
© *De esta edición:*
CONSEJERIA DE CULTURA,
EDUCACION Y TURISMO.
Editora Regional de Murcia.
C/. Isaac Albéniz, 8, bajo.
30009 - MURCIA
Telf.: 29 82 93

Dirección Editorial:
Javier Marín Ceballos

Diseño de colección:
M.ª José Del Sol y Manuel Portillo

Primera edición:
1 de junio de 1992

Depósito Legal:
MU-1.054-1992

I.S.B.N.:
84-7564-133-4

Impreso por:
A.G. Novograf, S.A.
Puente Tocinos (Murcia)

Impreso en España / Printed in Spain

Distribuidores:
En la Región de Murcia:
Miguel Sánchez Libros, S.A.
Representaciones Editoriales.
C/. Mayor, 55. Polígono industrial CampoSol
30006 PUENTE TOCINOS (MURCIA)
Telfs.: 24 73 31 / 24 73 92 Fax: 20 03 19

Resto de España:
Siglo XXI
C/. Plaza, 5. Apdo. nº 48023
28043 MADRID
Telfs.: 759 48 09 / 49 18 / 45 57

LOS DOS HORIZONTES

Trabajos presentados al
Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-^éArabī
(Murcia, 12-14 de noviembre de 1990)

Edición a cargo de:
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

MICHEL CHODKIEWICZ

EL CORAN EN LA OBRA DE IBN 'ARABI

IBN 'Arabī ha sido frecuentemente presentado –por ciertos autores musulmanes y por la mayor parte de los orientalistas– como un sufi “*filósofo*” cuyas verdaderas fuentes de inspiración son, según ellos, extrañas al Islam. Los apoyos escriturarios que invoca en sus escritos son, desde ese punto de vista, considerados ya sea como hipócritas concesiones a la ortodoxia islámica, ya sea, en el mejor de los casos, como muestra de una hermenéutica extravagante.

Un estudio atento revela, por el contrario, que la obra del Šayḥ al-Akbar, no sólo en los enunciados doctrinales que propone, sino también en los detalles de su estructura, está toda ella inmersa en el “*Océano del Corán*” y que sus interpretaciones más sorprendentes –e incluso aparentemente más escandalosas– están siempre basadas en la letra misma del texto coránico.

El hecho de estudiar la obra de Ibn 'Arabī, como lo vengo haciendo desde hace casi cuarenta años, impone también examinar de cerca no sólo los escritos de sus comentaristas y de sus discípulos, sino también los de sus adversarios. La mala fe de la mayor parte de estos últimos, la bajeza de algunos de sus ataques, la monotonía de sus críticas convierten esa lectura forzosa en un pensum bastante desagradable. El análisis de tales polémicas es, sin embargo, muy instructivo –tanto más cuanto que permite comprender en gran medida los malentendidos que ha suscitado la doctrina akbarí en muchos orientalistas: éstos, curiosamente –y aunque su perspectiva sea a priori hartamente diferente de la de los doctores de la ley apasionados por la ortodoxia–, con frecuencia han retomado, haciéndola suya, la argumentación de los ulemas.

El examen de las obras hostiles al Šayḥ al-Akbar –desde el siglo XIII hasta nuestros días¹– hace aparecer regularmente, al lado de acusaciones que son lugares comunes de la literatura heresiológica (*zandaqa*, “ateísmo”; *ibāḥa*, “libertinismo”, esta última palabra tomada a la vez en su sentido filosófico y en su acepción vulgar), la denuncia de un crimen sacrilego: el *tahrīf ma‘ānī l-Qur‘ān*, el “desvío de los sentidos del Corán”. Esta denuncia se encuentra ya en Ibn Taymiyya (que es prácticamente el padre fundador de la polémica anti-akbarí y quien proporciona el esquema de las diatribas ulteriores)². Ha sido igualmente formulada, entre otros, por Ḥusayn b. al-Ahdāl (ob. 1451) en su *Kašf al-giṭā‘*³, y por Burhān ad-Dīn al-Buqā‘ī (ob. 1475) en su *Tanbīh al-gabī‘*⁴. Ha sido repetida con entusiasmo por Saḥāwī (ob. 1497), quien establece, en una voluminosa compilación inédita, *al-Qawl al-munbī‘*, un catálogo de las condenas anteriores⁵. Y, para censurarle o para alabarle, los trabajos universitarios contemporáneos consagrados a Ibn ‘Arabī generalmente se hacen eco, en este punto, de los trabajos de autores musulmanes, como podemos constatarlo sobre todo en el caso de Nicholson⁶ o de Afifī⁷. Ardiente defensor del Šayḥ al-Akbar, Henry Corbin, por su parte, frecuentemente ha presentado con admiración al gran maestro andalusí como el hombre del *bāṭin*, del sentido oculto –el que rompe las rigideces de la Letra para alcanzar, mediante un libre *ta‘wīl*, sentidos nuevos de la Revelación. No tengo necesidad de decirles qué uso hacen de esta peligrosa apología los integristas de ahora.

Mi objetivo no es evidentemente demostrar la ortodoxia de Ibn ‘Arabī, ni siquiera detenerme en las discusiones que este problema continúa provocando. Quisiera sencillamente, más allá de esos debates estériles, intentar dejar entrever más claramente, y a partir de ejemplos precisos, qué papel desempeña el Corán en las concepciones doctrinales del autor de las *Futūḥāt Makkiyya* y en la estructura misma de su obra. Deduzca cada uno las conclusiones que le parezcan adecuadas a partir de mis observaciones...

