

# EL ALIENTO CREADOR DE DIOS SEGÚN IBN 'ARABÎ: UN EJEMPLO ANDALUSÍ DE ARMONÍA ENTRE FE, MÍSTICA Y FILOSOFÍA

JAUME FLAQUER  
Universitat Ramon Llull

RESUMEN: Ibn 'Arabî (1165-1240) fue el principal responsable de la sistematización del pensamiento sufi: éste armoniza la filosofía neoplatónica de la manifestación del Uno en la Multiplicidad con la mística islámica de corte gnóstico y doceta, incorporando elementos de la ciencia astrológica medieval y manteniéndose fiel a la ortodoxia de la fe en la Creación y en la Trascendencia de Dios. En esta mística destaca el concepto de «Aliento» divino que permite compaginar la idea de Creación con la de la emanación. Las creaturas son consideradas Palabras de Dios y el profeta Jesús destaca como paradigma de todas ellas, al ser Aliento divino corporeizado en el vientre de María por la intermediación del ángel Gabriel.

PALABRAS CLAVE: Ibn 'Arabî, islam, sufismo, neoplatonismo, mística.

## *God's creative breath according to Ibn 'Arabî: Un andalusian example of harmony between faith, mysticism and philosophy*

ABSTRACT: Ibn 'Arabî (1165-1240) was responsible for systematizing Sufi thought, in which Neoplatonic philosophy is harmonized with elements of medieval astrological science, with Islamic mysticism, and with faith in Creation and the in Transcendence of God. Gnosticism and Docetism are also present in Ibn 'Arabî's mysticism. He shares with other Sufis the notion that Oneness of Being is manifested and deployed in the Plurality of Creation. The concept of Divine Breath makes belief in Creation and the doctrine of Emanation compatible. All things are considered Words of God. Jesus becomes a paradigm of all Creation because he is the «embodiment» of the Merciful Breath exhaled over Mary by the angel Gabriel.

KEY WORDS: Ibn 'Arabî, islam, sufismo, neoplatonism, mysticism.

## 0. INTRODUCCIÓN AL AUTOR

La Edad Media es una época en la que muchos de los grandes pensadores todavía pretenden abarcar todos los campos del saber. La pregunta moderna de la compatibilidad entre la fe, la filosofía y la ciencia aún es resuelta de manera «pacífica» y armonizadora. Algunos autores llegan incluso a proponer grandes síntesis de pensamiento donde la perspectiva filosófica, religiosa y científica iluminan de manera complementaria las distintas preguntas del ser humano.

En el mundo musulmán andalusí brilla con especial fuerza el pensamiento de aquél que recibió el sobrenombre de «*Doctor Maximus*» o «*Más-grande-de-los-Maestros*» (*al-Shaykh al-Akbar*). Nos referimos a Ibn 'Arabî (569h./1165 d.C. - 638/1240), el famoso místico murciano que estableció el edificio conceptual de referencia de todo el sufismo posterior. Aún hoy su nombre es de obligada mención en los grandes congresos internacionales de sufismo, y cada año aparece algún gran estudio sobre su obra o una nueva traducción occidental de alguno de sus escritos. Por ello, el interés de conocer el sufismo de Ibn 'Arabî no está limitado

ni a historiadores ni a «arqueólogos» del pensamiento universal. Aunque no fundó ninguna cofradía sufí no hay ninguna hoy que no se refiera a él. Conocer a Ibn 'Arabî es pues conocer la visión mística del mundo de millones de personas hoy en día. Así pues, aunque el subtítulo de este artículo habla de «un ejemplo andalusí», es preciso entenderlo como un ejemplo paradigmático.

Ibn 'Arabî fue ante todo un místico habitado por la experiencia de la incesante comunicación teofánica de Dios. Para él todo habla de Dios porque cada criatura es una de sus Palabras<sup>1</sup>. Su mística está inseparablemente ligada a la filosofía de corte neo-platónica con importantes dosis de gnosticismo. En cambio, Ibn 'Arabî se mostró muy crítico con la corriente filosófica aristotélica que dio origen al movimiento *mu'tazilita* y al *kalâm* en general.

Ibn 'Arabî no fue un científico en el sentido actual del término. Tampoco era un experimentador ni un observador de la naturaleza para extraer leyes de causalidad. Sin embargo, a su conocimiento de la realidad le llama «ciencia», incluso a aquel conocimiento proveniente de inspiraciones divinas. Ibn 'Arabî es principalmente un místico, puesto que su método de conocimiento se funda en las revelaciones particulares que recibió durante toda su vida de parte de Dios, de profetas o de santos. Incluso se considera capaz de juzgar la autenticidad o falsedad de las colecciones de hadices de Muhammad gracias a estas revelaciones, lo cual le granjeará una gran enemistad de muchos juristas.

La armonía entre ciencia, fe, filosofía y mística, se da en este autor principalmente a partir de la filosofía neoplatónica, de una «ciencia» astrológica, y de una mística esotérica. Ibn 'Arabî se mueve en el interior de la gran corriente gnóstica y doceta que ha atravesado distintas épocas y religiones, y que hoy vive un cierto renacimiento en Occidente.

