Naydler, editado en Siruela en 2003. Deben consultarse especialmente las páginas 229-250.