“Todo aquello de que hablamos en nuestras sesiones y en nuestros escritos procede del Corán y de sus tesoros”, afirma el Šayḥ al-Akbar⁸. Tal declaración ¿debe ser considerada como una simple precaución oratoria, como una concesión, dictada por la prudencia, a las normas comunitarias, que en realidad ocultaba otras fuentes de inspiración muy distintas? En una obra inédita donde asume la defensa de Ibn ‘Arabī, el *Radd al-matīn*⁹, ‘Abdalganī an-Nābulusī subraya, a

propósito de las quemaduras de las obras de Ibn ‘Arabī prescritas por determinados juristas que perseguían la herejía con incansable celo, que los que quieren ejecutar dicha sentencia se encuentran en una situación paradójica: si dejan subsistir en los libros de Ibn ‘Arabī, en el momento de arrojarlos a la hoguera, las innumerables citas coránicas que contienen, es la palabra de Dios la que condenan a ser quemada; si las borran previamente, ya no son las obras del Šayḥ al-Akbar las que perecen en las llamas, pues el Corán está presente en todas sus páginas.

De hecho, todo lector de Ibn ‘Arabī puede constatar sin esfuerzo, página tras página, la abundancia de las referencias escriturarias. Hay que señalar, además, que la bibliografía akbarí tiene una inmensa laguna debida al hecho de la desaparición del gran *tafsīr*, el *Kitāb al-ḡam‘ wa-t-tafsīl fī asrār ma‘ānī at-tanzīl*, el cual, aunque incompleto (se detenía a la mitad de la sura *al-Kahf*), no comportaba menos de sesenta y cuatro volúmenes¹⁰. Pero, sin hablar de la publicación de un texto que se hallaba hasta ahora inédito, el *Iḡāz al-bayān*¹¹, que es un pequeño *tafsīr*, debemos a un šayḥ de Damasco, Maḥmūd Gurāb, la edición reciente de una compilación que consta de cuatro gruesos volúmenes donde ha reagrupado, clasificándolos por suras y por versículos, textos exegéticos de Ibn ‘Arabī¹². Esta impresionante antología, nada más que por su peso, nos hace pensar que la observación de Nābulusī no está carente de pertinencia.

Estas consideraciones cuantitativas, aunque merecían ser formuladas, son, no obstante, relativamente secundarias y no constituyen nada más que un preámbulo. Lo que deseo mostrar ahora es la extrema importancia que reviste para Ibn ‘Arabī, contrariamente a lo que pretenden sus adversarios –y a veces sus defensores–, la *letra* del discurso divino.

A los ojos de éste, un poco de ciencia de lo *bāṭin* aleja de lo *zāhir*, mucha ciencia del *bāṭin* nos lleva a él. De esta soberanía absoluta de la Letra, numerosos pasajes de su obra dan testimonio. Es así como, en las *Futūḥāt Makkiyya*, habiendo aludido al versículo *wa-huwa ma‘a-kum aynamā kuntum* (Corán 57:4) empleando por descuido *ḥaytū-mā* –que tiene el mismo sentido– en lugar de *aynamā*, el Šayḥ al-Akbar pide perdón a Dios por haberse alejado de la literalidad del texto sagrado, pues, dice, “Dios no desecha en vano una palabra para preferir otra”. No debemos, pues, bajo ningún pretexto, transmitir la palabra de Dios según el sentido solamente, sino literalmente: actuar de otra manera es una forma de ese *tahrīf*, de esa alteración de la Revela-

ción reprochada a las Gentes del Libro (Corán 2:75; 5:13)¹³. Esta preocupación por la literalidad absoluta se aplica además también al *ḥadīṭ*, e Ibn ‘Arabī alaba a quienes, refiriendo las palabras del Profeta, tienen buen cuidado de no poner un *wa* en lugar de un *fa*, aunque estas dos partículas sean con frecuencia intercambiables en árabe¹⁴.

Esta atención escrupulosa a la *forma* de la palabra de Dios –pues dicha forma, al ser divina, no es solamente la expresión más adecuada de la Verdad: *es* la Verdad; no es vehículo del sentido, es el sentido–, esta atención, digo, va a determinar la lectura que Ibn ‘Arabī hace del Corán. Podemos considerar, sin error, que la obra del Ṣayḥ al-Akbar, tal como nos es dado conocerla en la actualidad, es toda ella un comentario coránico y que ilustra un método de interpretación que no busca lo que hay más allá de la letra nada más que en la letra misma. Del mismo modo que Dios es a la vez y al mismo tiempo *az-zāhir wa-l-bāṭin*, el Aparente y el Oculto, del mismo modo que la Realidad universal es semejante a esa construcción geométrica llamada banda de Moebius, que parece tener dos caras –externa e interna– y que, de hecho, no tiene nada más que una, del mismo modo, digo, es absurdo distinguir en la Palabra de Dios –y a fortiori oponer– Letra y Espíritu, significativo y significado. Estamos en las antípodas del método de un Filón de Alejandría. Para Ibn ‘Arabī es la palabra desnuda la que lo dice todo.

De ahí deriva, en particular, la importancia que Ibn ‘Arabī concede, por ejemplo, a la manera como Dios se designa a Él mismo en el Corán: ora con un Nombre divino, ora con otro; unas veces con el plural *Nosotros*, otras veces con el *Yo* singular y otras con el *Él*, que es el pronombre de la “*persona ausente*”. En una obra que ha estado largo tiempo inédita y que ha sido raramente estudiada, el *Kitāb al-abādila*¹⁵, escribe particularmente: “*Toda realidad del mundo es un signo que nos orienta hacia una realidad divina, la cual es el punto de apoyo de su existencia y el lugar de su regreso cuando llega a su término. Cuando Dios menciona el mundo en el Corán, debes prestar atención al Nombre divino al que Él lo vincula. Sabrás así de qué mundo se trata. Cuando Dios se designa con el singular (=Yo) y te designa con el plural (=vosotros), es que el versículo considerado se refiere a Él mismo desde la perspectiva de Su Unicidad y a ti desde la perspectiva de tu multiplicidad (...). Cuando Se designa a Sí mismo mediante el plural, diciendo, por ejemplo, Innā (Ciertamente, Nosotros) o Nahnu (Nosotros), es que se trata entonces de Dios contemplado desde la pers-*

pectiva de [la pluralidad de] Sus Nombres. Cuando habla de ti en singular, es que Se dirige a ti desde el punto de vista de uno de tus elementos constitutivos y no a tu totalidad. Averigua, pues, aquello de ti que es destinatario del discurso”.