## 1. EL UNO Y LA MULTIPLICIDAD

### 1.1. *Neoplatonismo subyacente*

Ibn 'Arabî se encuentra enteramente bañado por el neoplatonismo sin que él cite nunca autores clásicos griegos fuera de algunas referencias. Probablemente no los leyó directamente sino que recibió su influjo por medio de la tradición mística musulmana precedente. Ibn 'Arabî era andalusí, pero la tradición sufí se originó en aquella Persia que fue lugar de confluencia entre Oriente y Occidente, centro del Mazdeísmo y del Maniqueísmo, puente entre el Helenismo y la visión del mundo hindú y budista. No en vano, el sufismo de Ibn 'Arabî, aun siendo de indudable confesión sunnita, tuvo una excelente acogida en el islam que se inculturó en la antigua Persia y que dio origen al shiismo.

<sup>1</sup> IBN 'ARABÎ, *al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. IV, 167. Esta obra (*Las Revelaciones de la Meca*) de miles de páginas constituye la Opera Magna del autor. Sólo han sido traducidos algunos de sus capítulos a lenguas occidentales. En este artículo las traducciones son propias a partir del original árabe de la edición de Dâr Sâdir, Beyrouth, 1980 de cuatro volúmenes.

Uno de los elementos más claros de este «aire» neoplatónico de Ibn 'Arabí es la idea del Uno desplegándose en la multiplicidad. Este maestro sufi dice textualmente:

«En la existencia, no hay nada más que Dios. La existencia, aun siendo una esencia única (*'ayn wâhid*), se despliega en la multiplicidad por medio de las determinaciones de las [creaturas] posibles<sup>2</sup>. Él, [Dios], es el Único y el Múltiple»<sup>3</sup>.

Las Enéadas de Plotino laten como trasfondo filosófico de este texto: el Uno, cuando se despliega, produce la multiplicidad. Esta filosofía encuentra un campo abonado en el pensamiento islámico por la justificación que encuentra en la famosa sura que sintetiza la profesión de fe islámica en la Unicidad de Dios:

«Di: Él es Dios, Uno / Dios, el Eterno. / No ha engendrado ni ha sido engendrado. / No tiene par» (C. 112).

La acomodación de la teoría de la emanación con la fe islámica pasa por la integración del concepto de creación y por una teoría intermedia entre el simple panteísmo y la total alteridad de las creaturas respecto a Dios. A pesar de que Ibn 'Arabí fue considerado por muchos de los orientalistas del siglo xx como panteísta, yo estoy convencido de que le corresponde un espacio intermedio entre esos dos extremos, probablemente no muy lejano al concepto de *advaita* del hinduismo.

En todo caso, la filosofía-mística sufi de la Unicidad del Ser (*wahdat al-wujûd*) tiene su origen en Ibn 'Arabí<sup>4</sup>, para quien la tradicional confesión de fe «no hay otro dios fuera de Dios» se transforma en «no hay nada fuera de Dios». Más que un panteísmo, su pensamiento es un «pan-en-teísmo».

## 1.2. Meditación sobre el nombre de «Allâh»

Para Ibn 'Arabí la Unicidad de Dios está representada por aquel «Nombre» que está por encima de todos los Nombres de Dios revelados por el Corán, es decir, por encima de los Atributos que Dios ha querido revelar de Sí mismo. Nos referimos al «Nombre» de *Allâh*. Es importante señalar que para Ibn 'Arabí, *Allâh* no es un Nombre de Dios, sino Dios mismo en tanto que revelando su Unicidad. La multiplicidad de la Creación se corresponde con la multiplicidad de los noventa y nueve nombres de Dios. El conjunto de estos Nombres designan a Dios pero en un nivel de manifestación inferior a la manifestación de Dios como Uno.

Dado que para nuestro autor, todo lo que acontece en el mundo terrestre es un reflejo de Dios, la multiplicidad de las creaturas es un *aparecer* terrestre de la realidad múltiple e incluso infinita de los Atributos de Dios.

<sup>2</sup> Los «posibles» (*al-mumkinât*) es un término filosófico para designar a las creaturas por- que la «posibilidad» de su existencia depende de la voluntad divina. «Posible» se contrapone al «Ser necesario» que es Dios por excelencia.

<sup>3</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. III, 276.

<sup>4</sup> La expresión «Unicidad del Ser» proviene del discípulo de Ibn 'Arabí, Sadr al-Dîn al-Qûnawî en su intento de explicar el pensamiento de su maestro.

*Allâh* designa la Unicidad de Dios porque es el término utilizado en la sura *al-Ikhlâs* mencionada: «*Huwwa Allâh Ahad / Allâh al-Samd...*» (C. 112). Dios es Uno. La forma de la escritura de este nombre confirma la Unicidad de Dios. Tanto «*Allâh*» como «*Ahad*» (Uno) empiezan por la primera letra del alifato cuyo valor numérico es precisamente uno. Además, esta letra se escribe con un trazo vertical similar a la escritura del número uno árabe. Y por si fuera poco, el trazo vertical señala la verticalidad de Dios y su trascendencia. Ibn 'Arabî encuentra todavía una equivalencia con la primera letra del nombre de *Adân*, el Hombre (y no simplemente el primer hombre), cuyo trazo vertical y valor numérico uno, le otorga un rango «axial» y «primordial» en el mundo terrestre. Adán en tanto que Hombre se convierte así en portador de los rasgos de la Unicidad y trascendencia de Dios.

