

LA FIGURA DEL GENIO O *YINN* EN LA COSMOVISIÓN DE MUḤYIDDĪN IBN ‘ARABĪ

Gracia López Anguita
(Universidad de Sevilla)

En González Costa y López Anguita, *Historia del Sufismo en al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2009.

“No he creado a los genios y a los hombres sino para que me adoren.”
Corán, 51:56.

“Según la *ḥaqīqa* (Realidad trascendente), el interior del hombre es *yinn*.”
Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, ed. O. Yahya, II, p. 228.

El *yinn* o genio formaba parte del sistema de creencias de la Arabia preislámica y se englobaba junto a ángeles y dioses en lo que Chelhod denominó “lo sagrado anónimo” una amalgama de entidades (demonios, genios y ángeles) que ontológicamente no estaban bien definidas y cuya función no estaba delimitada. La aportación principal del Islam en este aspecto será establecer una gradación entre ellos, polarizar claramente lo sagrado entre mundo infernal y mundo celestial y restringir la Revelación divina al ángel Gabriel, en un entorno cultural en el que la inspiración provenía de igual modo de demonios y ángeles, y se dirigía tanto a profetas como a adivinos o poetas. En el Corán los genios adquieren una inusitada relevancia al convertirse junto con los hombres en objetivo y razón de ser de la Revelación. A menudo, ambos son citados como miembros de un mismo grupo (*al-yinn wa-l-ins*) al que se exhorta a abrazar el mensaje coránico y alcanzar así la salvación¹.

Así como todos y cada uno de los elementos de la cosmología islámica, los genios constituyen un tema de reflexión en *Futūḥāt al-Makkiyya*, obra magna del sufi Ibn ‘Arabī. A partir de su estudio se deducen diversas interpretaciones acerca del *yinn*

¹ Las alusiones coránicas al genio son: *Yānn*: 15:27, 55:15, 55:39, 55:56, 55:74; *yinn*: 6:100, 6:112, 6:128, 6:130, 7:38, 7:179, 17:88, 17:88, 18:50, 27:17, 27:39, 34:12, 34:14, 34:41, 41:25, 41:29, 46:18, 46:29, 51:56, 55:33, 72:1, 72:5, 72:6; *yinna*: 7:184, 11:119, 23:25, 23:70, 32:13, 34:8, 34:46, 37:158, 114:6. Considerando que los demonios son genios rebeldes a la voluntad divina, habría que tener en cuenta sus ochenta y ocho apariciones en el texto coránico, así como las diez veces en que se cita al demonio por antonomasia; Iblīs. El *‘ifrit* -una subespecie de genio dotado de una extraordinaria fuerza- aparece en una ocasión a propósito del rey Salomón.

que confirman la complejidad y originalidad propia del pensamiento akbarí. La ambigua naturaleza del genio está ineludiblemente unida, como veremos a continuación, a la noción de *barzaj*.

Barzaj y mundo imaginal

Uno de los conceptos fundamentales y prácticamente omnipresentes en el sistema doctrinal del sufi Ibn ‘Arabī lo constituye la noción de *barzaj*. El *barzaj* es un término de procedencia persa que en origen designaba la línea divisoria entre la luz y la sombra y que, por extensión, pasó a designar todo aquello que está entre dos realidades y que participa de ambas. En el Corán designa la barrera que separa “las dos masas de agua” (27:61, 25:53, 55:19-20), y como lapso de tiempo entre la muerte y la resurrección (23:99-100), aunque propiamente el concepto *barzaj* no denota ni espacio ni tiempo.

La imaginación o mundo imaginal, el dominio donde los seres espirituales se manifiestan, está totalmente ligado a la idea de *barzaj* -con frecuencia ambos son utilizados como sinónimos- ya que une lo inteligible a lo sensible y lo desconocido a lo conocido. Es en el mundo imaginal donde genios y ángeles adquieren una imagen perceptible al ser humano. La imaginación puede considerarse en tres niveles básicos. En primer lugar, en su acepción más comprensiva, la imaginación es el propio cosmos, ya que el universo es la existencia relativa que media entre Dios (la existencia pura, *Wuḥūd*) y la Nada (‘*Adam*’); existe independientemente de quienes lo perciben. En segundo lugar, hace referencia a un mundo macrocósmico intermedio y, en tercer lugar, a un mundo microcósmico intermedio. En cualquiera de sus facetas, siempre es un *barzaj* entre dos realidades y se explica a través de la definición de ambas. Como macrocosmos, separa el mundo corpóreo y el espiritual. Finalmente, en un sentido microcósmico, la imaginación se refiere a la facultad del alma humana que permite establecer una unión entre lo puramente espiritual y lo puramente físico, dotando de imagen o cuerpo a aquello que no lo tiene.² El dominio donde los entes espirituales adquieren forma perceptible es denominado en árabe *‘ālam al-miṭāl* o *‘ālam al-jayāl*. El

² Henri Corbin, probablemente el máximo exponente del estudio del mundo imaginal, lo definía como “el mundo donde se materializan los espíritus y donde se espiritualizan los cuerpos” parafraseando a los autores sufíes, en *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, París, Flammarion, 1958. Su obra más representativa con relación a este tema es *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, trad. A. Cristina Crespo, Madrid, Siruela, 1996.

referente coránico del término *miṭāl* se encuentra en el episodio de la aparición del ángel Gabriel a María bajo la imagen de un joven de extraordinaria hermosura (Corán, 19:17), por su parte, el término *jayāl* remite al momento en que las varas de los magos del faraón parecen transformarse en serpientes ante Moisés (Corán, 20:66). La apariencia de los genios en constante mutación alude a la renovación continua de la creación y a los seres potenciales, ideas presentes en la doctrina del Barzaj Supremo.

