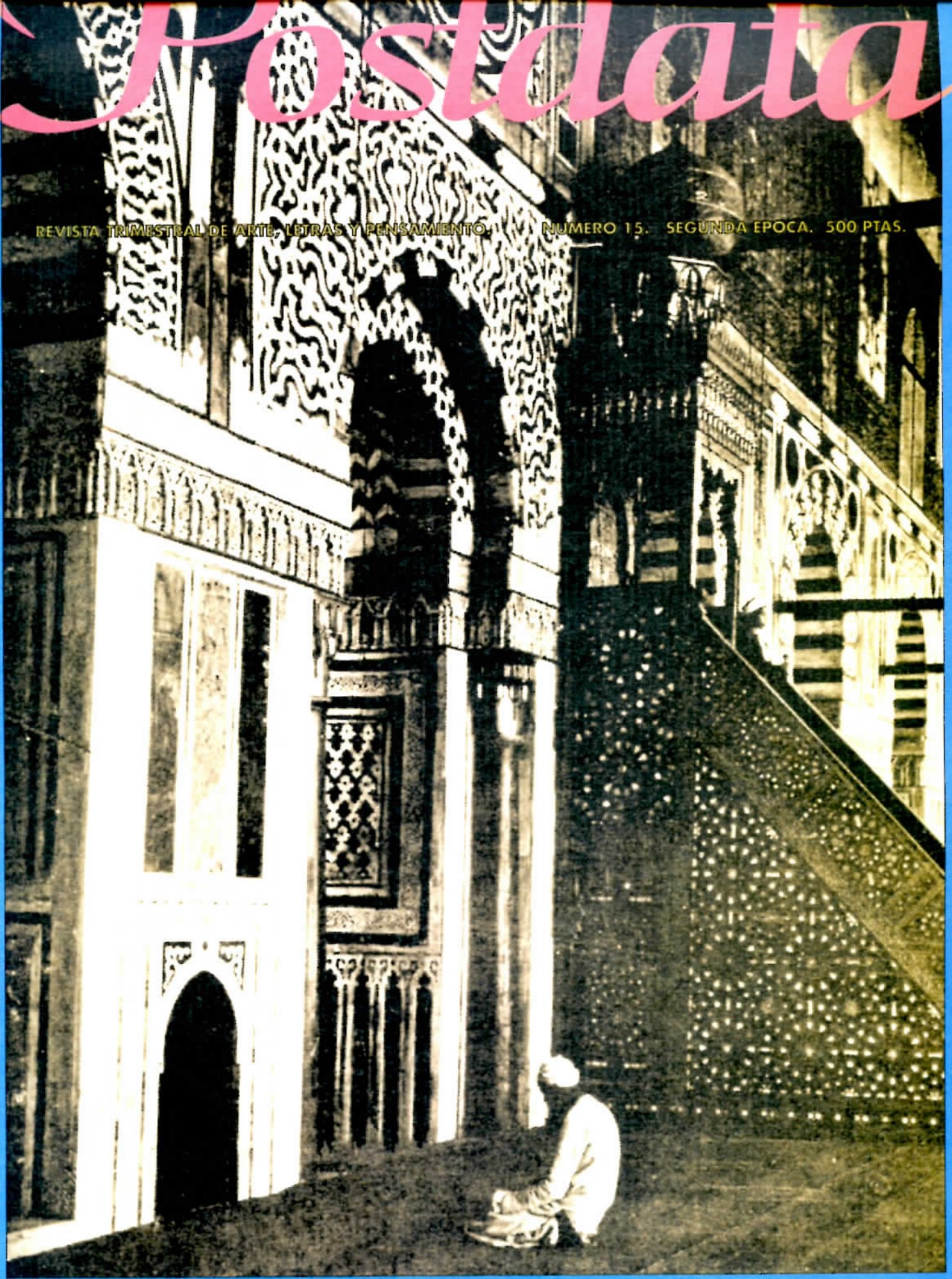
Postdata

REVISTA TRIMESTRAL DE ARTE, LETRAS Y PENSAMIENTO. NUMERO 15. SEGUNDA EPOCA. 500 PTAS.



Ibn 'Arabi, el Descubrimiento de la Tolerancia

• Nasr • Chodkiewicz • Agamben • Garaudy • Gómez Caffarena • F. Jarauta •
• José Jiménez • Kepel • P. Martínez Montávez • O. Yahya • Clara Janes •
• Soren Peñalver • P. Beneito •

Postdata

Revista de Arte, Letras y Pensamiento

Edita

Asociación de la Prensa de Murcia

Consejo de Redacción

Antonio Montoro Fraguas, Cristina Gutiérrez Cortínez, Juan Miguel Margalef, Diego Carvajal, Antonio González Barnés, Pedro García Montalvo, José Perona, Eugenio Martínez Pastor, Enma Calatayud, Aurora Saura, Dionisia García, Cristóbal Belda, Ramón J. Madrid, Jesús Bellón

Redacción

Director: Antonio Parra
Coordinación:
Soren Peñalver - Josa Fructuoso
Redacción: Cipriano Torres - Soren Peñalver
Secretaria de Redacción: Nuria Torreira
Maquetación y Diseño: Pedro Manzano
Impresión: Imprenta Regional
Fotocomposición: CompoRapid

Asociación de la Prensa

Presidente: Antonio Montoro Fraguas
Junta Directiva: Tomás Palazón Reverte, Pilar Laguna Asensi, Francisco Martínez Martínez, Paloma Reverte Deluis, M.ª José Montesinos Pérez, Antonio Abril Fernández, Enrique Arnaldos Payá y José Eduardo Pérez Madrid.

Colaboran

REGION DE MURCIA
Consejería de Cultura y Educación

AYUNTAMIENTO DE MURCIA
Concejalía de Cultura

Depósito Legal: MU-574-1986
ISSN: 1134-2412

A MODO DE PÓRTICO

La figura del místico sufí Ibn Arabí, nacido en la Murcia islámica del siglo XII, se agiganta con el tiempo, y su obra se traduce a las principales lenguas occidentales, incluida la castellana.

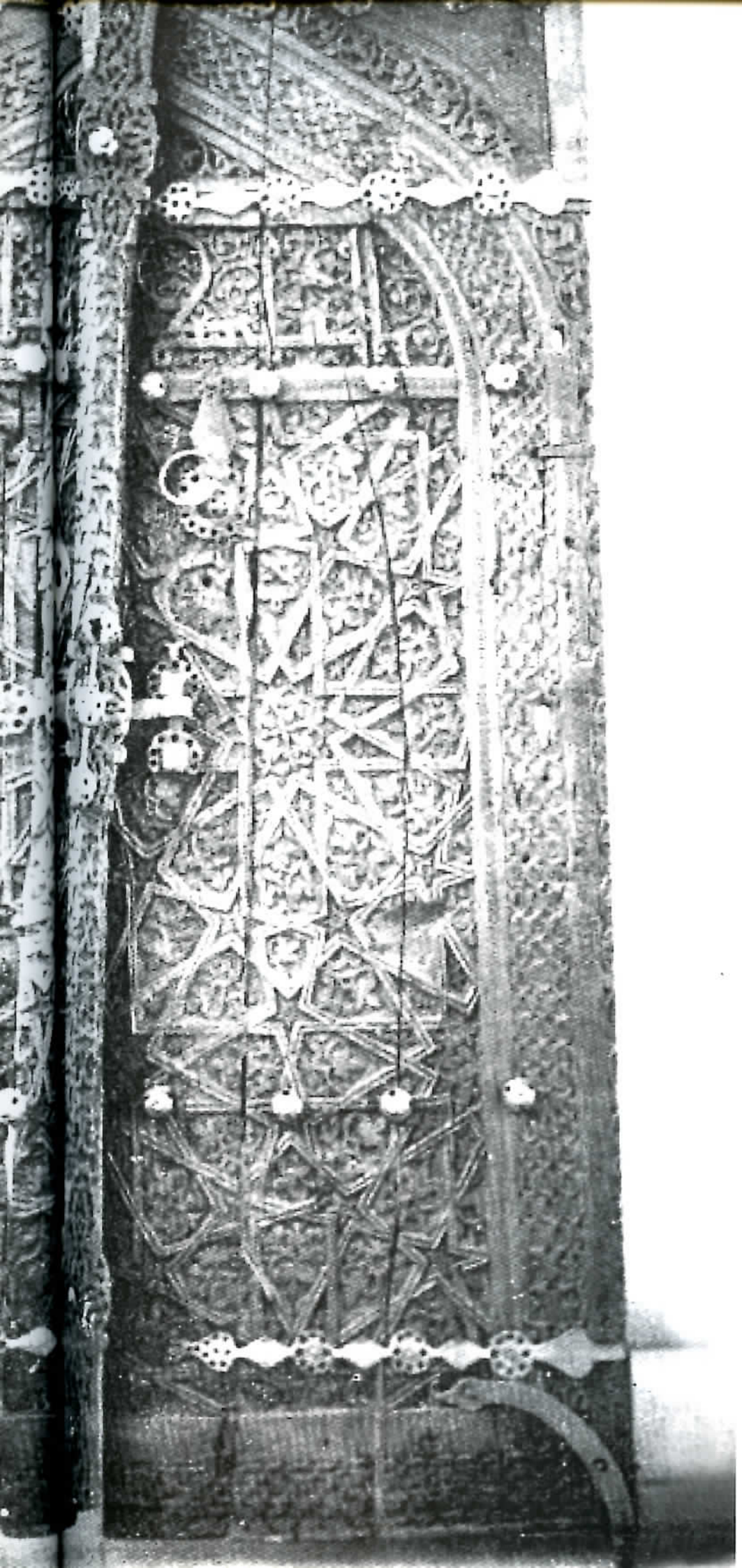
Sin embargo, el precursor del amor a lo divino en Occidente, que influyó, como demostrara de forma pionera Asin Palacios, en el Dante, sigue necesitando de estudios y de literatura en castellano sobre su impresionante obra.

Postdata, revista paisana del gran filósofo musulmán, no podía permanecer ajena a esa necesidad y ha elaborado este excepcional número monográfico en el que participan algunos de los más competentes especialistas de todo el mundo, coordinado por el islamista Pablo Beneito.