Para entender un razonamiento de este tipo, es preciso tener en cuenta que Ibn 'Arabî bebe también de la tradición cabalística. ¡Muere en 1240, el gran siglo de oro de la Cábala judía española! Lejos del nominalismo, la palabra que designa un concepto o un objeto está en íntima relación con la esencia del mismo. Y no sólo eso, sino que la grafía de las letras de esa palabra tienen también un significado, oculto para los que no disponen de la «ciencia de las letras».

### 1.3. Dios nombrado con el pronombre del ausente (Él)

Muy importante también es el hecho de que en el versículo mencionado aparezca el pronombre de tercera persona *Huwwa*, «Él». El sufismo, y no solamente el de Ibn 'Arabî, considera a este pronombre como la mejor manera de nombrar a la Realidad Última. Este Maestro sufi encuentra en el Corán una confirmación, interpretando *Huwwa* (Él) no como un simple pronombre sino como una manera divina de auto-nombrarse. El versículo es el siguiente:

«Él es Dios. No hay ninguna divinidad más que Él»<sup>5</sup> (C. 59,22).

La utilización del «pronombre del ausente» respeta particularmente la trascendencia de Dios que vive una permanente dialéctica de revelación y ocultación. No puede hacerse «presente» sin velarse, ni desvelarse sin ausentarse<sup>6</sup>.

La frase coránica «*Huwwa Allâh*», «Él (es) Dios», supone que el nombre de «*Allâh*» es un nivel de revelación que apunta hacia el Ausente. Por tanto, *Allâh* es «Él» en tanto que revelando su Unicidad. De ahí que la frase continúe diciendo: «*Huwwa Allâh Ahad*». De esta manera, Ibn 'Arabî considera que Dios tiene diversos grados de revelación. Más allá de toda revelación está la esencia incognoscible de Dios, el ausente. Dios como Uno y como Unidad es, por así decirlo, un nivel inferior de manifestación respecto a Dios como Él. «Él» es más englobante que «*Allâh*»<sup>7</sup>. Los Nombres de Dios, por su parte, están situados en un peldaño inferior, como el Uno desplegado.

<sup>5</sup> «*Huwwa Allâh al-ladhî lâ ilâha illâ Huwwa*».

<sup>6</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. III, 305.

<sup>7</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. III, 514.

Este modo de entender los niveles de manifestación divinos presenta numerosas analogías con la teología del místico y dominico medieval, Maestro Eckhart (siglo XIV). La cuestión que se plantea es equivalente: ¿qué relación tiene la esencia de Dios con el Dios que se nos manifiesta? Dios se ha revelado como Trinidad según la teología cristiana, pero ¿este dato pertenece al Dios en sí o bien solamente al Dios-para-nosotros? Esta misma cuestión aparece en la reflexión del maestro sufí con respecto a la manifestación de Dios como Uno, así como respecto a la pluralidad de los Nombres de Dios. La solución dada por Ibn 'Arabî distingue los diversos ámbitos pero admitiendo junto con la «ortodoxia» que la manifestación apunta hacia la esencia.

#### 1.4. *La ciencia de las letras árabes: una gramática de la creación*

Particularmente sugerente es la reflexión de Ibn 'Arabî sobre la letra que abre el Corán, la letra *ba*, puesto que muestra hasta qué punto el pensamiento de este sufí pone en relación la mística, la cábala y la fe islámica en el contexto de la Creación. El hecho de que la primera letra del Corán sea la segunda del alifato (en *Bism* «*Allâh al-Rahmân al-Rahîm*») <sup>8</sup> y tenga el valor numérico de dos no es puro azar para nuestro autor. La tradición *akbariana*, es decir la de los estudiosos de Ibn 'Arabî, toma conciencia además de que la Biblia también empieza por la misma letra (en *Barah...*). El profesor Pierre Lory hace la siguiente presentación:

«El *alif* engendra el *bâ'* (...) El *bâ'* es el primer ser verdaderamente diferenciado; con él comienza la creación propiamente dicha, la dualidad, o en términos de *sîmiyâ'* <sup>9</sup>, el discurso divino. Los esotéricos señalan que es por un *bâ'* que empieza el Corán —como, por otra parte, la Biblia hebrea— <sup>10</sup>.

El hecho de que la multiplicidad empiece con el número dos, y que el Libro del Corán empiece con esta letra constituye para el sufismo una revelación esotérica sobre la naturaleza del Libro sagrado: el Corán no es simplemente el último de los Libros revelados sino que constituye el «Libro sintético» recolector de toda la sabiduría revelada anteriormente. Aún más, el Corán es el Libro del Mundo, el Libro de la Historia. Si con la Creación aparece la multiplicidad y el Corán empieza por una letra de valor dos, significa, según el maestro sufí, que la escritura del Libro sagrado corresponde simbólicamente al discurso divino creador de la Historia. Dicho de otra manera: la Historia es un discurso de Dios equivalente y paralelo a la recitación del Corán Cósmico. Estamos pues ante un claro ejemplo de entrelazamiento entre la fe islámica, la cábala y la mística. En palabras de Ibn 'Arabî:

«El mundo... es para nosotros el Gran Volumen del Corán (*al-mushaf al-kabîr*) que Dios nos ha recitado como una sucesión de estados espirituales, igual que el Corán es, para nosotros, una recitación de Palabras. En efecto, el mundo

<sup>8</sup> «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso».