Como afirma Chittick, “los mundos intermedios han sido prácticamente desterrados del pensamiento occidental. Como resultado, sólo nos quedan dos niveles de pensamiento, Dios y la esfera de lo físico. (...) Generalmente se sabe que los musulmanes jamás perdieron de vista los mundos invisibles que separan la esfera de lo visible del propio Dios. Estos mundos son básicamente dos: el de los espíritus y el de la Imaginación.”³ El autor circunscribe el primero de ellos a los ángeles -por tratarse de figuras que por antonomasia representan la mediación entre Dios y el hombre- y afirma, más adelante, que los genios pertenecen al segundo, al mundo de la Imaginación. Sin embargo, dado que en el mundo intermedio no existen separaciones tajantes entre realidades diferentes, dependiendo del punto de vista adoptado, ángeles y genios pertenecen a la misma esfera; ambos conforman la categoría de seres *rūḥānī* (espirituales). A propósito de ello comenta Ibn ‘Arabī:

*“Con respecto a la separación entre los genios y los ángeles, ambos participan de la espiritualidad. Pero mientras los genios se alimentan de los cuerpos de la Naturaleza, los ángeles no.”*⁴

Ibn ‘Arabī dedica el capítulo 9 de *Futūḥāt* a los genios. El poema que lo encabeza sintetiza de manera alusiva lo esencial de la materia que se trata a continuación. En él se afirma que el *ḡinn* es un *barzaj* entre un espíritu dotado de cuerpo ubicado en “lo más bajo” y un espíritu no localizado. Es decir, entre el ser humano, que constituye el estadio inferior y más denso de la creación, y el ángel. Como *barzaj* entre ambos, *es* ambos; ya que, como afirma el Šayj en una de sus numerosas alusiones a este concepto, “*el barzaj es una estación entre esto y aquello, ninguno de los dos, pero la totalidad de ambos*”⁵. El *ḡinn* es, por tanto, poseedor tanto de las cualidades humanas como de las angélicas; el poema introductorio así lo expone: “*su dimensión corpórea*

³ Chittick, W. C., *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de creencias*, trad. A. Serrano y P. Beneito, Mandala, Madrid, 2003, p. 133. Del mismo autor son otras obras clave para la comprensión del pensamiento del Šayj al-Akbar como *The Sufi Path of Knowledge* y *The Self-Disclosure of God*.

⁴ *Futūḥāt*, ed. O. Yahya, t. II, p. 284.

⁵ *Idem*, t. IV, p. 337.

pidió alimento para comer, y su dimensión angélica recibió la posibilidad de adoptar diferentes formas.” Es decir, comparte con los seres humanos la necesidad de alimentarse, reproducirse y el uso de la capacidad racional, y con los ángeles, el poder de desaparecer y aparecer con distintas formas.

Contrariamente a la creencia generalizada que lo considera un obstáculo en el cumplimiento de los deberes religiosos o en la vía iniciática sufí, Ibn ‘Arabī ofrece una visión del genio como un ser de gran elevación espiritual, basándose por una parte, en su situación ontológica entre el ángel y el hombre y, por otra, en el análisis de la azora del Misericordioso. Según la exégesis islámica el versículo que se repite a lo largo de esta azora (“¿Cuál, pues, de los beneficios de vuestro Señor negaréis?”⁶) formulado en dual, está dirigido a genios y humanos. La respuesta a esta exhortación nos es proporcionada por la Tradición a través del conocido hadiz de los dones negados⁷ del que se hace eco Ibn ‘Arabī:

“Cuando el Enviado de Dios -Dios le bendiga y salve- les recitó la Azora del Misericordioso, cada vez que repetía el versículo recurrente ¿Cuál, pues, de los beneficios de vuestro Señor negaréis?, los genios decían: no hay nada entre los beneficios de nuestro Señor que neguemos. Seguidamente, el Enviado de Dios recitó la misma azora a sus Compañeros, pero no dijeron una palabra de aquéllo que habían oído. Entonces el Enviado les dijo: Verdaderamente, les he recitado a vuestros hermanos los genios y su manera de escuchar ha sido más excelente que la vuestra.”⁸

Sin embargo, en otro punto de su obra Ibn ‘Arabī especifica que:

“ello se debió a lo que hay en ellos [en los genios] de elemento arcilloso y acuoso, los cuales eliminaron la vehemencia propia del fuego.”⁹ O que: *“El silencio de los compañeros [del Profeta] no significaba que ignorasen los dones procedentes de Dios, ni que los genios tuviesen un conocimiento mejor. La excelencia de los genios residía en la perfección de su actitud exterior con relación a las circunstancias (...). Los compañeros no dijeron nada similar a causa de su preocupación por adquirir una ciencia*

⁶ Trad. de J. Cortés.