Al mismo tiempo, en páginas diferenciadas, se incluyen, resumidas, algunas de las más interesantes intervenciones producidas durante el "II Congreso sobre Ibn Arabí: el descubrimiento de la tolerancia", celebrado en Sevilla en 1992 bajo el auspicio de los pabellones de Murcia y de España en la Exposición Universal, y coordinado por quien firma estas líneas.

El número se completa con un apartado poético que directa o indirectamente celebra la figura del que fuera llamado el "Hijo de Platón" o "Maestro Máximo".

ANTONIO PARRA



AL-GAZĀLĪ E IBN 'ARABĪ

MENSIA ARFA MOKDAD

Aunque varios investigadores han trabajado ya sobre algunos aspectos de la influencia de Gazālī en la historia de la mística musulmana (1), queda todavía mucho por hacer en este campo. Intentaré aquí aportar una modesta contribución limitándome al caso del gran sufí andaluz Muhyī-l-Dīn Ibn 'Arabī (m. 638/1240) (2) en relación con Gazālī. Este estudio no pretende agotar los múltiples aspectos de tal relación, sino presentar un esbozo. Basándome en ejemplos precisos en los que se manifiesta la influencia de Gazālī sobre Ibn 'Arabī examinaré el juicio que Ibn 'Arabī formula sobre Gazālī y me cuestionaré acerca de la posibilidad de apoyarse en las ideas de Gazālī para esclarecer la teoría de *waḥdat al-wuǰūd* cuya paternidad se atribuye a Ibn 'Arabī.

I. EJEMPLOS DE GAZĀLĪ SOBRE IBN 'ARABĪ

Ibn 'Arabī retoma a menudo los títulos de las obras de Gazālī para denominar las suyas. A modo de ejemplos de imitación citemos: *Miškāt al-anwār* (3), *al-Durrat al-Fājira* (4), *Kīmiyā'as-sa'āda* (5), *Kašf al-ma'nà 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnà* (6). Este mimetismo no se limita a la denominación de las obras sino que también afecta al contenido. Una monografía comparativa podría establecer la realidad de las similitudes y de los paralelismos relativos al contenido y a las estructuras que existen entre la obra maestra de Ibn 'Arabī, es decir al-*Futūḥāt al-makkiyya* y la de Gazālī *Iḥyā'ulūm al-dīn*; este último se inspiraba ya en *Qūt al-qulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī. Ibn 'Arabī recono-

ce explícitamente que estudiaba con sus compañeros (aṣḥāb) el *Iḥyā'* (7). Además el *Futūḥāt* tenía como objetivo unir las dos dimensiones, exotérica (ẓāhir) y esotérica (bāṭin), de la religión. A este efecto establece correspondencias entre los elementos del culto, los artículos de dogma o los estatutos legales, según su formulación exotérica elaborada por los 'Ulamā' (sin dejar de precisar las diferencias entre ellos e indicando su elección personal) y sus interpretaciones esotéricas que tienen en cuenta estas diferencias. A esta correspondencia la llama i'tibār, retomando así tanto el vocablo como el proceso utilizados por Gazālī: "el paso de una cosa a otra, de lo aparente a lo secreto y escondido (*sirr*)" (8). Para Gazālī se trataba de paliar una doble deficiencia: la de los Bāṭiniyya (los Ismaelíes), que se limitan a la dimensión esotérica, y la de los Ḥaŝwiyya (los literalistas), que se limitan a la exotérica. Eso es lo que tendría que hacer el hombre perfecto según Ibn 'Arabī: tiene que reunir estas dos dimensiones de la religión (9).

Por otra parte, conocemos la importancia que reviste la distinción que hace Gazālī entre los diferentes mundos: el mundo del *Mulk* y de la *šahāda* (el reino de lo visible) y el del *Gayb* y del *malakūt* (el reino de lo invisible). Esta división, aunque inspirándose en el léxico coránico, se ajusta también a significados platónicos. Entre esos dos mundos se sitúa el del *Ŷabarūt* (el reino de la Omnipotencia divina) (10), cuyo estatuto intermedio está expresado por Ibn 'Arabī en la denominación coránica de *barzaj*, entidad que se interpone entre dos realidades como este mundo que separa la luz y la sombra o como el lugar de residencia de las almas entre la tierra y el más allá, etc... No debemos excluir la posibilidad de que este término técnico, que desempeña un papel primordial en la ontología y en la hermenéutica akbaríes, haya sido tomado de Gazālī, sobre todo si nuestra atención se centra en su concepción del *Mi'rāŷ* (ascensión mística) en el que el sufí itinerante (*sālik*) atraviesa estos distintos mundos para llegar a Dios, el Real (al-Ḥaqq). Sería difícil concebir tal travesía sin este modo de articulación que brinda una solución de continuidad entre el *'ālam al-šahāda* y el *'ālam al-gayb*. Por sí sola esta pregunta merece un estudio que exponga las teorías del Ser en estos dos maestros, así como sus métodos de interpretación, lo cual va mucho más allá de los límites del presente artículo.

II. GAZĀLĪ EN LA VISIÓN DE IBN 'ARABĪ

El que Gazālī haya tomado la defensa del *taṣawwuf* (mística musulmana) y haya seguido su "vía" es un hecho notorio. Sin embargo, podríamos interrogarnos sobre la veracidad de su experiencia mística y sobre el grado de realización (*taḥaqquq*) que habría alcanzado en la Vía. Pero tratándose de una experiencia íntima es imposible establecer un juicio sobre ella si no es confiando en las alegaciones de Gazālī y el reconocimiento o no reconocimiento de esta veracidad por parte de gente que comparte los mismos puntos de vista. Sobre este punto Ibn 'Arabī le deniega toda profundidad. Ibn 'Arabī encuentra la confesión de este carácter superficial en Gazālī mismo, quien reconoce "expresar parcialmente las experiencias que vivían realmente los sufíes" (12). Según Ibn 'Arabī, él mismo reconoció su superioridad respecto a la gente de la especulación (*nazar*) y su inferioridad respecto a la gente de la Vía (13). No hay que excluir el hecho de que la diferencia entre Gazālī e Ibn 'Arabī se pueda explicar por la respectiva actitud de cada uno respecto a las ciencias teóricas. Ibn 'Arabī es muy crítico con ellas. Prefiere lo que él llama *al-ummī*, es decir, el que no se ha formado con esas ciencias. El sufí que tiene esta disposición negativa permanece en total disponibilidad para recibir la ciencia que Dios le dispensa directamente (*'ilm ladunnī*) (14). Sin embargo conocemos el entusiasmo de Gazālī hacia estas ciencias. Basta con citar sus escritos lógicos: *al-Qusṭās al-mustaqīm*, por ejemplo, en el que establece las "balanzas" (o útiles del razonamiento, *mawāzīn*) tomadas del Organon de Aristóteles y que él dice haber tomado directamente del Corán. Probablemente es eso a lo que Ibn 'Arabī hace referencia cuando critica los *mawāzīn* (15). Si el entusiasmo de Abū Ḥāmid hacia el sufismo terminó por dictarle una actitud reservada, e incluso crítica, respecto al *'Ilm al-kalām* (teología) y el *Fiqh* (jurisprudencia), parece que tal entusiasmo no llegó a alcanzar el grado de la realización mística: su cultura de las ciencias especulativas se lo impedía.

Ibn 'Arabī menciona otro "obstáculo" en el itinerario de Gazālī. Se trata de la perplejidad y del escepticismo mantenidos por Gazālī durante cuarenta días. A los ojos de Ibn 'Arabī el verdadero sufí no puede deshacerse de su fe, máxime cuando accede a la presencia de Dios. Esta carencia nos muestra por lo tanto, a los ojos de Ibn 'Arabī, que el caso de Gazālī no era el de los sufíes verídicos, "es más bien el caso del que no sigue ninguna religión" (16). En este caso, no habría realizado la purificación del corazón de la que hablaba a menudo. "Su corazón se encontraba más bien lleno de perplejidad y no había alcanzado el nivel de pureza ni había adquirido la fuerza requerida para recibir lo que trae consigo la revelación divina" (17).

Una vez más Ibn 'Arabī acusa a Gazālī de hablar de cosas sin haberlas experimentado místicamente ("sin haberlas gus-

tado (*ḏawq*). Se trata de la opinión de Gazālī según la cual la diferencia entre el santo (*walī*) y el profeta (*nabī*) es el "descenso" (*nuzūl*) del ángel para éste y no para aquél. Según Ibn 'Arabī este descenso no es un privilegio exclusivo y el *walī* tiene el mismo derecho que el Profeta a este respecto. La diferencia reside exclusivamente en el contenido del mensaje transmitido (18). Al menos, podemos decir aquí que Ibn 'Arabī podía, al contrario que Gazālī, pretender haber "degustado" descenso. El error de Gazālī consiste en haber declarado cerrada cualquier forma de profecía cuando sólo la "profecía de legislación" (*nubuwwat al-tašrī'*) está cerrada definitivamente y perdura la "profecía de santidad" (*nubuwwat al-walāya*) que Ibn 'Arabī quiere dejar disponible a los sufíes en general y con relación a la cual se arroga el privilegio de cerrarla (*jatm al-walāya*, el sello de la santidad) (19).

En el mismo sentido Ibn 'Arabī reprocha a Gazālī su negación de una morada (maqām) que se sitúa entre la de la "veracidad" (al-ṣiddīqiyya) (20) y la de la profecía, a saber, la "morada de la proximidad" (*al-qurba*) (21). La idea de Gazālī a este respecto es muy explícita: cualquiera que sobrepasara "la morada de la veracidad" ocuparía necesariamente la de la profecía, la profecía de la legislación cuyo titular tiene la dignidad de Enviado (*rasūl*). Para Ibn 'Arabī, Gazālī no fue el único en haber negado la existencia de una morada intermedia, pues también una "élite entre los profetas (al-jāṣṣa mina-l-rusul)" lo hizo. Hace alusión a Moisés, que se equivocó en cuanto a las actuaciones misteriosas de al-Jiḍr ("Elías") y se indignó con él cuando, en realidad, este último se comportaba según el *maqām al-qurba* (22). Esto no significa en absoluto que Ibn 'Arabī no reconociera la preeminencia de los profetas cuyo papel primero es legislar. Pero no excluye que Dios elija a alguien entre los humanos que, sin ser profeta, sea el depositario de una ciencia propia. Este privilegio no indica de ninguna manera que sea mejor que el profeta. Tal hecho se halla reflejado en las Escrituras; al-Jiḍr dice al respecto: "Oh Moisés, poseo una ciencia que Dios me ha enseñado y que tú no posees, y tú, sin embargo, posees una que Dios te ha enseñado y que no poseo yo".

