

Postdata

REVISTA TRIMESTRAL DE ARTE, LETRAS Y PENSAMIENTO

NÚMERO 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 •



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

Secretaría 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 *P*ÓRTICO

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

IBN 'ARABĪ

Y LOS

SUFÍES

S. H. NASR

LA TRADICIÓN SUFÍ

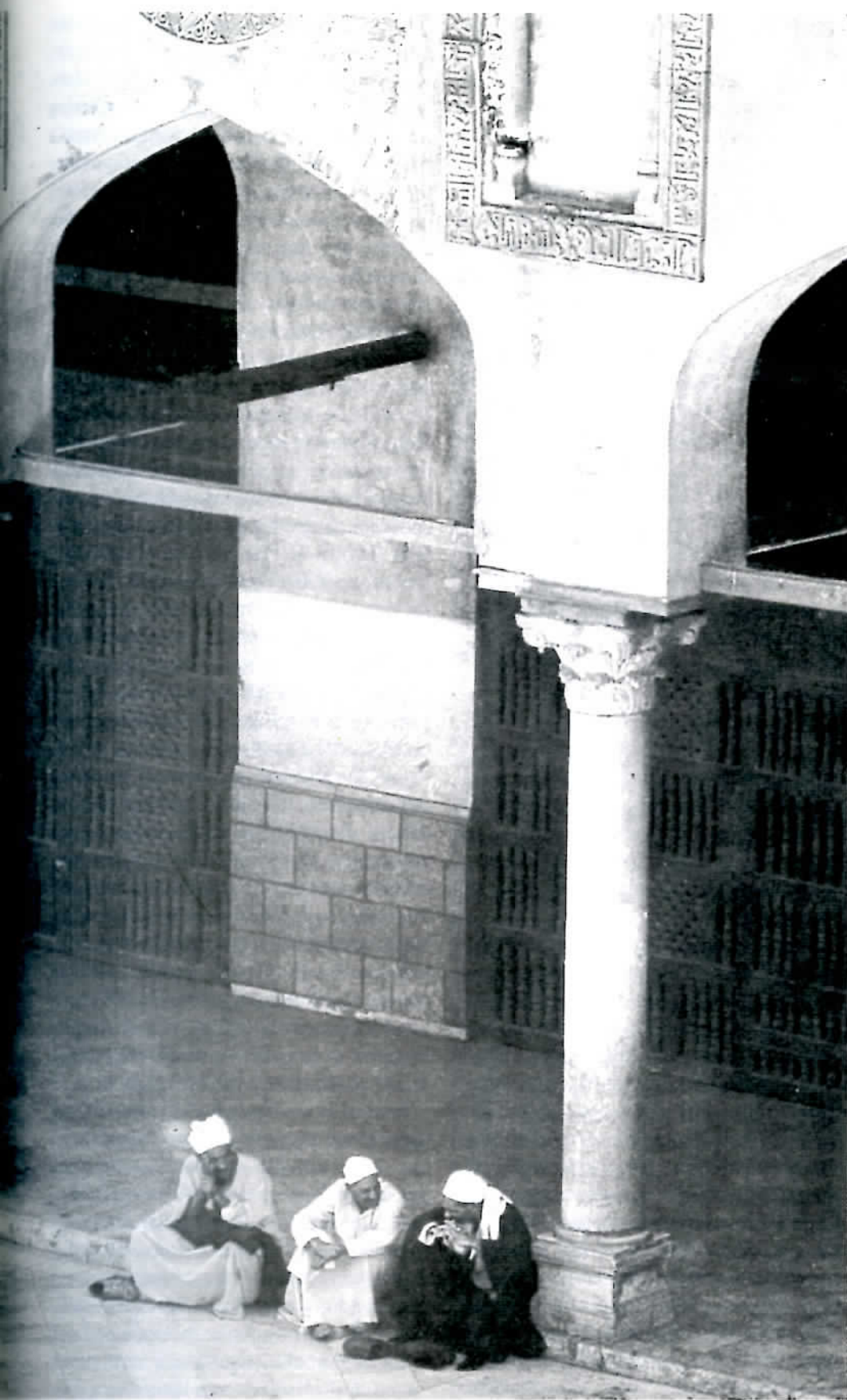
El sufismo como camino de realización espiritual y vía para la obtención de santidad y gnosis constituye un aspecto intrínseco de la Revelación islámica; de hecho, es el corazón y la dimensión interna o esotérica de dicha Revelación (1). Recibió su nombre en un período posterior y tomó algunas de sus formulaciones de doctrinas de origen neoplatónico y hermético; pero la realidad del sufismo, sus doctrinas y métodos fundamentales, se remontan al origen de la Revelación y están íntimamente entrelazados con el espíritu del Islam, así como con su propia forma, tal y como se describen en el Corán, que es su manifestación más tangible y concreta (2). Para una persona que participa en el sufismo, que vive la vida de un "peregrino del Camino" (3), el primer y más perfecto sufí fue el profeta Mahoma -Dios le bendiga y salve-, y tras él, el representante por excelencia del esoterismo islámico, 'Alī b. Abū Tālib.