Si subrayamos esta preocupación extrema por el literalismo, de las interpretaciones akbaríes, no es evidentemente para demostrar a sus adversarios la ortodoxia formal de Ibn ‘Arabī. La empresa sería vana: no basta con practicar una exégesis escrupulosamente atenta al *zāhir* del texto coránico para satisfacer a los *ulamā’ az-zāhir*. Nada ilustra mejor tal evidencia que la manera como Ibn ‘Arabī comenta el célebre versículo (Corán 42:11) *Laysa ka-miṭli-hi ṣay’un*, que podemos entender como: “*No hay nada que sea igual a Él*”. Nos harían falta muchas páginas para analizar en detalle los numerosísimos textos en que Ibn ‘Arabī evoca este pasaje coránico. En pocas palabras, el problema que plantea este versículo gira en torno a la partícula *ka*, “*como*”. ¿Es redundante, destinada sólo a reforzar la palabra *miṭl*, “*igual*”? Tal es, entre muchas otras, la opinión de Quṣayrī¹⁶ (ob. 1072) a quien se debe el primer *tafsīr* sufi completo que nos ha llegado, y para quien ese *ka* no es más que una partícula de enlace desprovista de sentido propio; es también la opinión de un gran contemporáneo de Ibn ‘Arabī, Faḥr ad-Dīn Rāzī (ob. 1209)¹⁷: para él el *ka* es allí *li-l-mubālaga*, y no tiene, por lo tanto, más que un valor de intensivo sin significado autónomo. Sin condenar tal parecer, Ibn ‘Arabī tiene otra opinión. Dios no habla para no decir nada: la partícula *ka* debe, por consiguiente, conservar toda la fuerza de su sentido normal. Y el versículo significa entonces: “*No hay nada como Su igual*”¹⁸ –interpretación que, para los alfaquíes, es sumamente blasfema–.

¿Quién es ese *miṭl*, ese “*igual*” de Dios? Es el hombre, pero, por supuesto, el “*hombre perfecto*”, *al-insān al-kāmil*, en tanto en cuanto es *ḥalīfat Allāh*, “*lugarteniente*” de Dios sobre la Tierra (Corán 2:30; 7:79; 35:39). Ibn ‘Arabī, en este comentario, se refiere expresamente al teomorfismo del ser humano citando el *ḥadīṭ*: *Inna-Llāha ḥalaqa Adāma ‘alā ṣūratihī*¹⁹ (“*Ciertamente, Allah creó a Adán según Su forma*”) y utilizando el simbolismo del espejo²⁰, que también había sido validado por otro *ḥadīṭ*: el hombre es un espejo donde aparece el reflejo invertido del *ḥaqq*, de la Realidad divina. Lo que es *bāṭin*, “*oculto*”, en Dios, es *zāhir*, “*aparente*”, en el hombre. Este pasaje de las *Futūḥāt* concluye con una triple exclamación cuya fuerza se pierde en la traducción: *Fa-anta maqlūbu-hu! Fa-anta qalbu-hu! Wa-huwa*

qalbu-ka! (“¡Tú eres Su reflejo invertido! ¡Tú eres Su corazón y Él es tu corazón!”).

Sería deseable poder multiplicar los ejemplos del método akbarí de lectura del Corán y de sus resultados paradójicos. Por falta de tiempo, nos limitaremos a algunos casos típicos y que están en relación con aspectos esenciales de la doctrina de Ibn ‘Arabī.

En el Corán, la orden divina a Adán y Eva no es exactamente la de no comer del fruto prohibido, sino la de no “acercarse al árbol” (Corán 2:35). Ahora bien, el árbol –*šağara*– es para Ibn ‘Arabī –y este sentido está dictado por el empleo del verbo *šağara*, de la misma raíz, en otro versículo (Corán 4:65)– el *tašağğur*, el hecho de dividirse²¹. Es de esta división, de esta ruptura de la unidad, de la que Adán y Eva deben mantenerse apartados. La significación metafísica de su desobediencia está, pues, inscrita en el nombre mismo del objeto de la prohibición y no debe buscarse en otra parte.

Esta interpretación es además perfectamente coherente con la continuación del relato coránico tal como nos la proporciona la sura *Tā-Hā* (20:121) –bajo una forma exactamente paralela a la del Génesis: *fa-akalā min-bā fa-badat la-humā saw’atu-humā*, “comieron de él y entonces apareció su desnudez”. “Desnudez” es la traducción habitual, pero el término *saw’atu-humā* designa de hecho las partes pudendas, los órganos sexuales respectivos de Adán y Eva; dicho de otro modo: la diferenciación sexual, es decir, la manifestación más elemental, más evidente de la *división*, de la ruptura de la unidad; unidad que simboliza, en Ibn ‘Arabī, la forma esférica, que era, originalmente, la del ser humano²².