Por lo tanto habría que corregir la palabra de Gazālī y, en lugar de decir que no hay morada alguna entre la de la *ṣiddīqiyya* y la de la profecía, contentarse con decir que no hay ningún hombre interponiéndose entre Muḥammad, el Profeta, y Abū Bakr (llamado as-Ṣddīq) (23).

Gazālī se niega a aceptar que la ascensión de los itinerantes sobrepase la posición que ocupa Abū Bakr (24), mientras que Ibn 'Arabī quiere, mediante la afirmación de esta posición intermedia del *maqām al-qurba*, garantizar a los sufíes y a él mismo una posición particular. Al igual que con relación a la dignidad de *jatm al-walāya* pretende haber accedido a dicha morada (eso ocurrió en 559 a su paso por Marruecos) y compartirla con al-Jiḍr y Abū'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, el famoso autor de *Tabaqāt al-ṣūfiyya* (25).

Otro "error" de Gazālī fue plantear la esencia de Dios como objeto de reflexión (*al-tafkīr fi ḏāt Allāh*) con lo que Ibn 'Arabī no está de acuerdo. Gazālī no alcanzó la develación real de las verdades (*kašf*). Eso puede imputarse a la posición conferida por él a la razón discursiva y teórica (*fikr*) de la que hizo un criterio de ciencia, cuando habría tenido que sobrepasarla para recibir la enseñanza dispensada directamente por Dios (*ta'līm ilāhī*) por vía de la develación (*kašf*) para llegar así a la contemplación de Dios (*mušāhadat al-Ḥaqq*). Pero las actitudes que podemos adoptar frente a lo revelado son, según Ibn 'Arabī, las siguientes:

- podemos considerarlo totalmente incompatible con la razón y por lo tanto imposible de sostener;
- podemos dar una interpretación compatible con la razón si tenemos fe;
- podemos también, si tenemos fe, creer en ello y admitirlo tal cual;
- podemos, finalmente, y es el caso del *walī*, llegar a ello por contemplación directa.

Sólo en este último caso se llega a la contemplación de la Esencia divina, Esencia que la ley (*šarī'*) prohibe tomar como objeto de reflexión racional. Así no transgredimos esta prohibición, no nos privamos de esta contemplación y no nos limitamos a la imposibilidad establecida por la razón, porque entonces estamos en condiciones de "ver" por develación (*kašf*) esta Esencia "según una modalidad contraria a la que la razón establece de manera discursiva. A quien le ocurre la develación ve entonces la mano derecha de Dios, (e incluso) sus dos manos, el ojo (e incluso) los ojos que Él se ha atribuido, el pie, el rostro (*waŷh*) y los atributos de alegría, de cólera, de risa y de cambio de una forma a otra (*al-taḥawwul fi-l-ṣuwar*)" (26).

En cuanto a estas actitudes posibles, al Gazālī no se ha limitado a la de la fe simplemente, tampoco se alzó al nivel de los que han realizado la contemplación directa. Idolatró al dios producido por la reflexión sobre la Esencia divina. Por lo tanto quedó privado de ciencia ('ilm) porque transgredió la prohibición de Dios y de su Profeta en cuanto al uso de la razón y no se conformó con el nivel del Kalām cuya finalidad es ceñirse a la demostración de la existencia de Dios y de Su unicidad. Contrariamente, se aplicó a la búsqueda de lo que no necesitaba en absoluto (27). Ibn 'Arabī llega incluso a sugerirnos que la reflexión de Gazālī sobre la Esencia divina es falsa puesto que

este último afirma en otros pasajes que esa Esencia no puede ser objeto de razonamiento. Fueran cuales fueran las razones de Gazālī (*taqiyya*, callar sus convicciones íntimas y construir otras) no encuentra gracia a los ojos de Ibn 'Arabī quien, a propósito de esto, lo tacha de "falta de delicadeza frente a Dios" ('asā'a al-adab)" (28).

Pero la actitud de Ibn 'Arabī respecto de Gazālī no es sólo negativa, también aporta juicios elogiosos. Lo sitúa entre los "Cercanos a Dios" (*Ahl Allāh*) (29) y "la Gente de la Vía" (*Ahl al-ṭarīq*) (30), e incluso entre los "Maestros en la realización mística" (Arbāb al-muḥaqqiqīn) (31). A menudo lo invoca para apoyar sus propias ideas. Tal es el caso de la famosa doctrina gazaliana del "mejor de los mundos posibles" (*abda 'iyya*) (32), doctrina eminentemente filosófica de la cual se servirá Ibn 'Arabī para sentar el paralelismo de las tres instancias: Dios, el Hombre y el Mundo y su semejanza.

1.– El Hombre y Dios (33). La Tradición afirma que Dios creó al Hombre a Su imagen (34). Por esta razón el ser del Hombre no puede padecer falta ni defecto (*nāqiṣ*), puesto que no puede haber imagen más perfecta que la imagen divina (35). Así el ser del hombre adquiere valor de indicio o de argumento (*dalīl*) para el conocimiento de Dios. "Cualquiera que se conoce a sí mismo conoce a su Señor" (36). La doctrina de la *abda'iyya* de Gazālī encuentra aquí su aplicación perfecta.

2.– El Hombre y el Mundo (37). No existe ninguna cosa que forme parte del Mundo, relacionada con lo posible (*imkān*), que no esté también depositada en el Hombre, ni ninguna realidad que éste no contenga. Puesto que el Mundo ha sido creado por Dios según la perfección absoluta, el Hombre en tanto que microcosmos (*maŷmū' al-'ālam wa-mujtaṣar minhu*) sólo puede existir según

esta perfección absoluta (38). Así como el Hombre constituye a la perfección un indicio que muestra la existencia de Dios, así mismo el Mundo posee esta perfección y contiene todos los indicios para el conocimiento de Dios (39).

3.– El Mundo y Dios. Si por una parte el Hombre es a imagen de Dios y si, por otra parte, es un microcosmos, podemos llegar a la conclusión entonces de la semejanza entre el Mundo y Dios, que lo creó (40). El Mundo es este "Bien puro" (*jayr maḥḍ*), "obra de un Ser sabio que no tiene asociado, que hace lo que debe hacerse de la manera correcta y para el fin necesario" (41). El Mundo es también aquello en lo que Dios se hace manifiesto (*maẓhar*). Nada puede superarlo en perfección, pues apareció (*zahara*) a imagen de Aquél que lo hizo existir. Contiene toda jerarquía (*marātib*) (42), todos los tipos (*aŷnās*) (43) y todas las realidades posibles (*al-ḥaqā'iq al-mumkina*) (44). Sería imposible que otros mundos tuviesen una realidad no contenida en éste. Estos mundo sólo sabrían reproducirlo sin superarlo en su perfección de ser (45). La realidad del Mundo agota lo posible de la perfección (46).

Ibn 'Arabī nos da aquí un ejemplo de las proporciones que puede dar a una doctrina profesada por Gazālī.

Otra apreciación positiva de Gazālī es la que hace a propósito del problema de la profecía. ¿Es otorgada por elección divina (*ijtiṣās*) o adquirida por medio del esfuerzo (*ta'ammul* e *iktisāb*)? Ibn 'Arabī opta por la primera respuesta (47) y, en este sentido, disculpa a Gazālī de la actitud que le han imputado sus lectores, según los cuales éste postula la doctrina del *iktisāb* en su obra *Kīmiyā' al-sa'āda* (48). Aun en caso de que realmente la hubiera sostenido llega Ibn 'Arabī a encontrar una justificación situando la doctrina del *iktisāb* en su distinción habitual entre la "profecía de legislación" y la "profecía absoluta", pudiendo la primera ser concedida por elección divina y siendo la segunda válida para el *walī* por el *iktisād* (49). Si este último abre paso a la profecía ésta no contendrá ni Ley ni mensaje (50).

III. AL-GAZĀLĪ Y LA DOCTRINA DE WAḤDAT AL-WUŶŪD

No es fácil resumir la doctrina de la unidad o unicidad del ser (*waḥdat al-wuŷūd*) en Ibn 'Arabī. Contentémonos con recordar la tesis principal: la realidad del Ser no puede ser múltiple, de modo que el Ser de Dios sea distinto del de los seres: "En el Ser sólo están Dios, Sus atributos y Sus actos. Dios es el Ser mismo" (51). Todos los seres sólo son manifestaciones del Ser real por las cuales Él se torna manifiesto (52). Por lo tanto, si el Ser es uno y único, la multiplicidad que Le atribuimos proviene del modo de percepción de la mente humana (i'tibārāt) que concibe los seres según sus relaciones respecto a con Dios (*nisab* e *iḍāfāt*). Sin embargo, la explicación de la multiplicidad no sólo es psicológica, pues tiene su fundamento en las relaciones entre el ser posible y el ser real. Ibn 'Arabī reconoce la multiplicidad y la variedad de las esencias según las disposiciones (*isti'dādāt*) propias de los seres posibles. Pero una esencia no existe por sí misma sino debido a un *Fiat* (*kun*) divino. Cuando la esencia se torna existente, su condición modal no se ve afectada en tanto que posible. Simplemente habrá servido de soporte para la actualización y la manifestación de la creación como tal (53). Para explicar la intención de Ibn 'Arabī podemos exponerla poniendo de relieve la inversión que efectúa en la jerarquía tradicional ordenando la relación de la existencia con la esencia tal y como la encontramos en Avicena, el cual sistematiza una idea propia al Kalām. En Avicena la existencia es un accidente que sobreviene a la esencia que es un posible. Aunque las esencias se encuentren desligadas de toda implicación en cuanto a la existencia se refiere, siguen siendo en un modo de pensamiento filosófico y teórico el objeto que hay que aprehender y conocer. La inversión que ha hecho Ibn 'Arabī consiste en haberle conferido a la existencia una preeminencia sobre las esencias: la existencia siempre presente, para hacerse efectiva, es decir, manifiesta, se sirve de las esencias. Es la misma existencia que se manifiesta de manera plural. Esta inversión, aunque mantiene la idea de la anterioridad de un término respecto a otro, no hace intervenir un orden temporal. La existencia, siempre presente, también se ha manifestado siempre, y lo posible, al manifestar esta existencia (*maẓhar*), conserva siempre su esencia de ser posible. Al contrario que la perspectiva filosófica la cual se ciñe a las esencias, la del *'ārif* se referirá a lo que ellas manifiestan o a las esencias en tanto que manifestaciones del mismo Ser por encima de su diversidad.