<sup>9</sup> «Ciencia de las letras».

<sup>10</sup> P. LORY, *La science des lettres en islam*, p. 46.

está formado por letras escritas y bordadas sobre el pergamino de la existencia extendida. La escritura en el pergamino no se detiene nunca, no tiene fin»<sup>11</sup>.

El valor numérico dos referente a la letra *bâ'* no significa «segundo respecto a un primero», sino la dualidad surgida a partir de la unidad. En este sentido, el pensamiento de Ibn 'Arabî puede ser interpretado a partir de aquella lectura feminista de la Biblia en la que no es el hombre Adán el que engendra a la mujer Eva sino que es una entidad unitaria andrógina la que hace aparecer al varón y a la mujer<sup>12</sup>.

Así pues, la imagen la Creación para el sufismo no es ni la de la creación ex-nihilo ni la de aquella tradición mística judía del Dios que se retira para hacer aparecer la alteridad, en la que el «espacio» dejado por Dios es ocupado por la creatura. Una imagen más apropiada, creo yo, es la del abanico que se abre y despliega la riqueza que contiene en su interior o la de la luz que se difracta al pasar por un prisma.

Sin embargo, estas imágenes tienen como problema que sugieren un panteísmo no lejano al de Spinoza. El Mundo en su conjunto es Dios, pero sólo en tanto que reflejo y no en tanto que Ser. Por ello, lo más preciso sería hablar de un abanico que se abre frente a un espejo. El espejo con todas las figuras que aparecen en él serían el Mundo, y el abanico que se abre frente a él, correspondería al Uno desplegándose en la diversidad de los Nombres de Dios. Esta diversidad frente al espejo, ¿no corresponde a las imágenes que se pasean frente a la caverna de Platón y proyectan sus sombras en el fondo de ella?

La imagen del espejo es ampliamente utilizada por nuestro autor. Las creaturas son como espejos que aparecen porque hay una imagen luminosa que se proyecta en ellos. El espejo en sí mismo no es nada y permanece oscuro hasta que la luz le sea proyectada, como las creaturas permanecen en la oscuridad de la no-existencia hasta que reciben la orden de existir: ¡Sé! Las formas delante de él aparecen en el espejo y gracias a él, pero no puede decirse que el espejo sean las formas, pues las formas no están en el espejo. Ibn 'Arabî encuentra en esta imagen una explicación útil para hablar del aparecer de Dios en las creaturas sin identificar las creaturas con Dios. No son Dios porque Dios no está en ellas, igual que el objeto no está dentro del espejo.

De esta manera, Ibn 'Arabî puede, junto con la tradición islámica, condenar la teoría de la *hululiyya* de algunos sufies, es decir, la teoría que defiende la *presencia* o *encarnación* de Dios en la creatura. Veamos un texto:

«Es como un espejo para el que lo contempla: si tu ves en él imágenes, no ves el espejo, aunque sepas que ves esas imágenes, o tu propia imagen únicamente en él. (...) Dios es tu espejo en el que tú te ves, y tú eres Su Espejo en el que Él ve Sus Nombres»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. I, 101.

<sup>12</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. III, 314.

<sup>13</sup> IBN 'ARABÎ, *Fusûs al-Hikam*, de. Intishârât al-zaharâ, éd. 'Afifi, Téhéran, 1370 h., pp. 61-62.

### 1.5. *La palabra existenciadora: «¡kun!» (¡Sé!)*

Ibn 'Arabí desarrolla una interpretación esotérica del verbo existenciador, «¡Sé!» (*kun!*), desde perspectivas muy diversas y muy extensamente. Este verbo lo encontramos en el versículo coránico siguiente:

«Y cuando (Dios) decide algo, le dice tan sólo “¡Sé!” y es» (C. 2,117).

Para un diálogo islamo-cristiano es de gran interés el hecho de que el autor subraye que este verbo está formado por tres letras y que la creación proviene del número tres y no del uno:

«La primera palabra organizada [por Dios] fue “*kun*” (¡Sé!), compuesta de una raíz trilitera: *Kaf* (K), *Wâw* (W) y *Nûn* (N). El nombre de cada una de estas tres letras está, a su vez, compuesta de tres letras. (...) La existencia (*kawn*) proviene del impar (*fard*) y no del uno (*wâhid*)»<sup>14</sup>.