En la sura *Al-Kahf*, la sura de la caverna, el versículo final (Cor. 18:110) podría ser traducido así: “El que espera el encuentro con su Señor, que actúe piadosamente y que, en la adoración de su Señor, no le asocie a nadie”. Hemos traducido la última palabra del versículo, *aḥad*, por “nadie”, como es costumbre hacerlo cuando va precedida de una negación (en este caso, *lā*: *wa-lā yuṣriku bi-‘ibādati rabbi-hi aḥadan*). Pero *Aḥad* es igualmente un Nombre divino y designa a Dios en tanto que es Uno (*Qul: huwa-Llāhu aḥad*, “Di: Él, Allah, es Uno”, afirma la sura 112). Podemos, pues, comprender también literalmente esta frase y es lo que hace Ibn ‘Arabī en varios pasajes de sus obras, particularmente en su *Kitāb al-aḥadiyya*²³, el “Libro de la Unidad” –con el significado de: “El que espera el encuentro con su Señor, que no asocie a *Aḥad* (=que no asocie al Uno) a la adoración de su Señor”. En efecto, para Ibn ‘Arabī, la noción de “Señor”, *rabb*, es corre-

lativa e inseparable de la de *marbūb*, “vasallo”. Implica, por consiguiente, una dualidad que excluye totalmente el nombre de *Aḥad*. Según los términos de Ibn ‘Arabī, “la Unidad (*al-aḥdiyya*) te ignora y te rechaza”. El Uno, en cuanto tal, al ser, por lo tanto, inaccesible, el hombre en el acto de adoración (*‘ibāda*) no debe dirigirse –y no puede dirigirse, piense lo que piense– más que al Nombre divino que es “su” Señor, es decir, al “Rostro” (*Wağh*) particular del Divino que está vuelto hacia él y del que saca todo cuanto tiene de ser.

Este tema determina la doctrina akbarí del conocimiento de Dios, tal como se expresa, entre muchos otros textos, en un pasaje del capítulo dos de los *Fuṣūṣ al-ḥikam*²⁴, donde volvemos a encontrar la imagen del espejo: “Aquél a quien Él se epifaniza no ve nada más que su propia forma en el espejo de la realidad divina (*al-ḥaqq*); no ve la Realidad divina y no puede verla, aunque sepa que es en Ella donde ha percibido su propia forma (...). Él (Dios) es, pues, tu espejo donde te contemplas; y tú eres Su espejo donde Él contempla Sus Nombres y la manifestación de los poderes propios de cada uno de ellos. ¡Y todo eso no es otra cosa que Él!”

Es también, retenido el sentido obvio de la palabra clave –rehusando creer, contrariamente al postulado implícito de muchos exégetas, que Dios se expresa por medio de “aproximadamente”–, como Ibn ‘Arabī justifica escriturariamente un aspecto esencial de su doctrina. En la sura *al-Isrā’* (“El viaje nocturno”, Corán 17:23) figura un versículo que dice: *wa-qaḍā rabbu-ka allā ta’budū illā iyya-hu*, “Y tu Señor ha decretado que no adoraréis nada más que a Él”. He aquí lo que Ibn ‘Arabī escribe al respecto: “*Qaḍā* –decretar– significa “*estatuir*”, “decidir”, y eso es lo que explica que los falsos dioses sean adorados. El objetivo de la adoración en todo adorador no es, en efecto más que Dios. Ninguna cosa, si no es Dios, es adorada por sí misma. La culpa del politeísta (*muṣrik*) consiste solamente en el hecho de entregarse a una forma particular de adoración que no le ha sido prescrita por Dios”²⁵. Y cita a este respecto el versículo donde los politeístas, literalmente los “asociadores” (*al-muṣrikūn*), declaran: “No los hemos adorado (a los falsos dioses, a los ídolos) más que para que nos acerquen a Dios” (Cor. 39:4). Así, para el *Ṣayḥ al-Akbar*, al ser el *qaḍā’* divino, por definición, imprescriptible, toda criatura, lo quiera o no, lo sepa o no, no adora más que a Dios (o más precisamente a un Nombre divino, pero todos los Nombres remiten al mismo Nombrado), cualesquiera que sean la forma y el objeto inmediato de su adoración.

Esta misma noción, sobre una base escrituraria diferente, está igualmente desarrollada con fuerza el capítulo X de los *Fuṣṣṣ*²⁶, cuyo punto de partida es un versículo de la sura *Hūd* (Corán 11:56). La expresión clave es aquí la de *ṣirāṭ mustaqīm*, “camino recto”. “Los hombres, escribe Ibn ‘Arabī, se dividen en dos categorías: los que andan por un camino que conocen y del que saben adónde conduce, y, para ellos, ese camino es la vía recta. Y los que andan por un camino que ignoran y del que no saben adónde conduce. Y este camino es rigurosamente idéntico al que recorren con conocimiento de causa los de la primera categoría”. Comentando este mismo versículo de la sura *Hūd* en las *Futūḥāt*, exclama: *mā fī l-‘ālam illā mustaqīm!*, “¡No hay nada en este mundo que no sea recto!”²⁷. No hay apenas necesidad de precisar que todo esto provoca la indignación de Ibn Taymiyya para quien el *qadā’* –conforme a la mayor parte de las exégesis anteriores, la de Fahr ad-dīn Rāzī por citar sólo una²⁸– es un “mandamiento”, una “prescripción”, y no un decreto²⁹: interpretación que, según los criterios akbaríes, atestigua una confusión grave entre el *amr taqwīmī*, la orden existenciadora, que no puede dejar de ser ejecutada, y el *amr taklīfī*, la orden normativa, que, ésta sí, puede ser desobedecida.