⁷ “Yābir -Dios esté satisfecho de él- dijo: Se dirigió el Enviado de Dios -Dios le bendiga y salve- a sus compañeros y les recitó la azora del Misericordioso de principio a fin, y mantuvieron silencio. [El profeta] dijo: He leído [esta azora] para los genios (...), y fueron de mejor condición que vosotros; les transmití Su dicho (¿Cuál, pues, de los beneficios de vuestro Señor negaréis?) Ellos respondieron: No negamos ninguno de los bienes de nuestro Señor [...]” Tirmidī, *K. al-tafsīr*, 4291.

⁸ *Futūḥāt* cap. 198 apud Gilis, *Aperçus sur la doctrine akbarienne des jinns*, Beirut, Albouraq, 2005, pp. 70-71.

⁹ *Futūḥāt*, ed. O. Yahya, t. II, p. 279.

*superior que no poseían y que el Enviado les estaba comunicando (...); preocupación que les impidió responder. El deseo de adquirir ciencia era más fuerte en ellos que en los genios, pero éstos se mostraron más capaces de respetar las conveniencias exigidas por las circunstancias. (...) Los hombres demostraron su excelencia en su deseo ardiente de recibir ciencia y en el hecho de que mantuviesen silencio, ya que Dios dijo: ‘Cuando se os recite el Corán, escuchad atentamente y en silencio.’*¹⁰

Se concluye de estas dos citas, por una parte, que el momento de mayor receptividad de los genios se produce cuando su naturaleza se asimila a la del ser humano, es decir, cuando en ellos prevalece el elemento adámico, la arcilla y no el ígneo, propio del *ýinn*. Por otro lado, aluden a una identificación entre los diferentes seres de la creación y los elementos que los conforman en una transposición simbólica de los principios de la alquimia. El ser humano, en efecto, es el último estadio del proceso existenciador, el punto más bajo en el que “cristaliza” la emanación divina¹¹; lo cual no implica inferioridad ontológica, sino todo lo contrario. Los seres humanos están situados al final de la jerarquía de la creación porque contienen en sí a toda ella, constituyen un microcosmos. Sin embargo los genios, en tanto que entidades intermedias, “gozan no sólo de una ciencia que les es propia, sino también la de los términos en medio de los cuales se encuentran; reflejan una y otra como un espejo”¹². En los pasajes de *Futūḥāt* arriba citados, se alude a la presencia de agua y tierra en los *ýinn*, aunque, como ya hemos visto, su naturaleza está constituida a partir de los elementos fuego y aire. En el capítulo nueve de *Futūḥāt* Ibn ‘Arabī explica que tanto en los genios como en los hombres están presentes los cuatro elementos, pero predominan unos sobre otros. Esta predominancia determina el modo de ser de estas dos especies y su comportamiento ante un circunstancia concreta:

“El aire que hay en ellos, hace que el genio adopte cualquier forma deseada. Y, debido al fuego presente en ellos, son débiles de intelecto y orgullosos. En él existe un deseo de dominio, arrogancia y poder debido al hecho de que el fuego es el más elevado de los elementos pues tiene la facultad de transformar las cosas que la Naturaleza ha dispuesto (...). Éste es el motivo por el cual [Iblīs] se mostró orgulloso cuando Dios le

¹⁰ *Aperçus sur la doctrine...*, pp.71-72.

¹¹ Las operaciones alquímicas se centran precisamente en el mundo mineral: el estadio más denso de la energía que comienza a desplegarse desde el Intelecto Primero, el punto donde se detiene esta expansión y retorna a su origen. Si tenemos en cuenta la relación de simetría entre los mundos sutiles y los densos que establece la alquimia, los minerales representan el reflejo invertido del Intelecto Primero. Sobre este tema v. Lory, Pierre, *Alquimia y mística en el Islam*, trad. G. López Anguita, Madrid, Mandala, 2005.

¹² *Fut. cap. 336* apud Gilis, *Aperçus sur la doctrine akbarienne...*, p. 15.

ordenó que se prosternase ante Adán, a lo que él contestó: ‘Soy mejor que él’ (Corán, 7:11/12). Con lo cual quiso decir que era mejor en virtud del origen por el que Dios le había hecho preferido entre los cuatro elementos.’¹³