En tiempos del Profeta, época en la cual se podría decir que las puertas del Cielo estaban abiertas, la propia intensidad de la vida espiritual y de la proximidad a la fuente de la Revelación no permitía una separación absoluta de los en sus componentes exotéricos y esotéricos de la Tradición, *ṣarī'a* y *ṭarīqa*, aunque ambos existían en esencia desde el principio. La totalidad de la Tradición en un comienzo era como lava fundida en un estado de fusión, y no se "petrificó" y se fue separando en sus diversos elementos hasta que el fulminante influjo del tiempo y las condiciones corruptoras de este mundo la fueron "enfriando" y "solidificando" paulatinamente. Vemos, por lo tanto, que en sus primeros dos siglos de vida, mientras que la Tradición se mantenía enormemente fuerte, como demostraron su rápida expansión y su poder de asimilación, no había una escuela de leyes definitivamente codificada ni una her-

mandad u orden sufí claramente organizada (4). También observamos que en el siglo III/IX las escuelas de Ley, o *ṣarī'a*, se codificaron al tiempo que el sufismo empezó a manifestarse como un elemento diferenciado dentro de la comunidad islámica; sus doctrinas y métodos fueron propagados por las hermandades, cada una de las cuales estaba encabezada por un maestro cuyo nombre, con frecuencia, daba nombre a la hermandad.

De este modo el espíritu que estaba "en el aire" y "en todas partes" al comienzo de la Revelación, se consolidó dentro de varias órdenes para poder mantenerse como una tradición espiritual viva. Los sufíes posteriores no practicaron nada que el Profeta y sus seguidores no hubieran practicado ya, en especial compañeros como 'Alī, Abū Bakr, Abū Darr, Salmān, Bilāl y otros, que recibieron sus "instrucciones esotéricas". El Profeta solía llevar a cabo retiros espirituales (*jahwa*) en lugares tranquilos y remotos como la cueva del Monte Hīrā', especialmente en la época intermedia del Ramadán, así como en los últimos años de su vida, cuando acudía a la mezquita de Medina. En todos estos lugares celebraba el rito fundamental de la invocación (*dikr*). También instaba a sus compañeros a que "recordaran a Dios" y rememoraran su nombre en privado además de hacerlo en las reuniones.

En éstas y otras prácticas y enseñanzas del Profeta han basado los sufíes sus métodos y prácticas hasta el día de hoy. Siempre se han considerado como los seguidores más fervientes de las enseñanzas del Profeta y han procurado seguir su ejemplo personal en cada momento de su vida, o como dice un gran maestro sufí del siglo III/IX: "Todos los Caminos (del sufismo) están totalmente cerrados excepto para aquel que sigue los pasos del Enviado" (5). De este modo, el sufismo es el aspecto interno de las enseñanzas del Profeta, aspecto que fue tomando forma durante los siglos II/VIII y III/IX, a la vez que se le daba el nombre



de sufismo, con el que se ha denominado a la dimensión esotérica del Islam desde entonces (6).

No se puede hablar propiamente de una historia del sufismo, ya que en su esencia el sufismo carece de historia. No obstante, dado que en cada época ha presentado sus principios en un lenguaje adaptado a las condiciones mentales y psicológicas generales de ese período, y debido a que a lo largo de los siglos se han ido desarrollando varias escuelas de interpretación, también de acuerdo con las "necesidades" de distintos tipos de hombre, es posible hablar de los rasgos diferenciados de la tradición sufi en cada época (7). Se puede hacer mención de los primeros ascetas, lectores del Corán y transmisores de *ḥadīṭ*, que mantuvieron vivas las enseñanzas del Profeta en la generación inmediatamente posterior a la de los Compañeros, muchos de los cuales se cuentan entre los primeros santos del Islam. Y debe tenerse en cuenta a esa figura tan significativa de los primeros dos siglos islámicos, Ḥasan al-Baṣrī, cuya larga vida, de 21/641 a 110/728, vinculó a tres generaciones de musulmanes con la época del propio Profeta (8).

También son de suma importancia durante los primeros dos siglos los Imames de la *ṣūfī'a*, de los cuales, en especial, los primeros ocho desempeñan un papel esencial en la primera fase del sufismo. En la *ṣūfī'a*, que es fundamentalmente el "Islam de 'Alī", basado en el apoyo a 'Alī como sucesor espiritual y temporal del Profeta, los Imames, entre los cuales se encuentran el propio 'Alī y sus descendientes, son los portadores de la luz profética y los representantes esotéricos del Profeta. Así mismo, muchos de ellos participaron de manera muy relevante en la formación de las órdenes sufíes que se han desarrollado en el mundo sunní y figuran de manera prominente en su cadena espiritual (*silsila*). Prácticamente todas las órdenes sufíes atribuyen su origen al primer Imam de la *ṣūfī'a*, 'Alī, y muchos de los sufíes posteriores fueron discípulos

de varios Imames, en especial del sexto, ʿĀfār al-Šādiq (88/702-148/765), y del octavo, ʿAlī al-Ridā (aproximadamente 148/765-203/818). Además, varios Imames nos han legado algunas de las más bellas y exaltadas páginas de la gnosis islámica, entre las que destacan *Nahy al-balāga*, del primer Imam, y *Šahīfat al-saʿyīdiyya* (9), del cuarto Imam, Zayn al-ʿAbidīn.

En el siglo III aparecen numerosas figuras sufíes de renombre, cuyas elocuentes y penetrantes palabras han sobrevivido y resonado en las almas de los sufíes de generaciones posteriores. Entre los personajes famosos de este siglo se encuentran el egipcio Dū-l-Nūn, el santo de Bagdad al-Muḥāsibī (10), el príncipe Ibrāhīm b. Aḍam, quien, como Gautama el Buda, abandonó la vida cortesana a fin de alcanzar el conocimiento de lo divino, y el sabio de Jurasán, Bāyazīd al-Bastāmī (11), cuyas expresiones antinómicas o "locuciones teofánicas", basadas en su experiencia de unión final, le han dado la fama de ser el representante de la manifestación más intelectual del sufismo.