En conexión estrecha con lo que precede, mencionaremos un último ejemplo, también ligado a una de las perspectivas mayores de la doctrina akbarí. Se trata esta vez de un comentario del versículo ya citado (Corán 7:156): *Wa-rahmatī wasī‘at kulla šay’in*, “Y mi misericordia lo abarca todo”. Comentario indirecto en esta ocasión, puesto que el comentarista, aquí, no es otro que Iblīs, el diablo. Ibn ‘Arabī, efectivamente, relata en sus *Futūḥāt* un diálogo entre Iblīs y un sufi célebre del siglo IX Sahl b. ‘Abdallāh at-Tustarī (ob. 283/898)³⁰. “Lo último que Iblīs declaró a Sahl, escribe, fue esto: Dios ha dicho “Mi Misericordia abarca toda cosa”, lo cual es una afirmación de alcance general. Ahora bien, no se te oculta que yo soy una de esas cosas, sin la menor duda. La palabra “toda” implica la universalidad [de ese enunciado] y la palabra “cosa” representa lo más indeterminado que hay. Su Misericordia me abarca pues. A Sahl que contesta “Yo no pensaba que tu ignorancia iría tan lejos”, Iblīs contesta: “¡No creía que llegases a ese extremo! ¿No sabes, oh, Sahl, que la limitación (at-taqyīd) es tu atributo y no el Suyo?”. Ibn ‘Arabī concluyó este relato con la siguiente observación: “Supe entonces que Iblīs poseía una ciencia incontestable (literalmente: una ciencia sin ignorancia) y que, en este problema, es él quien había sido el maestro de Sahl”.

De esta hermenéutica tan desconcertante, estoy de acuerdo, tan escandalosa a los ojos de los *ulamā’ az-zāhir*, Ibn ‘Arabī justifica su principio y precisa su regla en un texto de las *Futūḥāt* con el cual concluiré esta primera parte de mi exposición: “En lo que concierne a la Palabra de Dios”, escribe, “cuando está revelada en la lengua de un pueblo determinado y que los que hablan esa lengua difieren entre ellos en cuanto a qué quiso Dios decir con tal palabra o tal grupo de palabras, cada uno de ellos, por diferentes que sean sus interpretaciones, comprende efectivamente lo que Dios ha querido decir, a condición de que su interpretación no salga de las acepciones admitidas en la lengua en cuestión: porque Dios conoce todas esas acepciones y no hay ninguna que no sea la expresión de lo que ha querido decir a esta persona en concreto”³¹.

La difusión de la obra del Šayḥ al-Akbar a través del mundo musulmán, la influencia directa o indirecta que ha ejercido, desde al-Andalus hasta China³², sobre las doctrinas y el vocabulario técnico del sufismo³³ ha engendrado una considerable literatura en árabe, en persa y en muchas otras lenguas. Pero, un hecho curioso merece ser señalado: si bien los discípulos, comentaristas o epígonos de Ibn ‘Arabī han escrutado manifiestamente sus escritos con minuciosa atención, parece como si los árboles les ocultasen el bosque. El caso de las *Futūḥāt Makkiyya* es particularmente digno de interés. Se trata, como se sabe, de una “Summa” que representa el estado definitivo de la doctrina akbarí (les recuerdo que la segunda redacción de las *Futūḥāt* fue acabada sólo dos años antes de la muerte de su autor). Generación tras generación, los sufíes han extraído de allí ideas, símbolos, formulaciones. Las han utilizado ampliamente para interpretar otras obras menos explícitas, sobre todo los *Fuṣṣṣ al-Ḥikam*. Pero dicha utilización sigue estando determinada por la preocupación de encontrar respuesta a una pregunta particular: que yo sepa, ninguno de ellos parece haberse preocupado nunca por considerar las *Futūḥāt* como un todo, por dilucidar los secretos de su arquitectura. El silencio sobre este punto de lectores tan sutiles como Qūnāwī, Ġilī, Šarānī, Nābulusī –por no citar nada más que a algunos de ellos– es harto sorprendente.

Una cuestión fundamental debe entonces plantearse: si estos personajes, cuya perspicacia y veneración por Ibn ‘Arabī no pueden ser puestas en duda, no nos proponen ninguna explicación, ¿no es sencillamente porque no hay nada que explicar? Si la estructura de las

Futūḥāt no requiere por su parte ninguna observación, ¿no es porque dicha estructura es totalmente arbitraria y resiste, por lo tanto, a toda tentativa de justificación? Un examen del índice de materias sugiere, a primera vista, una respuesta afirmativa: es muy difícil distinguir allí una progresión ordenada, una articulación inteligible de los temas que allí se suceden. El mismo tema es con frecuencia tratado en varias ocasiones en capítulos diferentes, a veces muy alejados, y cada uno de los cuales parece ignorar a los otros. Largos fragmentos aparecen constituidos con la recuperación, total o parcial, de tratados anteriores, siendo por lo tanto materiales más o menos heterogéneos. Además, lo que nos dice el propio Ibn ‘Arabī parece autorizar este punto de vista: “Ni este libro ni mis otras obras han sido compuestos a la manera de los libros ordinarios y yo no los escribo según el método habitual de los autores”, declara ³⁴. “No he escrito una sola letra de este libro de otro modo que bajo el efecto de un dictado divino”, precisa también ³⁵. Esta afirmación, formulada en numerosas ocasiones, del carácter inspirado de sus escritos hace pensar que sería vano querer discernir allí un *pattern* preciso. El Šayḥ al-Akbar proporciona un argumento suplementario a esta hipótesis en una reflexión que formula a propósito de la presentación, en efecto muy desconcertante para el lector, de datos relativos a los “estatutos legales” (*aḥkām*): el capítulo 88, que expone los principios (*uṣūl*) de los que derivan dichos estatutos, habría debido lógicamente, reconoce, preceder y no seguir a los capítulos 68 a 72 que exponen sus consecuencias, pero, dice, “no soy yo quien ha elegido observar este orden” ³⁶. Y, para ilustrar dicha indicación, compara los *non sequitur* tan numerosos en las *Futūḥāt* con los que se observa en las suras del Corán, donde se suceden versículos cuya proximidad parece puramente accidental. Las frases que acabo de citar (y hay muchas otras semejantes en las *Futūḥāt*) animan por consiguiente a sacar la conclusión de que una obra cuya redacción obedece así a imprevisibles inspiraciones –sean sobrenaturales o no– está necesariamente desprovista de coherencia interna y que los enigmas que encierra son indiscifrables.