Es necesario recordar aquí que, en la cosmología *akbarí*, los cuatro elementos o pilares (*arkān*) están englobados en la esfera de la luna (el cielo más bajo) y estructurados en círculos concéntricos. A cada uno corresponde una letra del alifato y un nombre divino, se ordenan de manera descendente de lo sutil a lo denso y de lo luminoso a lo oscuro del siguiente modo: Fuego (letra *tā’*, nombre el Restringente), Aire (*zayn*, el Viviente), Agua (*sīn*, el Dador de vida) y Tierra (*ṣād*, el Dador de muerte). Siguiendo a Ša‘arānī (1492-1565), discípulo egipcio de Ibn ‘Arabī, el agua y la tierra son elementos manifiestos (*zāhirānī*), y el aire y el fuego están ocultos (*jāfīānī*). Teniendo en cuenta que Ibn ‘Arabī no considera a los *ŷinn* parte de la pro genie (*muwalladāt*) -es decir, de los seres compuestos por los cuatro elementos-, quizá debemos pensar que los genios no están formados por esos elementos arquetípicos pertenecientes a una esfera de existencia superior, sino por un reflejo desvirtuado de ellos. Por otra parte, los cuerpos de las entidades intermedias son imaginales, por lo que quizá este fuego del que están hechos deba interpretarse simbólicamente. El origen de este fuego, pues, es también una cuestión a dilucidar; en su *Kitāb ‘Anqa Mugrib* Ibn ‘Arabī explica que “cuando la luz muḥammadiana lanzó su rayo a la tierra (...) se generó un calor que asumió una forma concreta en la vegetación. De ese calor vegetal saltó una chispa (*ṣarāra*), y en esa chispa fue existenciado el *ŷinn*”¹⁴. La presencia de lo vegetal nos remite al poema introductorio del capítulo nueve que comienza del siguiente modo: “mezcló el fuego y las plantas y surgió la forma del genio”¹⁵.

Según indican estos textos, el genio es creado a partir de un fuego “terrenal” o perteneciente a la esfera de la Naturaleza, producto de la combustión de plantas. Más concretamente a partir del *māriy* de ese fuego, término coránico¹⁶ traducido como “fuego puro” o “fuego sin humo”- aunque la noción de mezcla está presente en su raíz

¹³ *Fut.* edición O. Yahya, t. II, p. 278.

¹⁴ Elmore, G., *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Giphon*, Leiden, Brill, 1999, p. 426.

¹⁵ *Fut.* Edición O. Yahya, t. II, p. 276.

¹⁶ El Corán afirma en una de sus aleyas que el genio fue creado a partir del viento de fuego abrasador (15:27) y, en otra, que fue creado del *māriy* del fuego (55:15).

léxica- que hace referencia a la llama¹⁷, a lo propiamente ígneo, alimentada por el aire, el otro elemento que configura al *yinn*.

Con respecto a Adán, Ibn ‘Arabī continúa:

*“los genios no sabían que el poder del agua a partir de la que estaba hecho Adán, era más fuerte que ellos pues hace desaparecer el fuego. Tampoco sabían que la arcilla es más firme que ellos ante el frío y la sequedad. Así pues Adán posee fuerza y firmeza (...).”*¹⁸

Sin embargo, como ya hemos señalado, en algunos momentos se produce un desequilibrio en los elementos que conlleva una actitud atípica en cada especie:

*“A Adán se le dio humildad por lo arcilloso de su naturaleza, pero se mostró engreído y tuvo un castigo. Lo recibió cuando en él predominaba la cualidad ígnea. También tenía la propiedad de cambiar de apariencia y condición, cuando en él predominaba el elemento aire. A los genios se les otorgó orgullo, que es lo propio de su naturaleza ígnea. Se humillaron y recibieron castigo cuando en ellos predominaba el elemento arcilloso. También recibieron firmeza en la seducción los que eran diablos, y firmeza en las buenas obras los que no lo eran.”*¹⁹

Para Ibn ‘Arabī, el hombre es superior al genio porque está dotado de cautela, paciencia, pensamiento y preparación: la tierra sostiene su Razón y lo refrena, y el agua le allana las dificultades. En el plano intelectual el genio se distingue por la falta de circunspección en sus reflexiones y la flaqueza de su entendimiento; la llama del fuego se caracteriza por su debilidad y liviandad. Para ilustrar la superioridad del agua y, por extensión, de los seres humanos, Ibn ‘Arabī alude a El Corán: “Su Trono estaba sobre el agua”, 11:7 y a la Sunna: “[...] Los ángeles dijeron: Señor, ¿hay en tu creación algo más fuerte que el fuego? Respondió: Sí, el agua. Señor, ¿hay algo más fuerte que el agua? Respondió: Sí, el viento. Señor, ¿hay algo más fuerte que el viento? Respondió: Sí, los hijos de Adán. [...]”²⁰. Aparte de estas alusiones escriturarias, Ibn ‘Arabī remarca la excelencia de este Elemento Supremo (como él lo designa), situándolo al

¹⁷ “El fuego incluye luz, llama (*lahb*) y humo; la luz es pura iluminación, el humo es pura oscuridad y el *māriy* central es la pura llama.”, Ša‘arānī, *Kitāb al-yawāqīt wa-l-yawāhir fī bayān ‘aqā’id al-akābir*, vol. 1, Beirut, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998, p. 182.

¹⁸ *Futūḥāt*, ed. O. Yahya, II, p. 276.

¹⁹ *Fut. Op. Cít.* p. 279.

²⁰ La versión original de este hadiz, más extensa, aparece recogida por el Šayj en su *Kitāb miškāt al-anwār*, Alepo, 1927, hadiz 25.

comienzo de la creación, en el primer estadio de la existencia, misteriosamente velado a los seres humanos en el mundo de lo suprasensible (*'ālam al-gayb*)²¹.