Hacia finales del siglo III/IX nos encontramos con la sobria escuela de Bagdad, encabezada por ʿUnayd, en torno a quien se reunieron figuras como Nūrī y Šībī, y con quien se relacionó el mártir del sufismo, Hallāy. Este gran sufí, que es bastante conocido en el mundo occidental gracias a los numerosos estudios que Massignon dedicó a su persona, representa en muchos aspectos el tipo espiritual crístico dentro de la tradición islámica, y su "pasión", como la llama Massignon, presenta ciertas semejanzas con la de Cristo. Hallāy se sintió llamado a difundir las doctrinas esotéricas entre el pueblo y a ser testigo de la conciencia de la comunidad islámica ante la realidad de la vida espiritual contenida en el sufismo. Hallāy escribió algunos hermosos poemas en árabe; también pronunció ciertas frases que jamás han cesado de aparecer sobre el horizonte del sufismo. Su *ana-l-Haqq* ("Yo soy la Verdad") se ha

convertido en perenne testimonio de que el sufismo es esencialmente una gnosis, y de que finalmente es Dios dentro de nosotros quien dice "Yo" una vez que ha sido retirado el velo de la otredad.

A lo largo del siglo IV/XI, al tiempo que las artes y las ciencias islámicas alcanzaban su apogeo (12), la tradición sufí comenzaba a expresarse por medio de grandes obras didácticas, así como en el nuevo vehículo de la poesía persa, que a partir de ese momento se convirtió en una de sus principales vías de expresión. En este siglo aparecieron manuales clásicos del sufismo como el *Kitāb al-lumaʿ* (*El libro de los destellos*) de Abū Naṣr al-Sarrāy (13), el *Kitāb al-taʿarruf* (*Doctrina de los sufíes*), de Kalābādī (14), el *Kašf al-maḥṣūb* (*La revelación de lo oculto*) de Huýwīrī, la primera obra sufí en prosa escrita en persa, *Qūt al-qulūb* (*El alimento del corazón*), de Abū Ṭālib al-Makkī, y la famosa *al-Risālat al-quṣayriyya* (*El tratado de Quṣayrī*). Todas estas obras siguen siendo objeto del estudio de los adeptos del sufismo, sobre todo la última, que constituye la obra didáctica más leída concerniente al aspecto práctico del sufismo. Las hermosas locuciones, las frases extáticas, los sabios aforismos de los sufíes anteriores fueron recogidos, a la vez que se definían las reglas y condiciones para seguir el "Camino".

También en este siglo fueron compuestas las primeras cuartetos sufíes en persa por Abū Saʿīd Ibn Abī-l-Jayr, contemporáneo de Avicena (15). Y uno de los más destacados de todos los autores sufíes, Jwāyā ʿAbd Allāh al-Anṣārī, cuyo *Manāzil al-sāʿirīn* (*Las Estaciones de los viajeros*) ha sido objeto de tanto estudio y tantos comentarios a lo largo de los siglos, escribió varios tratados importantes en persa. Sus *Munāẓāt* (*Súplicas*) (16) se encuentran actualmente entre los clásicos más conocidos en esa lengua. De este modo, el persa, además del árabe, se convirtió en un importante vehículo para la expresión de la doctrina sufí, y preparó el terreno para Sanāʿī, ʿAttār, el incompara-

ble Rūmī, Šabistarī, Saʿdī y Ḥāfīz, con quien el uso "alquímico" de la poesía sufí alcanza su apogeo. A través de estos elocuentes poetas las doctrinas del sufismo fueron difundidas en las provincias orientales del mundo islámico -en Persia, Asia Central y la India, además de Java y Sumatra- y fue gracias a la traducción de algunas de estas obras que ciertos europeos como Goethe y Herder se interesaron por el sufismo.

Durante este mismo siglo el sufismo comenzó a entrar en contacto, a la vez que en fricción, con los principios de la filosofía, la teología y la jurisprudencia. Hemos visto la manera en que el maestro de los filósofos peripatéticos, Avicena, se sintió atraído por ciertos elementos del sufismo, al igual que su contemporáneo Abū Hayyān al-Tawḥīdī. Así mismo, las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza, incluso cuando tratan de las ciencias, presentan ciertos parecidos a las doctrinas sufíes, lo cual también ocurre con el *corpus* ṣābiriano, atribuido a ʿĀbir b. Hayyān, que era sufí, y muy probablemente el autor de algunas de las obras de la vasta recopilación que lleva su nombre. Por otra parte, también se produjo la tendencia contraria de ciertos sufíes que adoptaron doctrinas cosmológicas que pueden encontrarse en los escritos de Avicena, de los Hermanos de la Pureza y otros, integrándolas en su perspectiva metafísica. A este respecto reviste especial interés el sabio andaluz Ibn Masarra, cuyas doctrinas prefiguraron las de Ibn ʿArabī, quien se benefició considerablemente de las enseñanzas masarríes (17).