Creo poder afirmar que esta conclusión es radicalmente falsa y que las *Futūḥāt* no son un conjunto heteróclito de secuencias cuya yuxtaposición estaría explicada por los caprichos de la inspiración. A través de los pocos ejemplos a los que debe limitarse hoy mi examen, vamos a constatar un nuevo aspecto, muy singular, de la relación entre el Corán y la obra de Ibn ‘Arabī.

En su preciosa edición crítica de las *Futūḥāt*, actualmente en fase de publicación, Osman Yahya llama la atención sobre el carácter simbólico del número de capítulos contenidos en las seis secciones (*fuṣūl*) de las *Futūḥāt* ³⁷. Constata, por ejemplo, que el número de capítulos del *faṣl al-manāzil* (la sección de las “moradas espirituales”) es idéntico al de las 114 suras del Corán. El número 114, ¿fue elegido por Ibn ‘Arabī, de algún modo, por simples razones estéticas? Nada de eso, como vamos a comprobar. Ibn ‘Arabī, en este caso como en el de otros muchos enigmas, da en realidad a su lector todas las claves de las que tiene necesidad: pero tales claves están deliberadamente desperdigadas y, la mayor parte de las veces, colocadas de tal manera que pasan desapercibidas ³⁸.

Consideremos más de cerca ese *faṣl al-manāzil*, el cuarto de la obra y uno de los más misteriosos. Se extiende desde el capítulo 270 hasta el capítulo 383. Está, con toda evidencia, en relación, al menos por su título, con uno de los primeros capítulos de las *Futūḥāt*, el capítulo 22 que se titula: *fī ma‘rifat ‘ilm manzil al-manāzil*. Pero este capítulo 22 que Osman Yahya llama un *bāb garīb*, un “capítulo extraño”, plantea a priori más problemas de los que resuelve. Descubrimos allí una lista que agrupa, bajo diecinueve “moradas espirituales” principales (*ummahāt al-manāzil*), una serie de *manāzil* secundarios que a su vez comprenden una serie de otros. Las denominaciones de todos esos *manāzil* (denominaciones que veremos reaparecer aquí y allí en el *faṣl al-manāzil*) dejan perplejo: *manzil al-istiḥbār*, *manzil al-halāk*, *manzil ad-du‘ā*, *manzil ar-rumūz*, etc. Ninguna de dichas designaciones corresponde a la taxinomía en uso en la literatura sufí para distinguir las etapas de la vida espiritual.

Cruzando indicaciones crípticas dispersas en el capítulo 22 y en los capítulos del cuarto *faṣl*, esos nombres, no obstante, adquieren de pronto todo su sentido: cada uno de ellos se relaciona con una sura o un grupo de suras. El *manzil al-istiḥbār* (“Morada de la interrogación”) es el que reúne las suras que comienzan por una fórmula interrogativa, por ejemplo, la sura 88 (*Hal atā-ka ḥadīṭ al-gāsiya...*). El *manzil al-ḥamd* (“Morada de la alabanza”), que se subdivide en cinco *manāzil*, está constituido por las cinco suras (1, 2, 18, 34, 35) que comienzan por *al-Ḥamdu li-Llāh*. El *manzil ar-rumūz* (“Morada de los símbolos”) comprende todas las suras que comienzan por los *ḥurūf muqatta‘a*, las misteriosas letras aisladas llamadas también *nūrāniyya*, luminosas. El *manzil ad-du‘ā* (“Morada de la llamada”) es la deno-

minación común de las suras que comienzan por la fórmula vocativa *Yā ayyubā...*; el *manzil al-amr* ("Morada de la orden") reúne las suras que comienzan por un verbo en imperativo como *qul* ("¡Dil!").

No proseguiré esta enumeración, reservándome el establecer ulteriormente un cuadro exhaustivo que identifique las referencias coránicas de todos los términos técnicos del capítulo 22. Pero estas primeras constataciones permiten prever que cada uno de los 114 capítulos del *faṣl al-manāzil* debe efectivamente corresponder a una sura cuyas significaciones esotéricas exprese, de manera más o menos alusiva. Buscaríamos en vano, de todos modos, una relación, que parece ser evidente, entre el primero de esos capítulos y la primera de las suras del *Muṣḥaf*, entre el segundo capítulo y la segunda sura, y así sucesivamente. La correspondencia presentada resulta difícil de verificar.