¿Qué relación hay entre Gazālī y la doctrina de *waḥdat al-wuŷūd*? No contestaremos analizando directamente esta relación posible; empezaremos por indicar su concepción de la unificación mística de dos seres (*ittiḥād*) y luego la de la unificación de la acción (*fi'l*) para llegar finalmente a esta relación posible.

1. Al-Gazālī y la unión mística

Habría que partir del análisis del amor místico que llega a la aniquilación del ego del sufí (*fanā*) (54): fue siguiendo esta vía como algunos sufíes pretendieron haber llegado al ittiḥād (unión con Dios) (55).

Empecemos apuntando que Gazālī ape-

nas oculta su simpatía y admiración por al-Bisṭāmī y al-Ḥallāŷ a quienes cita a menudo, lo cual corriente entre los teóricos e historiadores del *Taṣawwuf*, tales como al-Qušayrī, al-Kālābāḏī, al-Sarrāŷ al-Ṭūsī, quienes difícilmente disimulan su preferencia por Ḥallāŷ, e incluso, si evitan a veces citarlo por su nombre, no se privan de hacer uso de sus palabras célebres a modo de cita. Gazālī no es una excepción e intenta tomar la defensa de Ḥallāŷ. Seguramente le habría gustado hacer justicia con los sufíes, más de lo que lo hizo. En *Faḍā'iḥ al-bāṭiniyya*, por ejemplo, dice que "varios sufíes que alcanzaron el grado de realización (muḥaqqiqī-l-ṣūfiyya) afirmaron la inherencia (*ḥulūl*)" y menciona la famosa locución de Ḥallāŷ "Yo soy el Verdadero-Real (Anā-l-Ḥaqq)" y la de Bisṭāmi "Gloria a mí que soy grande (subḥānī mā a 'ẓama ša'nī)" (57). No tacha de impiedad a este tipo de *taṣawwuf*. Conocemos, por otro lado, sobre todo en *al-Iḥyā'* y *Fayṣal al-tafriqa bayna-l-islām wa-l-zandaqa*, su desconfianza constante hacia la excomunión apresurada. Gazālī se conforma con invalidar racionalmente la doctrina del *ḥulūl*, puesto que, según dice, es imposible que los atributos de Dios se conviertan en atributos de otro (58). Decir que el hombre sometido a Dios (*'abd*) se convierte él mismo en el Señor (*rabb*) es pura contradicción puesto que, y se trata de un principio general, nunca una cosa se convierte en otra cosa que no sea ella misma (59). También es una idea constante en Ibn 'Arabī: ni las realidades (*ḥaqā'iq*), ni las naturalezas (*ṭabā'i'*), ni los individuos (a'yān) se convierten en otros que ellos mismos (*lā tanqalib*). Aquí tenemos una vez más una idea tomada de los *Falāsifa*. Gazālī no abandono nunca este principio fuese cual fuese su complacencia con relación a los Ṣūfiyya (60). Sólo en su sentido aparente de palabras semejantes dan la ilusión de significar el *ḥulūl* y el *ittīḥād* (61). Gazālī desplaza la interpretación hacia el dominio de la Poesía y dice que, en su sentido aparente (*ẓāhir*), estas palabras hacen pensar en el *ḥulūl* (inherencia) y en el *ittīḥād* (fusión o unión). Dado que tal cosa es inadmisible, convendría interpretar y comprender estas palabras en conformidad con un supuesto favorable (*mā yaḥsunu fī-l-ẓann*). Una vez más defiende a los sufíes al mostrar que su dogma es conforme a la ortodoxia. Ve en esas locuciones una manera "metafórica de expresarse, procedimiento que a menudo utilizan los sufíes y los poetas para mejorar el impacto de su discurso sobre las almas, por lo cual recurren a los símbolos, como el poeta que dice: soy Ese que amo y Ese que amo soy yo" (62). Este discurso proviene del hecho de que el corazón del sufí, al igual que un espejo, se torna tan pulido que es capaz de reflejar las Realidades sin que éstas se adhieran a él. Y aquí reside toda la diferencia entre decir que "una cosa (el corazón) se convierte en otra (la Realidad) (*ṣāra huwa huwa*)" –en lo cual consiste la falsa inherencia– y decir que "se ha tornado como otra cosa (*ṣāra ka'annahu huwa*)". Gazālī cita dos versos que Ibn 'Arabī retoma a menudo:

La copa es tan fina y el vino tan sutil
que se confunden y a confusión se prestan.

Se diría que es el vino sin la copa, se diría que es la copa sin el vino (63).

Es la etapa última que corona la ascensión en el conocimiento. El Verdadero Real se devela entonces y el sufí es totalmente absorbido: puede entonces intentar asimilar Sus Atributos (*yatajallaqu bi-awṣāf al-Ḥaqq*) aun sin poseerlos del todo (64). Según Gazālī, Bisṭāmī, "Dios lo tenga en Su misericordia", habría pronunciado su locución en estado de ebriedad. La vuelta a un estado normal y equilibrado exige el comedimiento de la lengua para evitar palabras portadoras de ilusiones (65). "El discurso de los enamorados pronunciado en estado de ebriedad debe ser callado y no divulgado" (66).

2. Al-Gazālī y la unidad del acto (o acción, *tawḥīd al-fi'l*)

El análisis que de la extinción (fanā') hace Gazālī no sólo nos transporta a los confines del *ittiḥād*, sin que esto ocurra realmente, sino que nos lleva también a lo que podríamos llamar la unificación del acto, la cual significa que no hay otro agente verdadero sino Dios (*lā fā'il illā Allāh*), según una palabra retomada por Ibn 'Arabī y que está en perfecto acuerdo con su doctrina de *waḥdat al-wuŷūd*. Para Gazālī es el primer grado en la verdadera atestación de la unidad (*tawḥīd*), puesto que el *tawḥīd* que, según hemos visto, se confunde con el *ittiḥād* sólo es pura ilusión. Lo expresa así: "Sólo existen Dios y Sus actos, cualquier otro que no sea El es Su acto" (67). Para esclarecer este propósito partiremos de los cuatro grados del *tawḥīd* tal y como se encuentran en el *Iḥyā'* (68). Observaremos entonces que el primer grado del *tawḥīd* (es decir, la unidad del acto que acabamos de evocar) ocupa allí el tercer lugar, que es el *tawḥīd* de los que se encuentran próximos a Dios (*al-muqarrabūn*). El sufí ve entonces, por develación y contemplación directa, que las cosas provienen del Uno. Sólo ve un Agente único que actúa solo en los dos Reinos: el del *mulk* y el del *malakūt*. Es la quintaesencia (*lubb*) del *tawḥīd* (69), y no es una ilusión como era el caso del *ittiḥād*. La Realidad se devela tal y como es: el único agente es Dios y el acto Le pertenece y sólo es atribuido a otro metafóricamente (70). Este nivel del *tawḥīd* se diferencia del segundo –requerido por el dogma y que "aprieta el corazón del creyente sin consuelo ni apertura" (71)– en que expande

el corazón del sufí. Esta superación del *tawḥīd* requerido por el dogma nos recuerda la experiencia vivida por Gazālī y descrita en su *Munqiḏ*. Así habría garantizado al menos este tercer grado de la ascensión en el tawḥīd (mi'rāŷ al-tawḥīd) (72).