Sin embargo, también hubo oposición, tanto entre teólogos como entre juristas, una oposición que se hizo notar con mayor agudeza en el siglo V/XII, a medida que la dominación de los selyúcidas y el establecimiento de las nuevas universidades modificaron el ambiente menos organizado y restrictivo del siglo anterior. Y fue en este contexto donde apareció Abū Ḥamid al-Gazālī en escena para "legitimar" el sufismo en los círculos ju-

rídicos oficiales y lograr una concordancia entre los aspectos esotéricos y exotéricos del Islam, en ambos de los cuales participó activamente. Esencialmente, al-Gazālī exteriorizó ciertas enseñanzas del sufismo a fin de dotarlo de libertad para proseguir su vida interna en el seno de la comunidad islámica. De este modo, su defensa del sufismo tuvo una importante función a la hora de determinar el rango otorgado a las órdenes y sus doctrinas y prácticas dentro de la comunidad religiosa general. Por otra parte, en algunos de sus tratados esotéricos, como el *Miškāt al-anwār* (*El Nicho de las Luces*) (18) y *al-Risālat al-ladunniyya* (*Tratado del Conocimiento Divino*), comenzó a comentar las doctrinas del sufismo de una manera que prefiguraba las obras de Ibn 'Arabī.

Entre al-Gazālī e Ibn 'Arabī se destacan muchas figuras sufíes de importancia que conviene no pasar por alto. En Persia encontramos a Aḥmad al-Gazālī (hermano del más conocido Abū Ḥamid), quien escribió un célebre tratado sobre el amor divino llamado *Sawānīh al-'uṣṣāq* (*Auspicios de los Divinos Amantes*) (19) así como 'Ayn al-Qudāt, que también comentó las doctrinas sufíes de un modo que evoca a Ibn 'Arabī. En cuanto al Magreb, u Occidente del mundo islámico, podemos recordar la figura de Ibn al-'Arīf, autor del conocido *Maḥāsīn al-ma'āyīs* (*Las virtudes de las reuniones sufíes*) (20); también a Abū Madyan, el maestro de Ibn 'Arabī, tan frecuentemente mencionado en sus obras; y a Ibn Qasī, el fundador del "estado monástico" de los Murīdūn (o "adeptos") en el Algarve, en el Sur de Portugal, con quien Ibn 'Arabī mantuvo un estrecho contacto.

Volviendo nuevamente al Oriente del Islam nos encontramos, inmediatamente antes de la época de Ibn 'Arabī, no sólo con el originador de la escuela de la Iluminación, Suhrawardī, sino también con los fundadores de algunas de las órdenes sufíes más importantes. Dentro de esta categoría podemos incluir a Aḥmad

al-Rifā'ī, quien dio nombre a la orden Rifā'iyya; a 'Abd al-Qādir al-Īlānī, el santo más universal del Islam, cuya orden Qādiriyya se extiende hoy en día desde Marruecos hasta las islas del Pacífico; y a Na'īm al-Dīn al-Kubrā, el fundador de la orden Kubrawiyya (21). Cuando apareció Ibn 'Arabī en el escenario de la historia del Islam, la tradición del sufismo estaba ya establecida, en posesión, por medio de sus órdenes, de un medio efectivo para conservar y transmitir sus métodos y doctrinas espirituales. Así mismo poseía un rico legado de obras, tanto en prosa como poéticas, en persa y en árabe, cuyas iluminaciones y revelaciones, las experiencias y "observaciones" de los santos sufíes, remontándose generación tras generación hasta los tiempos del Profeta, se habían conservado.

LA SIGNIFICACIÓN DE IBN 'ARABĪ

Con Ibn 'Arabī nos encontramos de pronto con una doctrina metafísica y cosmológica, así como psicológica y antropológica, de carácter completo, y con unas dimensiones monumentales que en un principio parecen indicar una ruptura o un hito dentro de la tradición del sufismo. Es cierto que algunos sufíes anteriores, como Ḥakīm al-Tirmīdī y Bāyazīd al-Bastāmī, tratan algunos temas metafísicos, y que los escritos de 'Attār o Ibn Masarra contienen doctrinas cosmológicas, pero no de la misma dimensión ni en la misma proporción que en Ibn 'Arabī. Los primeros escritos sufíes en gran parte consisten en guías para los seguidores del Camino, o en dichos de varios sufíes que expresan el estado de realización alcanzado por cada uno de ellos. Hay pocas exposiciones teóricas en torno a la metafísica que pretendan de alguna manera ser totales y completas. Sólo se encuentran destellos de luz que iluminan un aspecto determinado de la realidad por la que el sufí se interesa en un momento en particular.

Con Muḥyī-l-Dīn las doctrinas del sufismo, que hasta ese momento habían estado implícitamente contenidas en las palabras de varios maestros, se formulan explícitamente. De este modo, se convirtió en el exponente por excelencia de la gnosis dentro del Islam (22). A través de él, la dimensión esotérica del Islam se expresó abiertamente y sacó a la luz los contornos de su universo espiritual, de tal manera que en su aspecto teórico, al menos, resultaba accesible para cualquiera con la suficiente inteligencia como para contemplar, para de esta manera poder ser guiado hacia el Camino en el que podría llegar a realizar las teorías metafísicas de un modo "operativo". En los escritos de Ibn 'Arabī encontramos formulaciones como la unidad trascendental del Ser (*waḥdat al-wuḥūd*) y el Hombre Universal (*al-insān al-kāmil*), que reciben esta denominación por vez primera, aun cuando su realidad había existido desde los albores de la Tradición.