En otro texto, dado que de las tres letras sólo se escriben las dos consonantes, Ibn 'Arabí afirma que éstas dos simbolizan las dos manos con las que Dios creó a Adán<sup>15</sup>. Más significativo aún es que el Maestro sufí vea en estas dos consonantes un simbolismo de los dos «aspectos» de mundo: el aspecto exterior y visible, y el aspecto interior y oculto<sup>16</sup>. Incluso la forma de las letras es importante. La letra *Nûn* (N) con forma de recipiente, como un semi-círculo, representa también el mundo visible. Dado que la grafía consiste en un semi-círculo y que es una letra que está en el verbo existenciador del mundo, esto significa que Dios hace aparecer a mitad del mundo y que la otra mitad permanece oculta a los ojos de la gente:

«Respecto a la letra “*nûn*” (...): sólo aparece en la escritura una semi-circunferencia, parecida a lo que se ve de la esfera celeste, semejante a lo que se hace visible de la constitución primordial. En efecto, la constitución primordial del mundo es esférica: la mitad de esta esfera es (el mundo) sensible y la otra mitad (el mundo) oculto. (...) Es del “*nûn*” aparente en el vocablo *kun* que procede la manifestación del mundo de las realidades sensibles. De la otra mitad, que es trascendente y que ejerce autoridad sobre él, (...) procede el mundo de las realidades espirituales»<sup>17</sup>.

Toda realidad posee un cara visible y una cara invisible. El hecho de que Ibn 'Arabí vea en el verbo «*kun*» estos dos aspectos muestra la íntima relación entre la escritura y la estructura del mundo, como si la «forma» de este verbo imperativo hubiese configurado la «forma» de la creación. Por ello se ha dicho que «la ciencia de las letras es una verdadera gramática de la creación»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. I, 168. También en: *al-Futûhât*, vol. III, 283.

<sup>15</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. II, 70.

<sup>16</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. II, 331-332.

<sup>17</sup> IBN 'ARABÍ, *Le Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*, ed. árabe y francesa de Ch.-A. Gilis, Beyrouth, Albouraq, 2002, pp. 74-75.

<sup>18</sup> Para una introducción a esta temática, ver: P. LORY, *La science des lettres en islam*, y también P. LORY, «The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn 'Arabî», en *Journal of the MIAS* 23 (1998) 32-42.

Siendo esto así, se comprende la importancia del conocimiento de los secretos de la lingüística y gramática árabes puesto que son una puerta para el conocimiento de la estructura íntima de la creación. Si decimos que para nuestro autor la «ciencia de las letras» es un saber que el profeta Jesús poseyó en grado de excelencia, podemos entender la centralidad de la figura de Jesús para este sufí<sup>19</sup>.

## 2. EL ALIENTO DIVINO CREADOR

### 2.1. *La exhalación y la inspiración*

Dios es comparado en la mística sufí, y muy concretamente en la de Ibn 'Arabî, a un ser vivo en constante respiración. Por medio de ella está creando y anihilando el mundo a cada instante. En su exhalación todo aparece, y en su inspiración todo vuelve a Él<sup>20</sup>. El mundo sin la permanente recreación de Dios cae en la nada, pues por él mismo y en sí mismo, no es nada. Necesita a Dios para subsistir incluso un instante. Cada recreación consiste en una nueva externalización de Dios, y como Éste es infinito, en cada exhalación manifiesta alguna faceta nueva. Para el libro del Eclesiastés no hay «nada nuevo bajo el sol». Para la mística de Ibn 'Arabî, en cambio, nada hay que se repita, como el río de Heráclito, siempre nuevo, siempre diferente. Este maestro sufí no puede interpretar, en consecuencia, los milagros como sucesos que se salen de lo habitual puesto que no hay «habitual» sino novedad constante. Imposible, pues, para nuestro autor, un «eterno retorno» nietzscheano:

«Para los hombres de la realización espiritual (=los sufís) los milagros no significan una “ruptura con lo habitual”. Lo que hay es una recreación de los seres. No existe “lo habitual” en los acontecimientos puesto que la repetición no existe en el mundo. No hay nada que retorne»<sup>21</sup>.

La imagen de la exhalación permite a Ibn 'Arabî expresar que todo surge de Dios, de su interior. A menudo, subraya que el interior de Dios aparece y se exterioriza en el exterior de la creación.

### 2.2. *Todas las creaturas son palabras de Dios*

Una de las imágenes utilizadas por nuestro autor es la del hombre que contiene la respiración y que, al final, es obligado a crear, como si las cosas que están en él en estado de potencia, pidiesen pasar a la existencia. Este aliento divino, al salir de la boca, se modula en forma de palabras, y como Dios es infinito, también lo es su discurso:

<sup>19</sup> Este ha sido el tema de mi tesis doctoral, *Jésus dans la prophétologie d'Ibn 'Arabî*, actualmente en proceso de publicación.

<sup>20</sup> IBN 'ARABÎ, *Le Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn* (ed. bil.), trad. par Ch.-A. Gilis, Ed. Albouraq, p. 83.

<sup>21</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. III, 288.



«Las Palabras de Dios no son sino las formas de las creaturas que tienen la posibilidad de existir; y éstas no se terminan nunca. Y lo que no acaba nunca, no se agota nunca, ni la existencia puede ceñirlo»<sup>22</sup>.