3. Al-Gazālī y la unidad del ser

a) El *tawŷīd* en el 4.º grado

Si Gazālī se conformó anteriormente, tal y como dice, con sólo brindar una gota del océano del *tawḥīd* (*baḥr al-tawḥīd*), considera ahora ilícito exponer el grado superior, que es la morada de los "Verídicos" (73). Sin embargo, puede decirse que el itinerante (*sālik*) que llega hasta ella pierde allí la consciencia (*yafnā 'an...*) de su Yo y del conjunto de la creación. Entonces no ve del Ser sino al Uno y sólo ve del todo la unidad (74). Puesto que anteriormente, y a pesar de la elevación en la que nos encontrábamos, la percepción no se deshace de la alteridad (*gayriyya*) ni de la multiplicidad (*kaṯra*) (75). Esta contemplación unificadora del ser aparece como un relámpago y raramente dura. Gazālī relata a este respecto la discusión entre al-Jawwās y Ḥallāŷ y confirma una vez más su preferencia por éste a quien sitúa en el cuarto nivel del *tawḥīd* (76). Es el último nivel que los humanos pueden alcanzar y que nadie puede sobrepasar. Es la "quintaesencia de la quintaesencia" del *tawḥīd* (*lubbu lubbi al-tawḥīd*) (77). Puede decirse aquí que cuando se llega a ello se pasa de la unidad del acto a la del Ser. Esto consiste en sobrepasar la expresión "no hay en la existencia sino Dios y Sus actos" y llegar a la expresión "no hay en la existencia sino Dios Todopoderoso y Altísimo" (78). Podemos citar aquí el dicho del poeta Labīd: "Vano es todo lo que no sea Dios" (*alā kullu mā jalā Allāha bāṭil*), apreciado por el Profeta y a menudo retomado por Gazālī e Ibn 'Arabī (79). Gazālī hace al respecto el siguiente comentario: "Todo lo que no subsiste por sí mismo (*lā yaqūmu bi-nafsihi*) sino por otro (bi-gayrihi) es, en sí mismo, nadidad sin consistencia (*bāṭil*), y debe su realidad (*ḥaqīqatuhu*) a otro y no a sí mismo" (80). Está claro que Gazālī toma las categorías de la teología filosófica de Avicena, es decir, su famosa distinción entre el *wāŷib al-wuŷūd bi-nafsihi* (Aquel cuya existencia es necesaria por sí) y el *mumkin* o *wāŷib al-wuŷūd bi-gayrihi* (el posible o aquel cuya existencia es necesaria por otro). Por otra parte Gazālī retoma en su *al-Maqṣad al-asnà* esta distinción que, en realidad, es tripartita: lo que, por sí, es imposible (*mumtani' li-ḏātihi*), que no entra jamás en el ámbito de la existencia (*ḥayyiz al-wuŷūd*); lo que es necesario por sí y es la existencia real (*al-wuŷūd al-ḥaqq*), y lo que es posible por sí y necesario por otro, es decir, sólo que por otro y no por sí. Este posible tiene dos aspectos (*waŷh*): por uno de ellos se afirma su existencia, por el otro es pura nada. Del lado del Ser Real, existe; del lado que tiene de sí mismo es la nada y es perecedero (*bāṭil* y *hālik*) (81). Es en este sentido como hay que comprender el versículo "cualquier cosa es perecedera salvo Su faz" (82). El nombre de Allāh viene así a significar lo Existente que tiene, excluyendo a cualquier otro, la existencia real. "Cualquier otro que no sea Él es, sin Él, mortal (*fānin*), perecedero y nulo" (83). Esta interpretación de Gazālī concuerda perfectamente con la de Ibn 'Arabī (84). Puede decirse que la afirmación de la unificación del Ser (*tawḥīd al-wuŷūd*) es el resultado de la contemplación del sufí que alcanza, en su ascensión, la etapa última que pueden alcanzar los seres humanos (85) y que, a lo largo de esta ascensión, pierde la conciencia de su ego o se aniquila respecto a él (al-fanā' 'an nafsihi) y cree realizar entonces el *ittiḥād* (que no es más que una expresión metafórica), realizando luego la unificación del acto (*tawḥīd al-fi'l*) para alcanzar finalmente la unificación ontológica (*tawḥīd al-wuŷūd*) (86). Esta unificación no sólo traduce los estados psicológicos y los contenidos perceptivos del sufí durante su ascensión, sino que corresponde también a la insistencia sobre el carácter creado (*majlūqiyya*) de los seres en su dependencia del Ser Real, proveedor de ser (*qayyūmiyya*). Cuanta más conciencia se tenga de la fragilidad ontológica de los seres, mejor se percibirá la plenitud del Uno (87). Esta proporción inversa sólo se puede aprehenderse en la ascensión mística.

b) El simbolismo de la luz

La teoría de la unificación del ser encuentra en *Miškāt al-anwār* una formulación diferente de la del *Iḥyā'*. Se trata del simbolismo de la luz que Gazālī desarrolla al emprender la exégesis de la azora "al-Nūr" (88) y del *ḥadīt* relativo a los velos (*al-ḥuŷub*). Establece entonces una clasificación y una jerarquización de las luces, todas las cuales se originan en una luz de luces, "luz por sí y en sí de donde proceden las otras que se iluminan cada una según su grado" (89). Al igual que Dios, según se ha visto, merece más que cualquier otro ser el nombre de ser real, así mismo merece más que ningún otro ser el de luz. "Diría incluso, sin reparo alguno (lā ubālī), que el nombre "luz" es, para cualquier otra que no sea la Luz primera, pura metáfora" (90). Y así como el posible tiene dos caras (*waŷh*), una vuelta hacia sí mismo, y en virtud de la cual es inexistente, y otra vuelta hacia su Creador, y en virtud de la cual es existen-

te, así mismo las luces que llenan los Cielos y la Tierra sólo merecen el nombre de luz por la cara vuelta hacia la Luz de las luces (91).

La esencia de la luz física es tornar los seres visibles, pero la Luz divina, que sólo puede ser percibida por el sentido interior (*baṣīra*), torna manifiesta toda cosa, es lo manifiesto por sí mismo (*ẓāhir bi-nafsihi*) que hace manifiesto al otro (*muẓhir li-gayrihi*) (92). Y es gracias a ella que todas las cosas subsisten en el Ser, pues ella "subsiste y las acompaña continuamente y si se ausentara (aunque sólo fuese por un momento) los Cielos y la Tierra se desplomarían" (93). Así como los seres no tienen subsistencia sin el Ser Real, así mismo sólo se hacen manifiestos a la existencia gracias a la Luz (94).

Sólo queda por establecer, en Gazālī, una equivalencia perfecta entre las realidades y las respectivas jerarquías del Ser y de la Luz (95): "El Ser es Luz, puesto que en tanto que una cosa no es manifiesta en sí misma no lo es para otras. Y el Ser se reparte en dos: lo que de por sí posee el Ser y lo que tiene el ser de otro. Para el que lo tiene de otro, su ser es metafórico (o prestado, *musta'ār*) y no subsiste por sí. Considerado en sí mismo y por su propia esencia es pura nada (*'adam maḥḍ*). Sólo existe en su relación con otro. No es un ser verdadero... El Ser real es Dios Altísimo, así como la Luz real es Dios Altísimo" (96). Así es la Realidad de todas las realidades que sólo alcanzan los *'ārifūn* (los que han realizado el conocimiento sufí) al término de su ascensión. Se elevan entonces, desde el abismo de la metáfora, hasta la cumbre de la verdad (97). Esta ascensión que atraviesa las diferentes capas de la Luz conduce en *Miškāt al-anwār* al mismo resultado destacado en el *Iḥyā'* y *al-Maqṣad al-asnà*, a saber, que en el Ser sólo está Dios y que, preeterna y posteternamente (*azalan wa-abadan*), toda cosa excepto Su faz es perecedera. Lo que existe es, por lo tanto, la Faz de Dios, y la Faz de Dios no es otra cosa que Dios (98).

CONCLUSIÓN

Se emitieron dudas respecto a la atribución de *Miškāt al-anwār* a Gazālī, sobre todo respecto al último capítulo, muy impregnado de Neoplatonismo, en el cual se comenta el famoso *ḥadīt* de los velos (*ḥuŷub*) (99). Pensamos que, en realidad, se encontraron en Gazālī la interpretación de un simbolismo que se halla en el *Corán* (24: 35), según el cual "Dios es la Luz de los Cielos y de la Tierra", y las ideas filosóficas, relativas al mismo tema, difundidas por los Neoplatónicos. Avicena desempeñó ciertamente un papel decisivo en la acomodación de estas dos dimensiones esenciales (100).

La atribución de *Miškāt al-anwār* a Gazālī en su totalidad no nos parece dudosa. Lo que en él encontramos es parecido, tanto por su estructura como por su contenido, a lo que encontramos en *al-Iḥyā'*: en uno y en otro, la ascensión del sufí culmina en el mismo estado, la aniquilación del Ego y del Mundo y la afirmación, al final, de la única realidad del Uno-Real, sin que importe mucho que los grados ascensionales sean formulados como grados del Ser o como grados de la Luz.

Aunque sea difícil encontrar en Gazālī una doctrina de la unidad del Ser (101), podemos, no obstante, mostrar que ha partido de la idea islámica del *tawḥīd* para llegar a una interpretación de carácter neoplatónico, evitando al mismo tiempo las doctrinas del *ittiḥād* y del *ḥulūl* adoptada por algunos sufíes (102). La interpretación que da del *tawḥīd*, la de la unidad del acto, piedra angular de la ontología aš'arí, es pues la de la unidad del Ser, cuya elaboración continuará Ibn 'Arabī hasta su doctrina de *waḥdat al-wuŷūd*. Esta doctrina tiene mucho que ver con el *tawḥīd* como preocupación religiosa, es decir, como preocupación por evitar el asociacionismo que una conciencia aguda sospecha en el hecho mismo de afirmar una existencia independiente o incluso diferente de los seres.

A veces se han buscado orígenes no islámicos a la doctrina de *waḥdat al-wuŷūd*, lo cual no está totalmente excluido aunque, tanto en su nacimiento como en su desarrollo, esta doctrina ha sido alimentada por una tradición propiamente islámica en un esfuerzo de inteligencia del artículo de fe del *tawḥīd*, esfuerzo al cual ha contribuido la ontología del Kalām, reestructurada filosóficamente por Avicena y de la que Gazālī ha producido una síntesis filosófica, teológica y mística. Ciertamente, tenemos que ser particularmente conscientes de que un sistema de pensamiento sólo encuentra su inteligibilidad por una necesidad interna de modo que, por lo tanto, sólo puede comprenderse a partir de los problemas fundamentales que su autor quiere resolver. Pero no debemos sin embargo, en este caso, negar la preciosa ayuda de Gazālī para entender la doctrina de *waḥdat al-wuŷūd* en su génesis y en su formulación por Ibn 'Arabī. En cualquier caso, Gazālī ha destacado al menos esta orientación estableciendo así conexiones entre la *waḥdat al-šuhūd* (unicidad de contemplación) y la *waḥdat al-wuŷūd* (unicidad del ser). Ciertamente se trata de un hecho altamente significativo para nuestro propósito el que Gazālī no haya dejado de repetir que el *tawḥīd* forma parte de las ciencias de la develación (*mukāšafa*) y que es el océano sin orillas (103). ¿Era posible medir las consecuencias últimas de un sentimiento tan agudo del *tawḥīd*? El primer nivel del *tawḥīd*, dice Gazālī, no tiene utilidad alguna, y en cuanto a su nivel último, no está permitido divulgarlo (104).

OBRAS Y ARTÍCULOS CITADOS

(1) Cf. en particular, Miguel ASIN PALACIOS, "La mystique d'al-Gazzālī", en *MÉLANGES DE LA FACULTÉ ORIENTALE*, t. VII, Beirut, 1914, pp. 100-102; Margaret SMITH, *Al-Ghazālī, the Mystic*, Londres, 1944, pp. 198-217.