La importancia de Ibn 'Arabī radica, por lo tanto, en su formulación de las doctrinas del sufismo y en el hecho de hacerlas explícitas. Su aparición no supone ni un "progreso" en el sufismo, al volverse éste más articulado y teórico, ni un deterioro del amor a Dios en una forma de panteísmo, como tantas veces se ha alegado en contra de Ibn 'Arabī. De hecho, las formulaciones explícitas de las doctrinas sufíes por Muḥyī-l-Dīn se deben a que el entorno al que iban dirigidas tenía necesidad de una mayor explicación y aclaración. Desde luego, la necesidad de explicación no aumenta con el conocimiento; por el contrario, se vuelve necesaria en la medida en que se es ignorante y se ha perdido la comprensión inmediata de las cosas debido a un empañamiento de la facultad de la intuición y de la penetración. A medida que la civilización islámica se fue alejando paulatinamente de su fuente de revelación, aumentó la necesidad de explicación a la vez que la penetración espiritual y la perspicacia de los hombres disminuía. Las



primeras generaciones únicamente necesitaban una indicación o una directriz (*išāra*) para comprender el significado interno de las cosas; en siglos posteriores los hombres precisaban de una explicación desarrollada. A través de Ibn 'Arabī, el esoterismo islámico proporcionó las únicas doctrinas que podían garantizar la supervivencia de la Tradición entre hombres que siempre estaban en peligro de extraviarse debido a un razonamiento incorrecto, y en la mayoría de los cuales el poder de intuición intelectual no era lo suficientemente fuerte como para ejercer su supremacía sobre las demás tendencias humanas e impedir que la mente cayera en el error. Por medio de Ibn 'Arabī, aquello que siempre había sido la verdad interna del sufismo se formuló de tal manera que desde entonces ha imperado sobre la vida espiritual e intelectual del Islam.

LA VIDA DEL SABIO DE MURCIA

Ibn 'Arabī, cuyo nombre completo es Abū Bakr Muḥammad ibn al-'Arabī al-Ḥātimī al-Tā'ī, nació en Murcia, en el Sur de España, en 560/1165, en el seno de una familia de sangre puramente árabe, de la tribu de Tā'ī. Su nombre más conocido en el mundo islámico es Ibn 'Arabī, y tras su muerte le fue concedido el título de al-Šayj al-Akbar (*Doctor Maximus*), junto con el apelativo honorífico de Muḥyī-l-Dīn (Vivificador de la Religión). Como otros grandes santos y sabios, su mayor "obra maestra" fue su propia vida, de carácter insólito, en la que la oración, la invocación, la contemplación y las visitas a otros santos sufíes se combinaron con la visión teofánica del mundo espiritual en el cual se reveló la jerarquía invisible (23). De modo que al estudiar su vida obtenemos una visión fugaz del carácter y la envergadura espiritual del sabio, cuya actividad intelectual comprobamos en sus numerosas obras metafísicas.

Tras pasar sus primeros años en Murcia, Ibn 'Arabī se trasladó a Sevilla, ciudad en la que creció y recibió su primera formación, y donde su acomodada familia pudo proporcionarle una vida cómoda y despreocupada en la que era libre de dar rienda suelta a su inclinación natural hacia las cosas del espíritu. En esta fase temprana de su vida conoció a dos santas, Yāsāmīn de Marchena y Fátima de Córdoba, que ejercieron una fuerte influencia sobre la orientación de su vida, especialmente en el caso de Fátima de Córdoba, una mujer muy anciana, y sin embargo, de una luminosidad y una belleza que Ibn 'Arabī comparó a la de una muchacha de dieciséis años. Actuó como su guía espiritual durante dos años y se consideraba su madre espiritual.

Siendo un joven de veinte años, con una gran inteligencia y ya en posesión de una profunda perspicacia espiritual, Ibn 'Arabī empezó a viajar a diversas ciudades de Andalucía, conociendo a mujeres y hombres piadosos dondequiera que los hubiera. Fue en el transcurso de uno de estos viajes, estando en Córdoba, cuando conoció a Averroes, el maestro intérprete de Aristóteles, en un encuentro preñado de significación, ya que supuso la reunión de dos personalidades que simbolizan los caminos que en el futuro se habrían de seguir dentro del mundo cristiano y el islámico. En este encuentro ambos hombres se miraron cara a cara; uno de ellos, seguidor de los edictos de la razón, se convertiría en el más influyente de todos los pensadores musulmanes del Occidente latino; el otro, un gnóstico para quien el conocimiento significaba esencialmente "visión", se convirtió en la figura dominante del sufismo, descollando entre los protagonistas de la posterior vida intelectual del Islam. Dado que la reunión de dos figuras de este calibre es de tanto interés general, incluimos el propio relato de Ibn 'Arabī sobre esta memorable ocasión, relato que también resulta muy revelador de la personalidad espiritual de su autor (24):

"Acudí un buen día a la casa de Abū-l-Walīd b. Rušd (Averroes) en Córdoba. Éste había expresado el deseo de conocerme personalmente, ya que había oído hablar de las revelaciones que Dios me había concedido en el curso de mi retiro espiritual, y no había ocultado su asombro por lo que le habían contado. Por ello, mi padre, uno de sus amigos íntimos, me envió un día a su casa bajo el pretexto de realizar algún encargo, pero en realidad con el fin de que Averroes pudiera hablar conmigo. En este tiempo yo aún era un joven imberbe.