Una de estas palabras, como vamos a ver, es la «palabra proyectada sobre María» (C. 4,171). En este contexto, esta Palabra que es Jesús aparece como una de las Palabras de Dios que han presionado para aparecer en el mundo de la existencia<sup>23</sup>.

Podemos entender ahora la estrecha relación entre el aliento divino, las palabras, la escritura, las letras, el Libro revelado y las creaturas. El mundo es comparado a un pergamino escrito por las dos caras, una de ellas mirando hacia lo alto y la otra hacia abajo. Esta comparación expresa claramente los dos aspectos de la realidad, el espiritual y el material. Intentando responder a la cuestión de si es lícito para un musulmán tomar un Corán cuando está en estado de impureza, Ibn 'Arabí escribe:

«El mundo entero está formado por las Palabras de Dios que han sido existenciadas. Dios Altísimo, ha dicho sobre Jesús: "... Su Palabra proyectada sobre María..." (C. 4,171). El Altísimo ha dicho también: "... las Palabras no se agotarán" (C. 31,27). Y también: "Hacia Él asciende toda palabra buena, y Él hace ascender toda buena acción" (C. 35,10). (...) En el mundo hay un Libro bordado por ambos lados, pues este Libro posee dos caras (marcadas): una de ellas busca lo alto y los Nombres divinos, y la otra lo bajo, la naturaleza»<sup>24</sup>.

Este Libro no es sólo el Libro del Corán Universal, sino aquel que lo encarna: el Hombre, en mayúsculas. Ibn 'Arabí, junto con toda la tradición sufí, le llama el Hombre Perfecto. Es el Adán Cósmico del chiismo o el Hombre Universal, es el intermediario entre Dios y los hombres, aquél que es divino y humano. El Hombre es un Libro porque todo él es un *discurso* sobre Dios, ya que es el encargado de manifestar en el mundo Sus Atributos, que son infinitos.

### 2.3. *Jesús como Palabra de Dios*

Si toda creatura es una Palabra de Dios, Jesús aparece en el pensamiento del Maestro sufí, como el «*primum analogatum*», es decir, como aquel que representa en grado de excelencia el hecho de ser «palabra que proviene de Él», según la expresión literal que encontramos en el Corán. Por supuesto, la teología cristiana de raíz juánica ha desarrollado como nadie esta atribución, pero también el sufismo, y en particular, Ibn 'Arabí, ha tomado en consideración este atributo que le confiere una dignidad sin igual. Es cierto que el sufismo no atribuye a Jesús una *unicidad* y exclusividad puesto que Jesús no se identifica a Dios mismo: es sólo una de tantas otras Palabras provenientes del Aliento del Misericordioso.

<sup>22</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. IV, 167.

<sup>23</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. II, 458-459.

<sup>24</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. I, 366.

so. Pero Jesús es el único que recibe esta apelación en el Corán<sup>25</sup>. Comentando esta no-unicidad de Jesús, Ibn 'Arabî dice:

«El Altísimo ha dicho sobre Jesús que es la Palabra de Dios, y ha dicho respecto a las creaturas que son las Palabras de Dios»<sup>26</sup>.

A pesar de esto, algunos textos de este Maestro sufí sobre la «ejemplaridad» de Jesús no pueden más que provocar admiración en un teólogo cristiano. En una de sus reflexiones, Ibn 'Arabî compara la unicidad y multiplicidad de la palabra existenciadora, «*kun*», con el hecho de que Jesús sea la unión de una pluralidad (dos en concreto) de naturalezas. En efecto, la palabra «*kun*» posee dos letras unidas por una letra en posición intermedia, *waw*. Esta letra es equivalente a la «y» castellana que a veces ejerce la función de conjunción dentro de la frase. Aunque por supuesto, el *waw* es una simple letra dentro de «*kun*», Ibn 'Arabî hace una interpretación esotérica de la palabra para ponerla en relación con Jesús:

«Dios se ha descrito a sí mismo diciendo que “él tiene Palabras”, en plural. Es preciso distinguir las unidades presentes en el seno de esta pluralidad. Además, la Palabra única que Él posee es presentada como múltiple en el versículo coránico: “Cuando Nosotros queremos una cosa, Nuestra única Palabra es ‘¡Sé!’. Y ella es” (C. 16,40). [La palabra “*kun*”] contiene tres letras, dos visibles, el *kâf* y el *nûn* y una oculta<sup>27</sup>. (...) Dios ha dicho sobre Jesús: “Su Palabra proyectada sobre María” (C. 4,171). Y también ha dicho: “Ella (=María) había declarado verídicas la Palabras de Su Señor” (C. 66,12). Éstas no son sino Jesús mismo. El Corán habla de *Palabras* porque Jesús es múltiple respecto a su constitución exterior e interior. Y, aunque tenga dos aspectos, uno exterior y otro interior, él es una Palabra única. Por eso, el Corán ha dicho sobre él: “Ella había declarado verídicas las Palabras de Su Señor”, puesto que Jesús es el Espíritu de Dios por lo que respecta a su globalidad. Y en lo que respecta a la unicidad de su pluralidad tenemos en el Corán la palabra que dice: “Su Palabra que Él proyectó sobre María”»<sup>28</sup>.