Extrapolando esta alquimia de los seres y los elementos a la ascésis sufi, los elementos tierra y agua representan humildad y fuerza respectivamente, cualidades que condicionan una vía iniciática basada en la idea de *'ubūdiyya* (servidumbre). El fuego comporta orgullo y desobediencia y el aire, inestabilidad²². Pese a estos rasgos negativos que, en principio, puedan caracterizar al *ŷinn*, éste manifiesta al igual que todos y cada uno de los seres del cosmos, una faceta divina, un nombre de Dios. Representan una teofanía más que debe ser interiorizada por el místico en su progresión espiritual.

Siguiendo el orden cósmico que se estructura de lo más sutil a lo más denso, los ángeles se articulan antes que los *ŷinn*; se identifican con la letra *fā'*, y le corresponde el nombre divino el Fuerte (*al-Qawī*), los genios creyentes y no creyentes, (demonios) se identifican con la *bā'* y con el nombre el Sutil (*al-Laṭīf*) y los seres humanos se identifican con la *mīm* y el nombre el Todo-comprensivo (*al-Ŷāmi*)²³. Precisamente por su identificación con el nombre *al-Laṭīf*, los genios están dotados de una sutileza que les hace más aptos para escuchar la palabra de Dios y reconocer de modo espontáneo el valor y rango de El Corán. Sin embargo, como hemos visto, el hecho de que el genio esté más cercano al mundo espiritual no implica superioridad con respecto al ser humano y, en ocasiones, Ibn 'Arabī recomendará al gnóstico evitar la compañía de los genios para no desviarse de su verdadero objetivo: la Ciencia de Dios, a través de su único intermediario, el Profeta²⁴.

²¹ V. Ibn 'Arabī, *'Uqlat al-mustawfīz*, Leiden, Brill, 1919.

²² V. Gilis, *Aperçus sur la doctrine...*, p. 60.

²³ Este mismo orden es el que siguen los capítulos que tratan de estos nombres divinos en *Futūḥāt*. En primer lugar el nombre *al-Qawī*, después *al-Laṭīf* y finalmente *al-Ŷāmi*: V. *Fut.*, tomo II, pp. 613-616, ed. 1911.

²⁴ Así lo explica en el siguiente pasaje: “De todos los seres de la naturaleza, los genios son los más ignorantes en relación con Dios. Quien los frecuenta imagina que pueden enseñar a los demás seres del cosmos y [conocen] el destino del mundo, cuando lo único que hacen es reproducir lo que pueden oír del pleroma supremo; [la persona] imagina que es un don que Dios les ha conferido. (...) La mejor ciencia que los espíritus que están entre los *ŷinn* pueden dar es la relativa a las propiedades de las plantas, de los árboles, de los nombres y las letras que se relacionan con la magia (*simiyya*). Los hombres de Dios [los gnósticos] los rehúyen incluso más que el resto de los hombres, porque su compañía hace nacer el orgullo y el desprecio hacia los otros” *Futūḥāt*, cap. 51. trad. Gilis, *Aperçus sur la doctrine...*, p.41-42.

El *ŷinn* como designación del mundo espiritual según *Futūḥāt*

En las páginas precedentes el genio ha sido estudiado desde una perspectiva puramente cosmológica, como una categoría ontológica más de la creación, con la particularidad de estar situado a medio camino entre otras dos especies. Sin embargo, éste no es el significado único de la palabra *ŷinn* en la obra de Ibn ‘Arabī ya que, como suele suceder en el universo poliédrico del sufi, los términos no son unívocos. En los textos sufíes, la semántica habitual de la lengua salta en pedazos para posibilitar la expresión de la experiencia mística. Como resultado de este contacto con una realidad trascendente e inefable se crea un léxico técnico (del que dan fe los numerosos glosarios de terminología sufi elaborados por diversos maestros), en el que los vocablos árabes cobran un nuevo sentido para cuya comprensión es necesario no perder de vista el texto coránico como referente inmediato, así como la interreferencia con otras raíces y las relaciones de sinonimia y antonimia con otros términos que los propios glosarios sufíes proponen. Este particular vocabulario -desde una perspectiva sufi- supone una vuelta al verdadero significado de las palabras para expresar la realidad del modo más fiel posible²⁵; no se trata de una abolición del lenguaje, sino de una purificación de éste. Por ello, es necesario prestar una atención especial a la acepción originaria de la raíz léxica de cada término. Según la lexicografía árabe clásica²⁶ *ŷinn* deriva de la raíz *ŶNN* que significa “cubrir, velar, ocultar...”; y es sinónimo de la raíz *STR*. Términos en principio tan dispares como embrión (*ŷanīn*), paraíso (*ŷanna*)²⁷, mortaja (*ŷanan*), escudo (*miŷann*), etc... comparten la noción subyacente de “estar oculto” u “ocultar algo”. El *ŷinn* debe su nombre, pues, al hecho de que está velado a la vista humana.

Basándose en la sinonimia *ŷanana/satara*, Ibn ‘Arabī afirmará que los genios son “*todo aquello que está oculto (mustatir): los ángeles y otros seres*”²⁸. El šayj retoma la idea que ya se encontraba en algunas exégesis coránicas de que bajo la denominación de “genio” no se encuentra una categoría de seres, sino todos aquellos que son invisibles al

²⁵ Así lo expresa Paul Nwyia en su *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, Dar el-Machreq, 1970.