Cuando entré (en la casa) el filósofo se levantó y vino a recibirme, colmándome de manifestaciones de amistad y consideración, y finalmente me abrazó. Entonces me dijo: "Sí". Y yo a mi vez le dije: "Sí". Al oír esto se acrecentó su felicidad por comprobar que yo lo había comprendido. Entonces, al darme cuenta de lo que había sido la causa de su felicidad, añadí: "No". Inmediatamente Averroes se encogió, le cambió el color del rostro; parecía dudar de aquello que estaba pensando. Me hizo esta pregunta: "¿Qué solución has encontrado a través de la iluminación y la inspiración divina?" Yo le contesté: "Sí y no. Entre el sí y el no las almas emprenden el vuelo desde su materia y las cervices se desprenden de los cuerpos". Averroes palideció; vi que temblaba. Murmuró la frase ritual: "No hay poder ni fuerza salvo en Dios", porque había comprendido aquello a lo que yo había hecho alusión.

Más adelante, después de nuestra entrevista, interrogó a mi padre acerca de mí, a fin de comparar la visión a la que había llegado respecto a mi persona y comprobar si coincidía con la de mi padre, o si al contrario, difería de su visión. Es cierto que Averroes era un gran maestro de la reflexión y la meditación filosófica. Me habían contado que había dado gracias a Dios por haber vivido en una época en la que le fue posible conocer a alguien que había entrado en un retiro espiritual ignorante y había salido de él

en la manera en que yo lo había hecho. Dijo: "Era un caso cuya posibilidad yo mismo había afirmado, aun cuando todavía no había conocido a nadie que de hecho lo hubiera experimentado. Gloria a Dios por haberme permitido vivir en un tiempo en el que existe un maestro de esta experiencia, uno de los que abren las cerraduras de Sus puertas. Gloria a Dios por haberme hecho el favor personal de permitirme ver a uno de ellos con mis propios ojos."

En otra ocasión quise celebrar una nueva entrevista con Averroes. La Merced Divina lo hizo aparecerse ante mí en estado de éxtasis, de una manera en que entre su persona y la mía se interponía un ligero velo. Lo veía a través de este velo sin que él me viera ni tuviera conocimiento de mi presencia. En realidad estaba demasiado absorto en su meditación para hacerme caso. Entonces me dije: "Su deliberación no le conduce al lugar en el que yo mismo me encuentro."

No tuve más ocasión de verle hasta su muerte, que tuvo lugar en el año 595 de la Hégira/1198 d. C. en Marraquech. Su cuerpo fue trasladado a Córdoba, donde se encuentra su tumba. Mientras que su ataúd, que contenía sus restos, colgaba a un costado de una bestia de carga, sus obras habían sido colocadas en el lado contrario para servir de contrapeso. Yo me encontraba allí inmóvil; conmigo estaba el jurista y hombre de letras Abū-l-Husayn Muḥammad b. Yūbayr, secretario de Sayyid Abū Sa'īd (un príncipe almohade) así como mi compañero Abū-l-Ḥakam 'Amr b. Sarrāy, el copista. Entonces Abū-l-Ḥakam se volvió hacia nosotros y dijo: "¿Acaso no véis lo que sirve de contrapeso al maestro Averroes sobre su montura? A un lado, el maestro, y al otro, sus obras, los libros creados por él." Ibn Yūbayr contestó: "¿Dices que no veo, hijo mío? Pues claro que sí. ¿Que tu lengua sea bendita!" Entonces recogí dentro de mí (esta frase de Abū-l-Ḥakam), ya que para mí es un tema de meditación y recuerdo. Ahora soy el único supervi-

viente de este grupo de amigos -que Dios les guarde en su compasión- y me digo respecto a esta cuestión: A un lado el maestro, y al otro, sus obras. ¡Oh! ¡Cómo me complacería saber si sus esperanzas viéronse al fin cumplidas!

Hasta 595/1198 Ibn 'Arabī vivió en varias ciudades de Andalucía y del Norte de África, encontrándose con sufíes y estudiosos y, en ocasiones, celebrando debates con grupos tan distintos como los mutazilíes, que habían llevado a cabo una interpretación racionalista del Islam. A lo largo de este período viajó incluso a Túnez, donde hizo un estudio del *Jal' al-na'layn* (*Quitarse las sandalias*) (25) de Ibn Qasī, acompañándolo de un comentario. También visitó Almería, que había sido el centro de la escuela de Ibn Masarra y después de Ibn al-'Arīf, y donde, según Asín Palacios, Ibn 'Arabī había recibido su iniciación formal en el sufismo (26).

En el transcurso de estos años, el Šayj siguió gozando de sus visiones teofánicas. Ya había tenido una visión de la jerarquía invisible que rige el Universo, compuesta por el Polo Supremo (*quṭb*); los dos *imames*; los cuatro "pilares" (*awṭā d*) que gobiernan los cuatro puntos cardinales; los siete "sustitutos" (*abdāl*) cuyo influjo rige cada uno de los climas respectivos; los doce jefes (*nuqabā'*), que ejercen su dominio sobre los doce signos del Zodiaco; y los ocho nobles (*nuṣabā'*) correspondientes a las ocho esferas celestiales (27). Por otra parte, también había tenido la visión de todos los polos espirituales de las revelaciones anteriores al Islam, y había comprendido la unidad trascendental de todas las tradiciones reveladas por Dios al hombre. Y fue también en una visión, recibida en 595/1198 en Murcia, en la que vio el Trono Divino sostenido por pilares de luz con un pájaro volando a su alrededor, cuando se ordenó a Ibn 'Arabī que abandonara su país natal y se dirigiera hacia el Oriente del mundo islámico, donde habría de pasar el resto de sus días (28).