La llave del misterio está puesta en nuestras manos en diversas ocasiones, especialmente desde el comienzo del *faṣl*, en el segundo versículo del poema preliminar, donde figura la palabra *'urūḡ*, "subida, ascensión": el recorrido de las moradas espirituales es un recorrido ascendente que, en sentido inverso al orden habitual de la Vulgata coránica, conduce al *murīd* desde la última sura del Corán, la sura *an-Nās*, hasta la primera, *al-Fātiḥa*, "la que abre", aquélla en que le es dado el *fath* último, la iluminación definitiva. Se trata, en otros términos, de un ascenso desde el punto extremo de la Manifestación universal (que la última palabra del Corán: *an-Nās*, "los hombres", simboliza) hasta su Principio divino (simbolizado por la sura inicial, *Umm al-Kitāb*, "la Madre del Libro", y, más precisamente, por el punto del *bā'* de la *basmala*). La inexplicable sucesión de los capítulos se vuelve entonces perfectamente coherente y la relación que indico es demostrable sin ninguna excepción en el texto de cada uno de ellos y, con frecuencia, en su título mismo, como puede observarlo, en estos pocos ejemplos que vienen a continuación, cualquiera que esté algo familiarizado con el Corán: el tercer *manzil* (capítulo 272), *manzil tanzīl at-tawḥīd*, corresponde de manera evidente a la tercera sura a partir del final, la sura *al-Iḥlās*, cuyo tema es la unicidad divina; el cuarto (capítulo 273), *manzil al-halāk*, "Morada de la perdición", corresponde a la sura *al-masad*, que describe el castigo de Abū Lahab; el sexto *manzil* (capítulo 275), "Morada de la desaprobación de los ídolos", corresponde a la sexta sura *ṣu'ūdān*, es decir: siempre remontando desde el final hasta el principio, y, por lo tanto, a la sura *Al-kāfirūn*; el décimonoeno *manzil* (capítulo 288), "Morada de la recitación", corresponde

según la misma regla a la sura *al-'alaq*, aquella en que se le ordena al Profeta que recite la Revelación que el ángel le transmite; la cuadragésimo-séptima (capítulo 316), "Morada del Cálamo divino", corresponde a la sura *al-Qalam*, y así sucesivamente hasta el *manzil* número 114 y último, el *manzil al-'aḏama al-ḡāmi'a* ("Morada de la Inmensidad totalizante"), que es aquel en que el ser, llegado al término de este viaje iniciático, entiende los secretos de la "Madre del Libro". Me eximo, esta vez también, de una enumeración completa que sería por otra parte superflua, pues cada uno puede fácilmente, una vez que posee esa clave, completar el cuadro sumario que acabo de establecer.

Estas indicaciones sucintas son suficientes en todo caso para confirmar que no hay nada fortuito en la organización de este *faṣl* y que la sucesión de los temas tratados, por singular que parezca, obedece a una ley precisa. Otros enigmas van a quedar resueltos por ese mismo procedimiento. Ilustraré este punto refiriéndome al capítulo 273, donde algunos pasajes pueden dar al lector la sensación de estar ante una imaginación desordenada o, en la hipótesis más favorable, ante una experiencia visionaria incomunicable. Ibn 'Arabī, conducido por el intelecto primero, visita este *manzil* donde, dice, se encuentran cinco habitaciones (*buyūt*). Cada una de dichas habitaciones encierra unos cofres (*ḥazā'in*). Cada cofre tiene varias cerraduras (*aqfāl*), cada cerradura tiene varias llaves (*mafātīḥ*), a cada llave hay que darle un cierto número de vueltas (*ḥarakāt*). Luego, el *Ṣayḥ al-Akbar* describe, una por una, esas habitaciones con su contenido: el primer cofre de la primera habitación tiene tres cerraduras, la primera de dichas cerraduras tiene tres llaves, la primera de esas llaves debe dar cuatrocientas vueltas, etc. Estas extrañas precisiones desarmen la mayor parte de las veces, creo yo, la curiosidad del lector. Son, sin embargo, fáciles de interpretar si se sabe que este *manzil* es el de la sura *al-Masad*: las cinco habitaciones son los cinco versículos de esta sura. Los cofres son las palabras de cada versículo, el número de cerraduras es el de las letras que constituyen cada una de estas palabras, las llaves son los signos gráficos que constituyen estas letras (puntos diacríticos y *ductus* consonántico), las vueltas de llave expresan el valor numérico de estas mismas letras según el *abḡad*. El primer cofre es, pues, la palabra *tabbat*; está compuesta de tres letras árabes, que son otras tantas cerraduras. La primera de estas cerraduras es el *Tā'*, que reúne tres signos gráficos —por lo tanto, tres llaves— y cuyo valor numérico es de 400. Explicaciones análogas —donde la ciencia de las letras (*ilm al-*

ḥurūf) desempeña un papel importante, que el capítulo dos de las *Futūḥāt* anuncia expresamente— pueden ser dadas cada vez que encontramos, en cualquier parte de la obra, enunciados similares a este. Se piense lo que se piense de esto, que, para muchos, no es más que un juego intelectual bastante gratuito, es preciso, sin embargo, admitir que este juego está sometido a unas reglas.

No continuaré desarrollando aquí estas consideraciones, reservándome el aportar ulteriormente precisiones análogas sobre los otros *fuṣūl* y sobre la lógica de su sucesión, así como sobre el reparto de los capítulos entre esas seis secciones. Espero, sin embargo, haberles dejado entrever más claramente el papel esencial que desempeña el Libro santo en la sustancia y en la forma misma del *corpus* akbarí. Me limitaré, para concluir, a citar una vez más al autor de las *Futūḥāt*. “*Sumérgete en el Océano del Corán*”, escribe, “*si tu capacidad pulmonar es suficiente, y, si no, límitate al estudio de las obras que comentan su sentido visible y no te sumerjas en él: perecerías allí, pues es profundo*”. Y añade un poco más adelante: “*De los que se han quedado parados, que han llegado a la meta, pero han permanecido allí sin volver jamás, nadie saca provecho, y ellos no sacan provecho de nadie: pusieron la mira en el centro del Océano —o más bien es el Océano quien apuntó hacia ellos— y se sumergieron en él para la eternidad*”. Ibn ‘Arabī no es de esos: nadador de poderosos pulmones, se arrojó al insondable abismo de la Palabra de Dios. Pero ha sabido volver a las orillas del mundo creado, trayéndole a manos llenas las perlas de la *sophia perennis* —*wa-l-ḥamdu li-Llāh*.