(2) M. SMITH observa que Ibn 'Arabī es el caso más notorio de entre aquellos que han recibido el influjo de Gazālī: lo estudiaba, sentía una gran admiración por él y le contaba entre los maestros de la vía (*op. cit.*, p. 209).

(3) Traducido en francés por Muhammad VALSAN bajo el título *La niche des lumières*, París, 1983.

(4) Mencionado por Ibn 'Arabī en *Futūḥāt makkiyya*, I, ed. El Cairo, 1329. H. p. 206, y editado en Ibn 'Arabī, *Les Soufis d'Andalousie (Rūḥ al-quds et al-Durrat al-fākhira)*, intr. y trad. de R.W. AUSTIN, versión francesa de Gérard LECONTE, París, 1979.

(5) Se trata del capítulo 167 de Futūḥāt makkiyya, II, pp. 270-84, traducido por Stéphane RUSPOLI con el título *L'Alchimie du Bonheur parfait*, París, 1981.

(6) Mencionado por Ibn 'Arabī en *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya*, en *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, ed. de H.S. NYBERG, Leiden, 1919, p. 145.

(7) *Futūḥāt*, IV, 12.

(8) *Miškāt al-anwār*, ed. Abū-l-'Atā' 'Afīfī, El Cairo, 1964, trad. francesa de Roger DELADRIERE, Le Tabernade de Lumières, París, 1981, p. 73.

(9) Ibn 'Arabī menciona la refutación que hace Gazālī de los Bāṭiniyya en su Kitāb al-Mustazhirī (es decir, *Fada'ih al-bāṭiniyya* ed. Ignaz GOLDZIHER en *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*, 2.ª ed., Leiden, 1956) y dice que "La Felicidad, toda la felicidad, pertenece a la secta que concilia lo externo, *ẓāhir*, y lo interno, *bāṭin*", (Futūḥāt, I, pp. 334 y 282).

(10) Al-Gazālī, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, Dār al-ša'b, El Cairo, S.A., p. 2.495; *al-Imlā'fī iškālāt al-Iḥyā'*, en *Iḥyā'*... *(cit. supra.)*, pp. 3.079-3.080.

(11) Tal es el parecer de M. ASIN PALACIOS quien, apoyándose en *al-Munqiḏ min al-ḍalāl* (ed. 'Abd al-Halīm Mahmūd, El Cairo, S.A.) de Gazālī y en las *Futūḥāt* de Ibn 'Arabī, sugiere que la inspiración de Gazālī era insuficiente a causa de sus estudios filosóficos *(op. cit.* p. 99). V. *Munqiḏ*, pp. 139-44. Sin embargo, A.J. WENSINCK *(La pensée de Ghazzali*, París, 1940,p. 128) considera que tal opinión sólo es verdad a medias.

(12) *Futūḥāt*, II, p. 645, donde el autor refiere lo que Gazālī decía de sí mismo: "Cuando quise adherirme a su (los sufíes) cuerpo, ocuparme de su objeto y beber en el mismo mar del cual habían bebido, decidí retirarme, abandoné mi especulación y mi raciocinio y me entregué a la práctica del *ḏikr* (la invocación de Dios). Entonces, una ciencia que no poseía afloró en mí. Con regocijo me dije: ahora he adquirido lo que ellos habían adquirido. Pero al examinar esta ciencia, descubrí en ella cierta reminiscencia de la ciencia que yo tenía del *fiqh* (jurisprudencia). Entonces me di cuenta de que aún no había depurado este saber místico. Volví al retiro interno empleando sus prácticas. Hallé entonces lo mismo que la vez primera pero de modo más claro y luminoso. Me alegré de aquello pero, al examinarlo, encontré aún la huella del *fiqh* que no conseguía depurar. Reemprendí sucesivas veces la misma experiencia, pero sin resultado.

En esta medida me distinguía pues de las gentes de la especulación que proceden por raciocinio, sin llegar a igualar, no obstante, a los sufíes. Comprendí así que escribir después de haber borrado es una cosa y escribir sobre algo virgen otra distinta".

(13) Id.

(14) Id.

(15) Estas balanzas no pueden servir, en tanto que silogismos, para el conocimiento de Dios. Id.

(16) Id.

(17) Id.

(18) *Futūḥāt*, III, p. 316. Nótese que Gazālī admite que el *walī* escucha el discurso que Dios dirige a otro, aunque éste sea jerárquicamente superior –como es el caso de los enviados de Dios–, considerando que la inspiración *(ilhām)* divina es siempre continua, sin ruptura (Imlā', pp. 3.068-70).

(19) V., en Futūḥāt, II, pp. 39-139, las respuestas de Ibn 'Arabī a las cuestiones de Tirmiḏī relativas al Sello de la Santidad, y v. también pp. 246-9, 252, 256, etc.

(20) Ibn 'Arabī dice de esta morada: "Su puerta nos está vedada; no hay pues medio alguno de sobrepasarles (a los "Verídicos"). Podemos, no obstante, compartir su rango, y ese es nuestro límite, el cual no sabríamos rebasar. No hacemos aquí alusión a Abū Bakr ni a 'Umar, pues Abū Bakr tenía diversos estados, entre ellos, la condición de siddīq, "verídico".

Otros siddīqūn han compartido con él esta morada. Por esta razón Dios, el Altísimo, dice: "Aquellos son los Verídicos (C. 57:9)". Al-Siddīq obtuvo este grado superior gracias a un secreto depositado en su pecho, secreto que Dios le había otorgado y del cual dio testimonio el Profeta. A nuestro parecer existe pues, entre la Veracidad y el Mensaje, la morada a la cual nos hemos referido. Nuestra doctrina es la siguiente: No hay hombre alguno que se interponga entre Abū Bakr y el Profeta y no negamos (la morada de) la "veracidad", pues el santo que ocupa el más alto rango es ciertamente Abū Bakr". Cf. *Kitāb al-qurba*, en *Rasā'il*, t. I, Hyderabad, 1948, p. 6.

(21) Ibn 'Arabī consagra a esta morada su tratado *kitāb al-qurba (cit. supra)* y el cap. 261 de Futūḥāt, II, pp. 260-262. Sobre la negociación de este *maqām* intermediario entre la *siddīqiyya* y la profecía por Gazālī, v. *Futūḥāt*, II, p. 262; *Kitāb al-qurba*, p. 6; *Kitāb al-kutub*, en *Rasā'il*, t. II, n.º 21, pp. 44-45; *Kitāb al-Taẏalliyāt*, en *Rasā'il*, t. II, n.º 23, p. 37. Gazālī niega en efecto la existencia de esta morada de la proximidad *(qurba)* y no reconoce la posibilidad de que el viajero itinerante rebase a los *siddīqūn* (Cf. *Imlā'*, pp. 3.029, 3.072 y 3.084). No obstante, no considera imposible que el *walī* pueda alcanzar la morada del *ṣiddīq (Ibid.*, p. 3.073).

(22) *Futūḥāt*, II, p. 260; cf. también Gazālī, *Imlā'*, p. 3071.

(23) *Futūḥāt*, II, p. 262. En esto, Gazālī no ha podido desprenderse de los velos (*maḥẏūb*) *V. Kitāb al-kutub*, pp. 44-45.

(24) La última etapa que el itinerante puede alcanzar es el cuarto nivel del *tawḥīd*, el cual es la posición de los *siddīqūn* (Cf. *Imlā'*, pp. 3.041-42). Sólo el Enviado puede sobrepasar este nivel, pues "la última morada de los santos es la primera morada de los profetas" *(Ibid.*, p. 3.069).

(25) *Futūḥāt*, II, p. 261; *k. al-kutub*, p. 44; *K. al-Taẏalliyā*, p. 37.

(26) *Futūḥāt*, II, p. 389.

(27) Citemos este pasaje, bastante severo con relación a Gazālī: "Aquel que, en lo concerniente al contenido de la Revelación, toma como juez su razón discursiva y especulativa sometiendo su razón a la autoridad de su especulación e imagina que, en su especulación, recibe sus luces de Dios, sepa que las luces que provienen de su argumentación chocan con las enseñanzas de las Gentes de la contemplación y la develación. En cuanto respecta a la enseñanza transmitida por un Enviado o un Profeta y contenida en un Libro o una Tradición, si el que posee estas luces especulativas es creyente con fe sincera, interpretará tal enseñanza de modo que no se vea obligado a renunciar a la especulación por medio de su luz discursiva, ya que es su confianza en ésta lo que permite que se construya un dios al que adora según los requisitos de su especulación. No adora, pues, sino a su propia razón" *(Id.)*.

(28) *Ibid.*, p. 289. V., así mismo, otras divergencias entre Ibn 'Arabī y Gazālī en la definición del novicio (*murīd*, Futūḥāt, II, p. 134; *Imlā'*, p. 3.034), el conocimiento de Dios por medio del examen racional del mundo (Ibn 'Arabī, *Fusūs al-hikam*, ed. Abū-l-'Alā 'Afīfī, 2.ª ed., Beirut, 1980, cap. I, p. 81), la relación entre visión y ciencia (*K. al-Tarāẏim*, pp. 57-58), la naturaleza de los *ẏinn* y los demonios (*Futūḥāt*, II, p. 622), etc.

(29) *Futūḥāt*, II, p. 496.

(30) *K. al-Qurba*, p. 6; *Futūḥāt*, I, p. 643.

(31) *K. al-kutub*, p. 44.

(32) P. ej., *Iḥyā'*, p. 2.509, donde dice Gazālī: "Es absolutamente imposible que exista otro mundo mejor, más perfecto o más acabado que el existente. Si tal mundo fuera posible y Dios se hubiese abstenido de crearlo teniendo el poder de hacerlo, sin hacer el favor de crearlo, esto hubiera sido una reserva contraria a Su generosidad y una injusticia contraria a Su justicia. Por otra parte, si Él no tuviese el poder de hacerlo, ello constituiría una impotencia contraria a la divina omnipotencia (Cf., además, *ibid.*, p. 2.504, y al-Imlā', pp. 3.029 y 3.073). Por supuesto, tal doctrina ha sido establecida, para Ibn 'Arabī, no por develación, sino por medio de la argumentación y la demostración (Cf. *al-Tadbīrat al-ilāhiyya*, pp. 106-7). Con relación a otras doctrinas de Gazālī retomadas por Ibn 'Arabī, cf. M. ASIN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, p. 263, n. 1; trad. francesa de B. DUBANT, L'Islam christianisé, París, 1982, p. 201, n. 7; M. SMITH, *op. cit.*, pp. 209-213.