Con este peregrinaje a Oriente comenzaba un nuevo período en la vida de Ibn 'Arabī. En 598/1201 visitó La Meca por primera vez, y allí se le "ordenó" que diera comienzo a la composición de su *magnum opus*, *al-Futūḥāt al-makkiya* (*Las Revelaciones de La Meca*); también conoció a una muchacha de gran devoción y belleza que desde ese momento se convertiría en la encarnación de la *sophia* eterna para él, desempeñando un papel en su vida que se asemeja al de Beatriz en la vida de Dante.

Desde La Meca, Ibn 'Arabī viajó a varias ciudades, y en este período fue iniciado en los misterios divinos por Jidr (29) o Jaḍir, el profeta que inicia a los hombres directamente a la vida espiritual sin que se vinculen a una cadena iniciática regular. De este modo, se convirtió en un "discípulo de Jidr", al igual que ya lo había sido de varios maestros sufíes pertenecientes a líneas iniciáticas regulares. Su iniciación en la "línea" de Jidr se demuestra con la mayor claridad en 601/1204 cuando en Mosul recibió el manto (*jirqa*) de Jidr de manos de 'Alī b. Yāmi', quien a su vez lo había "recibido" directamente del "Profeta Verde".

También a lo largo de estos años, Ibn 'Arabī sufrió algunos conflictos ocasionales con los juristas, como en 604/1207, cuando fue amenazado de muerte en El Cairo y se vio obligado a refugiarse en La Meca. Tras pasar cierto tiempo en la ciudad sagrada, partió en dirección a Anatolia, donde conoció en la ciudad de Konya a Šadr al-Dīn al-Qūnawī, su discípulo más famoso, que más adelante se convertiría en el comentarista y difusor más importante de las obras de Ibn 'Arabī en Oriente. De Konya se desplazó en dirección Este, hacia Armenia, y después hacia el Sur, al Valle del Éufrates y Bagdad, donde en 609/1211 conoció al famoso maestro sufí Šihāb al-Dīn 'Umar al-Suhrawardī, tocayo del Maestro de la Iluminación, con quien a menudo se le confunde (30). Así mismo, Ibn 'Arabī visitó Alepo, donde fue cálidamente aco-

gido por Malik Zāhir, quien una generación antes había sido el mecenas y amigo de Suhrawardī, y cuya muerte había intentado impedir en vano.

Finalmente, en 621/1223, Ibn 'Arabī decidió instalarse en Damasco, después de haber alcanzado una gran fama en todo el mundo islámico, y haber sido objeto de invitaciones y cortejos por parte de gobernadores y príncipes amantes de la sabiduría en países vecinos y lejanos. Después de una vida dedicada a viajar, deseaba pasar los últimos años de su existencia terrenal en paz y tranquilidad, dedicándolos a un intenso trabajo. Durante este período acabó su obra *Futūḥāt*, que contiene el diario espiritual de treinta años de la época más fructífera de su vida. Y fue en Damasco donde murió el gran šayj en 638/1240, dejando una huella indeleble en toda la vida espiritual del Islam. Fue sepultado en Šālihiyya, al pie del monte Qasīn, al norte de Damasco, lugar que ya era venerado antes de su entierro como un enclave santificado por todos los profetas. Después de su enterramiento se convirtió en un centro de peregrinaje aún mayor. En el siglo XVI el Sultán Selim II construyó un mausoleo encima del sepulcro que aún se conserva, y la tumba continúa siendo un lugar de peregrinaje, especialmente para los sufíes. Junto al maestro más importante de la gnosis islámica están enterrados no sólo sus dos hijos, sino también el famoso patriota argelino, el Emir Abd el-Kader quien, tras ser enviado al exilio por Napoleón III, dedicó el resto de su vida a editar las obras de Muḥyī-l-Dīn, de quien era un ardiente discípulo. Ahora está sepultado junto al "más Grande Maestro", por quien tenía tanta devoción, el hombre que en cierta medida fue responsable de la publicación de sus obras.

LAS OBRAS

El ingente número de obras escritas por Ibn 'Arabī parece casi prueba sufi-

ciente de su inspiración "sobrenatural". Diversas fuentes tradicionales le han atribuido varios cientos de obras, de las cuales un gran número se ha conservado, la mayoría aún en forma de manuscrito en diversas bibliotecas del mundo islámico y de Europa (31). Estas obras incluyen desde breves tratados y cartas de unas pocas páginas hasta la monumental *Futūḥ ḥāt*; desde abstractos tratados metafísicos hasta poemas sufíes en los que el aspecto realizado de la gnosis aparece en el lenguaje del amor. La temática de estas obras también varía enormemente, abarcando la metafísica, la cosmología, la psicología, comentarios coránicos, y un gran número de otras cuestiones del campo del conocimiento, todas enfocadas con el fin de arrojar luz sobre su significado interno.

La mayor y la más enciclopédica de las obras de Ibn 'Arabī es *Futūḥāt*, que consiste en 560 capítulos que tratan de los principios de la metafísica de varias ciencias sagradas, así como de las propias experiencias espirituales de Muḥyī-l-Dīn. Constituye esta obra un auténtico compendio de las ciencias esotéricas en el Islam, y por su alcance y su profundidad sobrepasa a cualquier obra de este género jamás escrita. En esta obra Ibn 'Arabī afirma más de una vez que fue concebida bajo el influjo de la inspiración divina, como por ejemplo cuando dice: "Sabed que la composición de los capítulos de las *Futūḥāt* no es el resultado de una libre elección por mi parte, ni de la reflexión deliberada. En verdad, Dios me dictó todo lo que he escrito por medio del ángel de la inspiración" (32).