#### 2.4. *Jesús: revelador de la constitución dual de toda realidad*

Jesús es uno y múltiple, como toda realidad que es una y a la vez compuesta. La base pitagórica del pensamiento sufí según la cual todo está compuesto de números y valores no puede olvidarse<sup>29</sup>. La incorporación en el sufismo pudo

<sup>25</sup> Para ser precisos: el Corán define a Jesús como una «Palabra que proviene de Él» y como «Su Palabra proyectada sobre María». Es la primera tradición islámica la que pronto le atribuirá el título de *Palabra de Dios*, «*Kâlimat Allâh*».

<sup>26</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. II, 656.

<sup>27</sup> El *waw* está oculto porque en árabe es una vocal que no se escribe. En la escritura sólo vemos K-N.

<sup>28</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. III, 283.

<sup>29</sup> La prueba de que Ibn 'Arabî conoce la tradición pitagórica la encontramos en una cita que dice: «Los pitagóricos son el grupo que ha afirmado la Unicidad (*tawhid*) de Dios mediante los números, y que ha hecho de éstos prueba de la unidad (*ahadiyya*) de Dios». *Futûhât*, vol. III, 358. La valoración positiva de este grupo queda de manifiesto al atribuirles la confesión en el «*tawhîd*» de Dios, que forma parte del núcleo de fe del islam.

hacerse fácilmente a través de la «ciencia de las letras» por las que toda letra del alifato corresponde a un valor determinado. Así, esa «gramática de la creación» que es la ciencia de las letras es también una ciencia de los números. Ibn 'Arabí confiesa la influencia personal de Jesús en su conocimiento de la estructura múltiple y plural de la creación:

«Yo he obtenido (...) mis conocimientos sobre la diversidad y la multiplicidad de Jesús»<sup>30</sup>.

Pero, ¿en qué es Jesús paradigma de la unidad y de la multiplicidad? Ibn 'Arabí encuentra la explicación en dos versículos del Corán sobre el momento de su concepción. En un versículo, Dios habla de su acción utilizando un plural (¿mayestático?), Nosotros, y en el otro se utiliza un singular referido a la acción de Gabriel en María:

«El Espíritu de Jesús fue insuflado según la forma del plural y de la multiplicidad. Por tanto, hay en él, en potencia, todos los Nombres y todos los Espíritus. En efecto, Dios ha dicho: “Nosotros hemos insuflado”, siendo “Nosotros” un plural. Y fue Gabriel, como un hombre perfecto quien lo ha entregado a su madre. Por ello, se manifestó<sup>31</sup> bajo la forma de un Hombre Perfecto»<sup>32</sup>.

La realidad está compuesta de agregados igual que los números compuestos. Pero además, y sobre todo, está compuesta de exterioridad y de interioridad, de una parte visible y una invisible, de una faceta exotérica y de una esotérica. Si Jesús es el paradigma manifestador de esta realidad íntima de la creación es porque es un ser espiritual y corporal, angélico y humano. Esta constitución dual la recibe en el momento de su concepción, cuando Gabriel deposita en María «un espíritu proveniente de Él», según el relato coránico:

«Es un honor de Muhammad a ojos de su su Señor el hecho de tener enviados en su comunidad y el hecho de que se haya escogido de entre estos enviados a aquel que tiene una relación de parentesco más alejada de los hombres, que fue medio-hombre, medio-espíritu purificado y angélico; Esto fue porque Gabriel, quien bajo la forma de un hombre equilibrado, entregó (este espíritu) a María. Alláh lo elevó hasta Él con el objeto de hacerlo descender después al final de los tiempos, como santo y Sello de los santos (siendo un juez) que aplicará la justicia propia a la ley de Muhammad»<sup>33</sup>.

La dualidad de Jesús sufí medio-angélico y medio-humano está lejos del Cristo calcedoniano y sin embargo no deja de resultar admirable que un místico musulmán haya dicho «tanto» de Jesús. Otro texto igual de sorprendente parece sugerir un docetismo sufí:

<sup>30</sup> IBN 'ARABÍ, *Risâlat al-ittihâd al-kawnî*, según la edición de los *Annales Islamologiques*, n.º 17, IFAO, p. 78.

<sup>31</sup> Entendemos que el sujeto aquí es Jesús.

<sup>32</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. IV, 199.

<sup>33</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. IV, 195.

«Jesús ha reunido en sí mismo la forma (humana) y el Espíritu. Tuvo una constitución perfecta: en el exterior, un ser humano, y en el interior, un ángel; es en efecto el Espíritu de Dios y Su Palabra»<sup>34</sup>.