(33) Respecto a la creación del Hombre a imagen de Dios, la distinción entre una imagen aparente que conduce al *tašbīh* (antropomorfismo) y otra oculta que conduce al *tanzīh (vía remotionis)* y la interpretación que de ello hace Gazālī, cf. *Imlā'*, pp. 3.066-7, 3.079-80.

(34) *Futūḥāt*, II, p. 345

(35) *Ibid.* I. pp. 259-60.

(36) *Inša' al-dawā'ir*, en *Kleinere Schriften des Ibn al'Arabī*, ed. H.S. NYBERG, Leiden, 1919, p. 18.

(37) Cf., así mismo, *Imlā'*, pp. 3.065-6 y 3.080.

(38) *Al-Tadbīrat al-ilāhiyya*, p. 106, y *Futūḥāt*, II, p. 395; cf. Gazālī, *Kīmiyā' al-sa'āda*, en *Maŷmū'at rasā'il al-imām al-Gazālī*, Vol. V, ed. Ahmad Šams al-Dīn, Beirut, 1988, pp. 140-141.

(39) *Futūḥāt*, I, p. 463; Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Masā 'il*, en *Rasā'il*, t. II, n.º 22, pp. 27-28.

(40) *Futūḥāt*, II, p. 395.

(41) *Kitāb al-Tarāŷim*, en *Rasā'il*, t. II, n.º 18, p. 4; *Inšā'*, p. 38.

(42) *Futūḥāt*, III, pp. 10-11.

(43) *K. al-Masā'il*, pp.27-28.

(44) *Futūḥāt*, I, p. 441.

(45) *Ibid.*, III, pp. 10-11; *Inšā'*, pp. 26-27.

(46) Ibn 'Arabī toma de Gazālī (cf. *Kīmiyā' al-sa 'āda*, pp. 141-142) la noción de anatomía divina (o espiritual, *tašriḥ ilāhī*) distinta de la anatomía médica y cuyo objeto es analizar la imagen (o forma) del Hombre creado en conformidad con la del Mundo y la de Dios. Esta anatomía se analiza en dos niveles: en el primero se trata de descomponer esta imagen humana según las realidades físicas (*akwān*) que contiene y, en el segundo, de descomponerla según los nombres y atributos divinos que contiene (Cf. *Futūḥā t*, II, p. 649). Esta idea de Gazālī se funda en la relación analógica (munāsaba) que establece entre Dios y el Hombre, relación cuya existencia niegan otros autores como Ibn al-'Arīf al-Sinhāŷī, quien dice: "Entre Él (Dios) y los devotos no hay otra relación que la de la divina providencia (*'inaya*), ni otra causa que sus divinos decretos (*hukm*), ni otro momento presente (*waqt*) que la eternidad (*azal*).

El resto es ceguera y equívoca ambigüedad (*'aman wa-talbīs)". Mahāsin al-maŷālis*, ed. y trad. de M. ASIN PALACIOS, París, 1933, pp. 75-6, trad. p. 29. Cf. *Futūḥāt*, II, p. 290. Ibn 'Arabī resume, dando a la idea de Gazālī una perspectiva más general, las tres dimensiones de esta semejanza en el concepto de Ser que engloba todas las cosas y no puede sino ser perfecto: "Dentro de lo posible no hay nada más maravilloso que el Ser, pues lo posible no puede obtener de la divina Realidad sino el Ser" (*Futūḥāt*, I, p. 552).

(47) *Futūḥāt*, III, p. 166; *K. al-Tarāŷim*, p. 4.

(48) Cf. Gazālī, *Kīmiyā' al-sa'āda*, pp. 136-138.

(49) *Futūḥāt*, II, p. 3. V. la invalidación, por parte de Gazālī, de la doctrina de la obtención de la profecía por vía de *iktisāb* en su *Imlā'*, pp. 3.068-9.

(50) "La profecía es una morada de cercanía a Dios los humanos pueden obtener. Está reservada a los "más grandes" (*akābir*) entre ellos y es otorgada al Profeta legislador y a aquel que le toma por modelo y sigue su tradición... Si se considera esta morada con relación a quien sigue al Profeta –y es siguiéndole como alcanza esta morada–, dícese entonces que es adquirida (*muktasab*) y el esfuerzo en la imitación del Profeta se llama adquisición (*iktisāb*), sin que él reciba de Dios una Ley particular, ni Ley que transmitir a otros... Por esta razón hemos rehusado denominar esta morada con el nombre de profecía, aunque esto sea real, de modo que no se confunda imaginando que significa profecía de legislación. Esto sería un error semejante al cometido con relación al Imām Abū Hāmid por aquellos que creyeron que sostenía, en su *Kīmiyā' al-sa'āda* y otros escritos, la doctrina de la adquisición de la profecía. Dios guarde a Gazālī de decir otra cosa que la que hemos referido". (*Futūḥāt*, II, p. 3). Por lo demás, contentémonos con indicar otras ideas en las cuales Ibn 'Arabī está de acuerdo con Gazālī y toma su defensa:

– que Gazālī, en sus argumentos de *mutakallim* para establecer la unicidad de Dios, no se ha apartado de las enseñanzas del Corán (*Futūḥāt*, II, pp. 288-9);

– de la utilidad limitada de la *'ilm al-kalām* (teología especulativa), (*Ibid.*, I, pp. 35-6);

– el desacuerdo con la doctrina *aš'arī* de la realidad positiva de los atributos divinos que no son en realidad sino negaciones (*Risāla ilà-l-Rāzī*, en *Rasā 'il*, t. I, n.º 15, p. 2; *Futūḥāt*, I, p. 160);

– la superioridad de la develación (*mukāšafa*) que aprehende las entidades inteligibles respecto a la contemplación que percibe las entidades individuales (*dawāt*), (*Futūḥāt*, II, p. 496; *Imlā'*, p. 3.033);

– la ciencia cierta no es producto de la razón discursiva, sino una luz proyectada por Dios en el corazón del sabio (*Futūḥāt*, I, p. 218);

– que el hombre está constreñido (*maŷbūr*) en su misma elección (*ijtiyār*), (*Ihyā', p. 2.501*); etc.

(51) *Futūḥāt*, I, pp. 478 y 475, etc.

(52) *Ibid.*, II, p. 151.

(53) *Ibid.*, I, p. 406.

(54) *Ihyā'*, pp. 2.592 y 2.598.

(55) *Al-Maqsad al-asnà fī šarḥ ma'ānī asmā' Allah al-husnà*, ed. Fadlou A. Shehadi, Beirut, 1971, p. 139.

(56) *Ibid.*, pp. 165-7.

(57) *Fadā'ih al-bāṭiniyya*, pp. 30-31. Un Šayj, lleno de piedad y celo por la religión ha podido decir que los más bellos nombres de Dios pueden calificar al sufí (*Id.*).

(58) *Al-Maqsad al-asnà*, p. 162.

(59) *Ibid.*, p. 165.

(60) *Fadā'ih al-bāṭiniyya*, pp. 30-31; *al-Munqid*, p. 146; *Mi'rāŷ al-sālikīn*, en *Rasā'il al-Gazālī*, El Cairo, 1924, p. 71; *Ihyā'*, p. 2.592; *Miškāt*, p. 57.

(61) *Mi'rāŷ al-sālikīn*, p. 71. Sólo los cristianos han sostenido esta falsa doctrina (*Maqsad*, pp.166-7). Según Gazālī, como se ha visto, hay ciertamente una relación analógica (*munāsaba*) entre Dios y el Hombre que él apoya en la idea de que Dios creó al Hombre a Su imagen. No obstante, tal relación no equivale en modo alguno a las nociones de *ittihād* o *hulūl*, que constituyen actitudes exageradas y extremas (*Ihyā'*, pp. 2.591-2).

(62) *Maqsad*, pp. 165-7; *Miškāt*, p. 57.

(63) *Maqsad*, pp. 166-7, 170; *Mi'rāŷ al-sālikīn*, p. 71; *Miškāt*, p. 57.

(64) *Maqsad*, pp. 162 y 169.

(65) *Ibid.*, p. 168.

(66) *Miškāt*, p. 57. V. igualmente la interpretación de Gazālī sobre ciertos *hadīṯ qudsī* relativos a esta cuestión: "...Yo soy el oído con que escucha" y "Yo estaba enfermo y no me visitaste...", etc.

Gazālī recoge aquí estos *hadīt-es* tan frecuentemente citados por los sufíes que apoyaban la doctrina del *ittihād (Miškāt*, pp. 61-2). Nótese que su actitud frente a las doctrinas del *ittihād* y el *hulūl* es comparable a la de quienes postulan la doctrina de la *wahdat al-wuŷūd:* éstos la invalidan o bien dan una interpretación conforme a su doctrina. Ibn 'Arabī dice por ejemplo: "Al-Hallāŷ afirma la "naturaleza divina" (*lāhūt)* y la "naturaleza humana" (*nāsūt).* Lejos está de aquel que afirma la unicidad de la Esencia (*al-'ayn wāhida)* y que niega la existencia de atributo alguno añadido a esta Esencia" (*Fut.*, IV, p. 332).

(67) *Ŷawāhir al-Qur'ān*, El Cairo, 1933, p. 11; *Maqsad*, p. 58.

(68) Estos grados del *tawhīd* son los siguientes: el *tawhīd* (1) en tanto que simple palabra pronunciada por la lengua, (2) en tanto que adhesión con el corazón, dogma del común de las gentes, (3) en tanto que fruto de la contemplación y la develación, propio de las "Gentes de la proximidad", y (4) en tanto que aniquilación en el *tawhīd*, morada de los "Verídicos" (*Ihyā'*, pp. 2.486-7; *Imlā'*, p. 3.402).

(69) *Ihyā'*, pp. 2.486-7 y 2.490; *Maqsad*, p. 161.