NOTAS

Para consultar las notas, véase el texto original, excepto en los casos siguientes:

1 Sobre algunas de las polémicas más recientes, consúltese el artículo de Th. Emil Homerin, *Ibn ‘Arabī in the People’s Assembly*, Middle East Journal, vol. 40, n° 3, 1986, pp. 462-477.

5 *Al-qawl al-munbī*, Ms. Berlín, spr. 790. f. 24b. Para Saḥāwī, la acusación de *ibāha* no abarca solamente la doctrina, sino también las costumbres, cf. por ejemplo f. 97b.

7 *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Din Ibnul ‘Arabī*, 2ª ed., Lahore, 1964, pp. 191-194. Para un estudio reciente en la exégesis coránica en Ibn ‘Arabī por un universitario árabe, consúltese Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafat al-ta’wīl*, Beirut, 1983.

8 *Futūḥāt*, III, 334 (todas nuestras referencias a esta obra —en abreviatura *Fut.*— remiten a la edición egipcia de 1329 o a su reimpresión facsímil, Beirut, s.d., Dār Ṣādir).

10 Cf. la *Iḡāza* concedida por Ibn ‘Arabī al rey Muẓaffar editada por A. Badawi (Al-Andalus, vol. XX, fasc. 1, 1955. n 7) y O. Yahia, *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damasco, 1964, I, 266. Tenemos razones para pensar que la desaparición de esta obra no es ni accidental ni definitiva.

11 El *Iḡāz al-bayān* fue publicado por el ṣayḥ Maḥmūd Gurāb, a partir del *unicum* de Estambul, en el primer volumen de la obra señalada en la nota 12. Este comentario coránico, en la versión editada, finaliza en el versículo 252 de la sura *Al-baqara*.

12 *Ar-raḥma min ar-Raḥmān fī tafsīr wa-iṣārat al-Qur’ān*, 4 volúmenes, Damasco, 1989. Sobre esta obra, ver nuestra reseña (en prensa) en el *Bulletin critique des Annales islamologiques*, n° 8.

17 Rāzī, *Tafsīr*, Teherán s.d., XXVII, 150-153. Rāzī critica igualmente (ibidem, 153) el hecho de relacionar este versículo con Corán 16:60 (*wa-li-Llāhi l-maṭāl al-a’lā*).

20 La idea del hombre (*al-insān al-kāmil*) como espejo de Dios y de Dios como espejo del hombre está desarrollada en el primero y en el segundo de los capítulos de los *Fuṣūṣ* (véase en particular *Fuṣ.*, I, 53 y 61 s.). Está igualmente evocada en las *Futūḥāt* (I, 163; IV, 430 etc.). Véase también la interpretación del *ḥadīṭ*: *Al-mu’min mir’at al-mu’min* (Tirmīdī, *birr*, 85), basada en el hecho de que *al-mu’min* es también uno de los Nombres divinos, en *Fut.*, I, 112.

21 *Fut.*, II, 218. Cf. Rāzī. op. cit., III, 5-6, donde la relación *ṣāḡara/taṣāḡur* está mencionada sin sacar consecuencias. Véase también Qurṭubī, *Al-Ġāmi’ li-ahkām al-Qur’ān*, El Cairo, 1933, I, 260; Quṣayrī, op. cit. I, 92. A esta significación negativa de *ṣāḡara*, basada en la etimología que recoge aquí Ibn ‘Arabī, corresponde simétricamente una significación positiva, ligada al simbolismo visual, pues el árbol tiene un carácter axial evidente: el árbol es también el “*hombre perfecto*”, según una definición que da Ibn ‘Arabī en su *Kitāb iṣtilāḥ aṣ-ṣufiyya*, Hayderabad, 1948, p. 12.

31 *Fut.*, IV, 25. Corolariamente, “*si el individuo en cuestión se aparta de las acepciones admitidas en la lengua, en ese caso no ha recibido ni comprensión, ni ciencia*”.

32 La mezquita de la calle del Buey, en Pekín, había conservado en su biblioteca, en plena Revolución cultural —he podido constatarlo con mis propios ojos—, los cuatro volúmenes de la edición egipcia de las *Futūḥāt*. Las obras de autores de la escuela akbarí también han llegado a China —muy probablemente por medio de los maestros naqṣbandīs—. Es así como un investigador persa, M. Dānesh-Pazūh, ha podido describir el manuscrito, recientemente descubierto en Pekín, de un Comentario de los *Lawā’ih* de Ġāmī, redactado por un alumno de este último.

33 Sobre esta influencia, y sobre los medios por los cuales se ha ejercido —en el espacio geográfico, pero también a través del espesor de las sociedades musulmanas y hasta en los medios populares—, cf. nuestra comunicación (en prensa), *The Diffusion of Ibn ‘Arabī’s doctrine*, en el Coloquio de Princeton dedicado a los *Modes of Transmission of Religious Culture in Islam* (en abril de 1989).

38 Las indicaciones que se encuentran a continuación no son únicamente mérito mío, ni mucho menos. Debo repetir aquí mi deuda contraída con mi maestro Michel Vālsan, quien guió durante largos años mi exploración del *corpus* akbarí. Mi gratitud se dirige también a mi sabio amigo Abdelbaki Meftah: nuestros intercambios epistolares me han ofrecido en numerosas ocasiones la posibilidad de precisar o rectificar mis interpretaciones. Por último, a algunos de los que, hoy, asumen la transmisión de la *ḥirqa akbariyya* les debo una ayuda sin la cual mis esfuerzos habrían sido en vano.