²⁶ Sigo el *Lisān al-‘Arab* de Ibn Manḫūr (ss. XIII-XIV), 18 vols., Dar ihyā’ al-turāṭ al-‘arabī, Beirut, 1999 que se hace eco de los trabajos de los lexicógrafos anteriores más representativos.

²⁷ También significa jardín. Ibn Manḫūr justifica la etimología de “paraíso” explicando que la espesura de sus árboles y la sombra proyectada por ellos es como un velo. Para Ibn ‘Arabī, el paraíso es llamado *ŷanna* porque es el lugar de los apetitos de las almas y mientras el ser humano está ocupado en sus apetitos, le es imposible ver a Dios; por lo tanto el paraíso es un velo entre el ser humano y el Real (Dios). V. K. *al-‘Abādila*, 101.

²⁸ *Fut.*, t. II, p. 228, ed. O. Yahya.

ojo humano. Lo interesante de esta visión es que no afirma que los genios sean ángeles, cuestión que ya constituía tema de controversia entre los teólogos clásicos, sino más bien que los ángeles son genios. Implica una reformulación de la pregunta que se venían haciendo los exegetas sobre la naturaleza de los *ŷinn*.

¿Qué es lo que distingue, pues, a ángeles y genios? Ibn ‘Arabī añade en algunos pasajes de su obra, que los *ŷinn* son los ángeles que acompañan constantemente a los hombres (a menudo a ambos se les agrupa en el Corán bajo la designación “compañía” o “asamblea” de genios y hombres), a veces los distingue por el origen de su creación: “[cuando aludo a] los *ŷinn* en el sentido absoluto del término, [estoy incluyendo] a los que están hechos de luz y los que están hechos de fuego”²⁹, estableciendo en su naturaleza elemental la diferencia entre ellos. En otro fragmento de *Futūḥāt* expresa esta idea del siguiente modo:

*“Cuando Dios creó a los espíritus luminosos (nūriyya) y a los espíritus ígneos (nāriyya), compartían entre ellos la Orden de que se mantuviesen velados con respecto a los ojos de los hombres... por ello se llama a ambos grupos ŷinn (lit. arwāḥ ŷinn^{an})”*³⁰

La polisemia del término *ŷinn* en la obra de Ibn ‘Arabī no se agota aquí; el genio también puede designar al interior del ser humano: “Según la *ḥaqīqa* (Realidad trascendente) el interior del hombre es *ŷinn*”.³¹

Esta lectura arroja nueva luz a la exégesis del versículo coránico “no creé a los hombres (*ins*) ni a los genios (*ŷinn*) sino para que me adoraran” (51:56). “Con respecto a este versículo, es como Dios hubiese querido decir: No he creado a los genios, es decir, la parte oculta del ser humano; y a los hombres, es decir, la parte aparente del ser humano perceptible por la vista, sino para que Me adoren exteriormente (en el ámbito de los actos) e interiormente (purificando sus intenciones).”³²

Genios y ángeles son seres espirituales y por tanto invisibles, pero también el hombre posee un espíritu que está velado. Por lo tanto, el hombre tiene una faceta *ŷinn* o *bāṭin*, que es su propio interior y una faceta visible o *ẓāhir*. Ibn ‘Arabī interpreta de una manera brillante la aleya en la que se expresa que *ŷinn* y humanos fueron creados como sujetos de adoración a Dios, afirmando que ambos términos se refieren a los seres humanos, a su interior y a su exterior. Es decir Dios debe ser adorado desde una

²⁹ *Idem*, tomo I, cap. 2, p. 254, ed. O. Yahya *apud* Gilis, C. A., *Aperçus sur la doctrine...*p. 25

³⁰ *Futūḥāt*, t. I, cap. 113, ed. 1911.

³¹ *Idem*, t. I, cap.2, p. 52, ed. O. Yahya.

perspectiva *zāhir* o ritual, respetando las prescripciones, y *bāṭin*, con sinceridad e intención espiritual.

Es interesante detenerse en la raíz léxica del término *ins* a partir de la cual Ibn ‘Arabī deduce su interpretación. *Ins* hacía referencia -por parte de algunos exegetas- a “lo que se puede ver”, basándose en el significado del verbo del cual procede, *ānasa* (Forma IV, percibir, observar, sentir, conocer, entre otros significados). Ibn ‘Arabī, coincide en esta apreciación e identifica *ins* con lo exterior del ser humano, frente a *ḡinn* que correspondería a su dimensión interior, completando así la cuadratura del círculo del microcosmos que constituye el ser humano y abundando en el juego de opuestos que caracteriza el discurso de Ibn ‘Arabī³³.