(70) *Ihyā'*, pp. 2.488, 2.490, 2.505 y 2.508.

(71) *Ibid.*, p. 2.487.

(72) En este grado aflora, según la fórmula de Gazālī, la luz de la (divina) Realidad (*Ibid.*, pp. 2.488 y 2.491).

(73) *Ibid.*, pp. 2.488-9; *Maqsad*, p. 59.

(74) ¿Cómo es que los "Verídicos" no perciben sino el ser de Dios cuando el Ser se dice tanto de lo creado como de lo eterno, tanto de la criatura como de Dios? ¿Cómo es posible percibir lo múltiple en tanto que es uno? La respuesta de Gazālī es la siguiente: "El "Verídico", cuando percibe el ser creado no lo percibe en sí mismo, sino en tanto que Dios lo ha hecho existir por Su poder, lo ha distinguido por Su voluntad en conformidad con Su ciencia eterna y lo ha hecho perdurar por Su fuerza en el Ser" (*Imlā'*, 3.063-4).

(75) *Ihyā'*, p. 2.488.

(76) "Esto precisamente quiso significar al-Husayn b. Mansūr al-Hallāŷ cuando dijo a al-Jawwās: has pasado tu vida cultivando tu yo interior (bātin), ¿dónde estás respecto a la aniquilación en el *tawhīd*? Al-Jawwās estaba entonces inmerso en la validación de la tercera morada del tawhīd y al-Hallāŷ exigía de él la cuarta morada" (*Ibid.*, pp. 2.489 y 2.806).

(77) *Ibid.*, pp. 2.486-9.

(78) *Maqsad*, pp. 58-9.

(79) *Fut.*, I, p. 406. Así mismo el versó, citado en menudo, de Abū-l-'Atāhiya: "En todas las cosas hay una "prueba" (*āya)* que muestra que Él es uno". (*Imlā'*, p. 3.041; *Fut.*, I, p. 460).

(80) *Ihyā'*, p. 2.508; *Maqsad*, p. 65.

(81) Maqsad, p. 137.

(82) Corán 28: 88.

(83) *Maqsad*, pp. 64-5 y 137. De ello se deriva que este versículo no puede ser comprendido según el orden temporal (en el sentido de que todo perecerá en el tiempo). Al contrario, toda cosa es así perecedera preeterna y post-eternamente, porque todo lo que es otro que Él no merece el Ser, ni preeterna ni post-eternamente, por sí mismo, aunque sí lo merece de Su lada. Es por tanto falaz, por sí mismo, el ser real por otro. Sabrás entonces que la Realidad absoluta es el

Ser real en sí mismo, del cual toma su realidad todo lo real" (*Maqṣad*, p. 137). Ibn 'Arabī no puede sino estar en perfecto acuerdo con tal idea, pues ésta es esencial respecto a su doctrina de *waḥdat al-wuŷūd*, y de ello deriva otra idea, la de la eternidad del mundo. A este fin, interpreta este versículo devolviendo al término *waŷh* (faz) su significación primera que significa lo que es una cosa, su ser mismo y su realidad (*'ayn, ḏāt, ḥaqīqa*). El versículo viene pues a significar que toda cosa es falaz salvo su faz (la faz de esta misma cosa) que es Dios, es decir, que Dios es la realidad de esta cosa. (*Fut.*, I, pp. 405-6).

(84) V. nota precedente. Parece que Gazālī llega más lejos en esta orientación hacia la unificación del Ser en su *Miškāt al-anwār* que en su obra *al-Maqṣad al-asnà*. Rehusa interpretar la fórmula *Allāhu akbar* (Alá es más grande) en el sentido de una comparación entre Dios y otros, con la superioridad (*mufāḍala*) absoluta de Dios. "Pues no hay, en el Ser, otro ser con Dios respecto al cual Él sea superior; antes bien: todo ser otro que Él no posee siquiera el grado de ser-con (*ma'iyya*) o mejor, el grado de ser-dependiente; más aún: no hay ser alguno sino por la faz que se vuelve hacia Él. Lo que *es* no es pues sino Su faz y es imposible decir que Él es más grande que Su faz" (es decir, más grande que Él mismo), (*Miškāt*, p. 56). Gazālī retoma aquí un viejo debate del *Kalām* relativo a los nombres y atributos divinos: se trata aquí de la manera en que ha de comprenderse el *waŷh* que Dios se atribuye a Sí mismo. Para los mutazilíes no puede tratarse aquí del sentido propio que los antropomorfistas adoptan: para Abū-l-Hudayl al-Allāf, p. ej., hay identidad entre Dios y su *waŷh;* según Ibrāhīm al-Naẓẓām se trata de una metáfora que remite a la simple afirmación de Dios pues, dice, para los árabes la cosa (*šay'*) y su *waŷh* son intercambiables; en cuanto a 'Abbād, niega que Dios pueda tener un *waŷh*. (Cf. al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. Hellmut Ritter, 3.ª ed. Wiesbaden, 1980, pp. 189 y 218).

(85) "Una vez que los 'ārifūn –dice Gazālī– han accedido al cielo de la Verdad (*samā' al-ḥaqīqa*), se manifiestan unánimes al decir que no perciben del Ser sino al Uno-Real". (*Miškāt*, p. 57).

(86) *Ibid.*, p. 57. "Estas realidades esconden aún secretos cuya exposición sería demasiado larga (o bien, según ciertas ediciones: que es ilícito exponer)". (*Ibid.*, p. 58).

(87) "Dios es la fuente del Ser que mana sobre todo ser" (*Maqṣad*, pp. 58 y 119).

(88) C. 24:35. V., así mismo, la exégesis que hace Ibn 'Arabī del mismo versículo en *Fut.*, I, pp. 393-4 y II, pp. 154 y 419.

(89) *Miškāt*, p. 54.

(90) *Id.*, cf., así mismo, *Mi'rāŷ al-sālikīn*, p. 68. "Todas las luces –dice Gazālī– son metafóricas, pues la verdadera luz es Su propia luz únicamente y el todo es Su luz. El (*huwa*) es todo. Más aún: todo lo que es otro que Él no tiene *huwiyya* (ipseidad) sino metafóricamente. Así pues, si no hay más luz que la Suya y todas las luces no son luces sino por la faz que está vuelta hacia Él y no por ellas mismas, los seres no miran ni vuelven su faz sino hacia Él (C. 2: 144-150). "Adonde quiera que os volváis, allí está la Faz de Dios" (C. 2: 155). ...Así como no hay Dios sino Él, tampoco hay "Él" sino Él (*lā huwa illā huwa*), ya que *huwa* es una expresión que sirve para indicar y cualquiera que sea el objeto indicado no hay indicación sino hacia Él". (*Miškāt*, pp. 60 y 59).

(91) V. nota precedente.

(92) Esta luz primera, aunque sea manifiesta, no es perceptible ya que es extremadamente manifiesta (*Maqṣad*, pp. 147-8; *Miškāt*, p. 62).

(93) *Miškāt*, p. 63; *Maqṣad*, pp. 147, 148, 157.

(94) *Maqṣad*, pp. 148 y 157. Ibn 'Arabī expresará la misma idea: "Por la luz la manifestación del Mundo se torna posible, pues es su mismo ser" (*Fut.*, II, p. 159).

(95) Así mismo entre No-ser y Oscuridad (*Miškāt*, p. 55). Al oponer el Ser al No-ser, la victoria (juego de palabras con el término *ẓuhūr* que significa a la vez el hecho de manifestarse y el hecho de triunfar) es siempre para el Ser (*Maqṣad*, p. 157).

(96) *Miškāt*, p. 55.

(97) *Id.*

(98) *Ibid.*, pp. 55-6. Véase la agradación –muy significativa a este respecto– que establece Gazālī en la ascensión mística a través de los sucesivos velos (*Miškāt*, pp. 91-3).

(99) MONTGOMERY WATT, W., "A Forgery in al-Ghazālī's *Miškāt*?", en JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, Londres, 1949, partes I y II, pp. 5-22. Véase la respuesta de 'Abd al-Raḥmān BADAWT que invalida esta tesis de Montgomery Watt demostrando la autenticidad de la atribución del *Miškāt* a Gazālī (*Mu'allafāt al-Gazālī*, 2.ª ed. Kuwayt, 1977, pp. 197-8). ASIN PALACIOS ya ha señalado el hábito de Gazālī de hacer uso de este simbolismo de la luz, procedimiento frecuente entre los filósofos del Iluminismo (*išrāq*) continuadores del neoplatonismo alejandrino (*Mystique d'al-Gazzālī*, p. 98). Ya AVERROES había hallado en *Miškāt al-anwār*, la adhesión de Gazālī a las doctrinas metafísicas de los *falāsifa (al-Kašf 'an manāhiŷ al-adilla*, en *Falsafat Ibn Rušd*, 2.ª ed., Beirut, 1979, p. 89).

Sobre el influjo del neoplatonismo en Gazālī, cf. M. SMITH, *Al-Ghazālī, the Mystic*, pp. 105-13, y ANAWATI G.C. y GARDET L., *La Mystique musulmane*, París, 1976, p. 49.

(100) Ibn Sīnā, *Risāla fī iṯbāt al-nubuwwa*, ed. Michael Marmura, Beirut, 1968, pp. 49-52.

(101) V. la diferencia que establece WENSINK, *op. cit.*, p. 9, entre la doctrina del panteísmo que afirma que todo es Dios y la doctrina de Gazālī que afirma, a la inversa, que Dios es todo. "Para el panteísmo, Dios no existe sino por el universo; en Gazālī, el universo no existe en absoluto, siendo Dios la sola existencia. La doctrina de Gazālī es el monoteísmo semítico visto a través del neoplatonismo". V., así mismo, M. SMITH, op. cit., p. 211, que tras haber puesto de manifiesto la semejanza entre la doctrina de *waḥdat al-wuŷūd* y la de Gazālī opina que "in Ibn al-'Arabī's teaching al-Ghazālī's panentheism is developed into an unmistakable pantheistic monism".

(102) V. nota 98.

(103) *Iḥyā'*, p. 2.486; *Maqṣad*, p. 59.

(104) *Imlā'*, p. 3.028.