Para entender esta doble composición de Jesús hay que saber que, en el relato coránico, el ángel Gabriel no se le aparece a María para anunciarle que concebirá un hijo sino para entregarle un niño. Éste es el Espíritu que el ángel soplará en María. Por este espíritu, Jesús será llamado Espíritu de Dios en el islam, además de «Su Palabra», puesto que las palabras están formadas por la modulación del aire o *spiritus* al salir de la boca del orador. El relato es el siguiente:

«Y recuerda (oh Muhammad) a María en la Escritura cuando dejó a su familia para retirarse a un lugar de Oriente. Y tendió un velo para ocultarse de ellos. Le enviamos nuestro Espíritu [=Gabriel] y éste se le presentó como un hombre perfecto. Dijo ella: “Me refugio de ti en el Compasivo, si es que temes a Dios...”. Dijo él: yo soy el enviado de tu Señor para regalarte un muchacho puro. Dijo ella: “¿Cómo puedo tener un muchacho si no me ha tocado mortal ni soy una prostituta?”. Así será, dijo él. Tu Señor dice: “Es cosa fácil para Mí, para hacer de él signo para la gente y muestra de nuestra Misericordia. Es cosa decidida”. Quedó embarazada de él y se retiró a un lugar alejado» (C. 19.16-22)<sup>35</sup>.

En otro versículo se hace explícita la infusión del Espíritu en María:

«Y a la que conservó su virginidad. Infundimos en ella de<sup>36</sup> Nuestro Espíritu e hicimos de ella y de su hijo signo para todo el mundo» (C. 21,91).

Ibn 'Arabí desarrolla en varias partes de su obra una reflexión espiritual sobre Jesús considerando el origen de su gestación como lo más determinante para su naturaleza íntima. Jesús recibe una herencia humana de parte de María y una herencia angélica de parte del ángel como si fuesen para él su padre y su madre.

## 2.5. «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»<sup>37</sup>

Éste es uno de los hadices fundamentales de toda la mística sufi. En él se basa toda la teoría del *imago Dei* propia del sufismo que no es compartida por otras corrientes islámicas. Por supuesto, no es única del sufismo, sino que, ya con anterioridad, fue extensamente desarrollada por la Patrística a través de aquella mística en la que se consideraba que el hombre había sido creado a imagen de Dios y estaba destinado a llegar a la plenitud por medio de la semejanza con Dios. San Basilio ya escribía que «el diligente examen de ti mismo, te

<sup>34</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. II, 31. Ver también: *al-Futûhât*, vol. III, 182.

<sup>35</sup> Tomamos aquí la traducción de Julio Cortés introduciendo algunas modificaciones.

<sup>36</sup> El traductor Julio Cortés elabora una traducción muy literal del árabe. El lector castellano esperaría aquí un complemento directo. Sin embargo, el mantenimiento del «de» ayuda a no identificar a Jesús con todo el Aliento divino, sino con una de sus exhalaciones.

<sup>37</sup> Hadiz a menudo citado. Por ejemplo, *Kitâb al-Jalâla*, en Majmû'at rasâ'il Ibn 'Arabî, Beyrouth, Dâr al-Mahajjat al-Baydá', 2000, p. 475; *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. IV, 432; etc.

conducirá, como por la mano, al conocimiento de Dios». Justificaba esta afirmación en la consideración del ser humano como un Microcosmos, uno de los principios que son también básicos del sufismo.

El hadiz «quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor» es de raíz claramente platónica puesto que supone que en el mundo celeste o divino existe un concepto ideal del ser humano. Esta «Idea» es el Señor. Ibn 'Arabí «islamiza» esta teoría considerando que los «Señores» o «Ideas» son los Nombres de Dios. El camino de ascensión mística consiste en perfeccionar la identificación con el propio Ideal que es uno de los Nombres de Dios. Esto no es alcanzado por todos sino solamente por los que están en la vía mística y llegan al estado de Hombre Perfecto (*al-Insân al-Kâmil*). El Hombre llega entonces a ser lugar de manifestación de uno de los Nombres de Dios. En la profetología de nuestro autor se estudia con detalle qué Atributos divinos se hacen visibles en cada uno de los profetas, enviados y santos. El nivel de la multiplicidad y de la particularidad es el que corresponde a los profetas. Hay uno, sin embargo, que para Ibn 'Arabí ha alcanzado la totalidad, es decir, el grado sintético de todos los Atributos divinos; uno que no sólo manifiesta en grado sumo uno de los Atributos de Dios, sino que es el aparecer de todos ellos. Éste es la «Realidad de Muhammad» manifestado de manera completa en la figura humana de Muhammad. La Realidad de Muhammad es un concepto que podríamos asemejar al Logos arriano: una realidad creada pero constituida en modelo de toda la creación. La Realidad de Muhammad equivale también al Adán Cósmico de la tradición chiita. Ibn 'Arabí cuando dialoga con la filosofía lo llama Intelecto Universal.

El hadiz «Quien se conoce...» pone a Ibn 'Arabí en la senda de los autores que han defendido la *theosis* o divinización del ser humano pero también le ha servido para garantizar la trascendencia de Dios. Acabemos este artículo con unos bellos ejemplos:

«Tu eres el único que se te manifiesta. Él no te da nada de Él mismo (...)  
Tú no te conoces más que a ti mismo»<sup>38</sup>.

«Para nosotros, el hombre no ve en el espejo de Dios cuando Éste se le manifiesta más que a sí mismo»<sup>39</sup>.

Universitat Ramon Llull  
jflaquer@jesuitas.net

JAUME FLAQUER

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

<sup>38</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. IV, 441.

<sup>39</sup> *Al-Futûhât al-Makkiyya*, vol. I, 181.