El verbo *anisa* en su forma primera, posee el sentido de “conocer o estar familiarizado con algo”. La palabra para designar al hombre, *insān*, significa, pues, el que conoce todas las cosas o, como afirma el Corán los “nombres de todas las cosas”³⁴,

Finalmente y basándose en esta misma aleya, Ibn ‘Arabī expone un nuevo enfoque de lo que *ḡinn* representa. Si hasta este momento se había tratado al genio desde una perspectiva ontológica, el discurso akbarí lo hace entrar de lleno en el campo de la epistemología, afirmando que *ḡinn* es el conocimiento esotérico, develado sólo para los iniciados, conocido sólo por Dios. Frente a esta sabiduría elevada que, por otra parte, representa un tema fundamental en la obra de Ibn ‘Arabī, se encuentra el conocimiento de lo evidente, las ciencias exotéricas bajo el apelativo *ins*:

*“Este versículo (“No creé a los hombres y a los genios...”) indica la sabiduría que Él ha colocado en todas las cosas (creadas). Esta sabiduría permanece y no es conocida por nadie sino por Dios y por aquellos a quién Él la ha enseñado. Por ello ha empleado el término ḡinn que designa lo que está oculto y sólo es conocido por Él. Ins se refiere por el contrario a lo que es manifiesto y conocido de manera directa por el hecho mismo de su manifestación.”*³⁵

Es necesario tener en cuenta que en cada uso del término *ḡinn* que haga Ibn ‘Arabī y otros sufíes se aludirá conscientemente a su significado primordial de “oculto”.

³² *Idem*, t. III, cap. 368, ed. 1911.

³³ Ya Edward Lane recoge la opinión de lexicógrafos árabes clásicos que afirmaban que “los hombres son llamados así (*insān*) porque gozan de estas facultades (es decir, la vista, la percepción, el conocimiento).” O, según la opinión de otros “los hombres son llamados así porque son vistos, mientras que los *ḡinn* se llaman así porque están ocultos”. Lane, E. *Lexicon*, Cambridge, 1877, t. I, p. 151.

³⁴ Corán, 2:31-33.

³⁵ *Idem*, tomo IV, cap. 470, ed. 1911.

A él recurrirán a lo largo de la historia de la exégesis islámica los comentaristas “exotéricos” para glosar pasajes de El Corán, así como los gnósticos o “esotéricos”, para elaborar sus más originales interpretaciones acerca de lo que el genio representa.

Los genios en El Corán: una lectura psicológica

El iraní ‘Abd al-Razzāq al-Qašānī (m. 1329) fue comentarista y seguidor de Ibn ‘Arabī, y durante mucho tiempo su Comentario esotérico de El Corán fue atribuido al Šayj al-akbar.

Qašānī elabora una lectura introspectiva o -si se permite el anacronismo del término- psicológica de la azora de los genios, que aporta novedades con respecto a lo expuesto en las páginas precedentes.

Al comentar la *Sūrat al-Aḥqaf*, aleya 29: “(Recuerda) Cuando te condujimos a un grupo de genios para que escucharan el Corán. Cuando presenciaron la Recitación dijeron: ¡Callad! Cuando se terminó, volvieron a sus compañeros amonestándolos”; Qašānī³⁶ desgaja la primera parte del versículo (“cuando te condujimos a un grupo de genios”) del siguiente modo:

“Los genios son almas terrestres (nufūs arḍiyya) que se corporeifican en cuerpos sutiles compuestos de elementos ligeros, a los que los sabios persas han llamado ‘imágenes suspendidas’. Debido al hecho de que son terrestres y están materializadas en cuerpos elementales, y, por ello, comparten la condición con los seres humanos, ambos son llamados ‘las dos cargas’, ‘los dos dotados de peso’ (al-ṭaqalān).”³⁷

Como señala P. Lory, la designación “imágenes suspendidas” (*al-ṣuar al-mu‘allaqa*) para la representación imaginal del genio es original de Qašānī, no se encuentra en otro sufi y sería interesante rastrear su origen en los “sabios persas” de cuyos escritos Qašānī ha extraído este término.

El Comentario de Qašānī continúa del siguiente modo:

“Te³⁸ enviamos una bandada de genios de la fuerza espiritual del Intelecto (‘aql), el Pensamiento (fikr), la Imaginación (mutajayyala) y la Sugestión (wahm)³⁹ durante la

³⁶ Qašānī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, vol. 2, p. 247.

³⁷ V. Lory, P., *Les Commentaires ésothériques du Coran*, París, Les deux océans, 1980.

³⁸ La segunda persona a la que se dirige el texto hace referencia tanto Muḥammad como al lector, ya que el mensaje exegético se actualiza continuamente y es válido para cada lector, si no fuera así, perdería su valor; por el mismo motivo, el hecho de que el tiempo verbal del texto sea pasado, no debe llevarnos a pensar que este tipo de experiencia “psicológica” se produjo únicamente en un momento determinado del pasado.

oración, es decir, los inclinamos hacia a ti, les hicimos seguir tu Naturaleza Íntima (sirr) adelantándose a ti, apartándose del ámbito del alma y la Naturaleza (...) Fueron puestos a tu servicio para reforzar tu concentración (hamm), para evitar que tu corazón se distrajera y tu atención (bāl) se confundiese debido al movimiento de los genios en el momento en que asististe al amanecer de la Luz Santa. (Escucharon el Corán), la Inspiración (al-wārid) te llegó desde el Mundo de lo Sagrado (‘ālam al-quḍṣī).”

Según esta interpretación, los genios que se detienen a escuchar la recitación no serían sino una metáfora de las diferentes facultades de la Razón humana, que, en el momento de la oración son apartadas de su dominio habitual, el alma (*nafs*), y puestas al servicio de la concentración espiritual. Esta bandada de genios, formada por la imaginación, las sugerencias, los pensamientos... necesita ser aquietada para que el espíritu pueda recibir la inspiración.

Qāṣānī prosigue con la continuación de la aleya:

“Dijeron: ¡Callad!”, es decir, se ordenaron los unos a los otros aquietarse y silenciar su modo particular de hablar, [dentro del cual se encuentran], por ejemplo: las informaciones procedentes del alma [o ego, nafs], las imágenes, las ideas que producen distracción, las tentaciones, las ocurrencias, la dispersión del pensamiento, los tránsitos de la Imaginación. Esta alocución es inmediata, como se ha mencionado en otra ocasión, si no se hubiesen calmado y aquietado escuchando cuando se les infundió [la palabra] de la Inspiraciones Santas no habría quedado rastro de la Inspiración. No sólo eso, sino que no se habrían encontrado con lo suprasensible (al-gayb), no habrían recibido el Significado Santo, ni la recitación de la Palabra Divina (...).”

Qāṣānī enumera en este fragmento las distracciones que provocan en el pensamiento las facultades racionales del *nafs* (simbolizadas por los *yinn*), cuando no están correctamente orientadas. Fue necesario que los *yinn* “se detuvieran a escuchar”, como dice la azora, para hacer posible la recepción de la Revelación. La aplicación práctica de esta aleya dirigida al gnóstico, revela que es necesario apartar la atención del ámbito del ego, para lograr la concentración y el acceso al mundo de lo suprasensible. El término utilizado para designarlo, *‘ālam al-gayb*, es en Qāṣānī sinónimo de mundo de la revelación o inspiración; se accede a él a través de la proyección de imágenes, es decir, a través del mundo imaginal.

³⁹ Este término puede traducirse como “imaginación” pero tiene el sentido de “ilusión” o “fantasía”; no debe ser confundido con la facultad de la imaginación activa procedente de la raíz árabe JYL.

La inspiración concluye y los genios (o facultades racionales) vuelven a su lugar de procedencia:

“ ‘Y cuando terminó’, es decir, la Inspiración Espiritual (*ma‘nawī*) y la Revelación sagrada y develada que descendió, “volvieron a sus compañeros” (...)”.

La base doctrinal de Qāṣānī es akbarí: fue uno de sus principales discípulos y defensores. El exegeta iraní pone todo su esfuerzo en exponer, aclarar y mostrar como aceptables para la ortodoxia islámica las teorías de Ibn ‘Arabī. Pese a esta fuerte influencia del maestro andalusí en Qāṣānī, no hemos encontrado en la obra del Šayj al-Akbar (al menos no en *Futūḥāt*) una interpretación de los *ŷinn* como metáfora de las diferentes facetas o actividades racionales del alma, por lo que supone una interesante aportación a las lecturas del *ŷinn* que veíamos en el epígrafe anterior.

Sería interesante hacer aquí unas apreciaciones que se deducen a partir de lo anteriormente expuesto, relativas a algo tan fundamental como la terminología empleada por los sufíes. Aspecto esencial por constituir la expresión de una experiencia inefable, y por sus implicaciones en la traducción de textos de este tipo.

Es propio de los textos sufíes establecer una serie de términos contrarios y analógicos. El propio Ibn ‘Arabī en sus *Iṣṭilāḥāt al-Šūfīyya*⁴⁰ nos ofrece vocablos agrupados por pares opuestos. A lo largo del presente trabajo han aparecido términos que podrían agruparse del mismo modo como: *baṭīn* / *zāhir*, oposición clásica entre lo exotérico y esotérico, o lo explícito e implícito; *wahm* / *jayyāl*, sugestión o fantasía e imaginación activa; *šūra* / *ma‘nā*, forma y significado, o apariencia y esencia. Siguiendo las interpretaciones de *Futūḥāt* arriba expuestas, cabría establecer una analogía entre la pareja de opuestos *ŷinn* / *ins* y *bāṭīn* / *zāhir*. Ambos tienen un significado prácticamente sinónimo (*ins* es lo perceptible y *ŷinn* lo invisible), y el propio Ibn ‘Arabī insiste en mencionarlos de manera conjunta, siguiendo la expresión coránica *al-ŷinn wa-l-ins*.

El estudio de los genios en la cosmología akbarí revela por una parte, la sutileza y virtuosismo en el uso del lenguaje utilizado por los sufíes que explota las posibilidades de la lengua árabe y, por otra, la complejidad que encierra cada uno de los temas objeto de reflexión en *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, ninguno de los cuales es tratado de un modo superfluo ni queda aislado del resto de elementos de su sistema de

⁴⁰ Ibn ‘Arabī, *Iṣṭilāḥāt al-Šayj al-Akbar Muḥiyddīn Ibn al-‘Arabī: Mu‘ŷam al-iṣṭilāḥāt al-šūfīyya*, ed. Bassām ‘Abd al-Waḥad al-Ŷābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990.

pensamiento. Partiendo siempre de la Tradición islámica -ya veíamos que lexicógrafos y exegetas anteriores a Ibn 'Arabī sugerían algunas de las interpretaciones más originales del término *yinn* – crea puramente *akbarí* y al mismo tiempo universal, que se convertirá en referente de toda la Mística islámica posterior.