Además de tratar de las doctrinas del sufismo, las *Futūḥāt* se refieren extensamente a las vidas y palabras de los sufíes anteriores, a las doctrinas cosmológicas de origen hermético y neoplatónico integradas en la metafísica sufí, a ciencias esotéricas como el *ḡafr*, al simbolismo alquímico y astrológico (33), y prácticamente a cualquier cuestión de naturaleza esotérica que de una manera u otra ha

encontrado un lugar dentro del orden islámico. De este modo, esta obra ha mantenido constantemente como la principal fuente de las ciencias sagradas del Islam, y cada uno de sus capítulos ha sido estudiado y contemplado por generaciones de sufíes, dando lugar a numerosos tratados que, en realidad, son comentarios sobre los diversos hilos con los que ha sido tejido el vasto entramado de las *Futūḥāt*.

Sin duda alguna, la obra más extensamente leída de Muḥyī-l-Dīn, y la que constituye su testamento espiritual, es *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *Engarces de sabiduría* (34), de veintisiete capítulos, dedicados a las doctrinas fundamentales del esoterismo islámico. La obra fue compuesta en 627/1229, y de acuerdo con las propias palabras de Ibn 'Arabī en la introducción, fue inspirada por una visión del Profeta quien, sosteniendo un libro en la mano, ordenó al Ṣayj que lo "cogiera" y lo transmitiera al mundo, para que los hombres pudieran beneficiarse de él (35). El propio título, *Engarces de sabiduría*, simboliza el contenido del libro, ya que cada "engarce" contiene una joya preciosa, símbolo de un aspecto de la sabiduría divina revelada a uno de los profetas. Metafóricamente hablando, cada engarce representa la naturaleza humana y espiritual de un profeta que sirve de vehículo para el aspecto concreto de la sabiduría divina que le ha sido revelada.

La naturaleza humana e individual de cada profeta a su vez está contenida en el *logos*, o palabra (*kalima*), que es su realidad esencial y una determinación de la Palabra Suprema o el "enunciado primordial de Dios" (36). Es por ello por lo que los capítulos se titulan "El engarce de la sabiduría divina en la palabra adámica", "El engarce de la sabiduría de la inspiración en la palabra de Set", y así sucesivamente, hasta acabar con el "Engarce de la sabiduría de la singularidad en la palabra de Mahoma". Aun cuando, en lo que respecta a lo humano, los aspectos humanos e individuales de los profetas parecen

"contener" sus aspectos esenciales y universales, al igual que el engarce contiene la joya preciosa, en realidad la relación es a la inversa. Es la realidad interna, el aspecto supraindividual del profeta, la que contiene y determina al engarce. La revelación divina está "coloreada" por su recipiente, mientras que desde una perspectiva universal, el recipiente en sí es una posibilidad divina determinada desde arriba y contenida por su prototipo celestial.

El ingente número de obras escritas por Ibn 'Arabī incluye, además de estos dos libros fundamentales, numerosos tratados sobre cosmología, como *Inṣā' al-dawā'ir* (*La formación de las Esferas*), *Uqlat al-mustawfiz* (*El Hechizo del siervo obediente*) y *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya* (*Las directrices divinas*) (37); métodos prácticos a seguir por adeptos que se encuentren en el Camino, como la *Risālat al-jalwa* (*Tratado acerca del retiro espiritual*) y *al-Waṣāyā* (*Consejos espirituales*); acerca de diversos aspectos del Corán (38), incluyendo el simbolismo de algunas de sus letras, así como de los Nombres y los atributos Divinos; de la ley y el *ḥadīṭ*, y de prácticamente cualquier cuestión relacionada con temas religiosos o espirituales (39). En sus escritos también se encuentran algunos exquisitos poemas sufíes, como por ejemplo, el *Tarjūmān al-aṣwāq* (*El Intérprete de los deseos*) (40) y su *Dīwān*. De hecho, muchos le consideran como el mejor poeta sufí en lengua árabe después de Ibn al-Fārid (41).

Globalmente, el alcance de la obra de Ibn 'Arabī es tan vasto que resulta difícil describir su contenido. Libros y tratados salían de su pluma como las olas del mar, abarcando casi todo lo que estaba a la vista. En este gran conjunto de obras en árabe su estilo es en ocasiones poético y en otras, laborioso. Algunas de sus obras, como aquellas que tratan de cuestiones metodológicas, son claras y sencillas, mientras que otras referentes a la metafísica están altamente condensadas y re-

sultan elípticas. De hecho, poseía un lenguaje propio y dio a luz un vocabulario técnico, basado en parte en el de los primeros sufíes, cuyo conocimiento es indispensable para comprender sus escritos (42). El lector deberá aprender no sólo el significado exacto de sus palabras, sino también todos los matices y las imágenes relacionadas. En otras palabras, en el caso de Ibn 'Arabī, como en el de otros autores musulmanes, uno tiene que aprender a leer "entre líneas" a fin de descubrir los tesoros ocultos bajo sus formulaciones antinómicas y su deslumbrante y, en ocasiones, complejo lenguaje simbólico.

LAS "FUENTES" DE IBN 'ARABĪ

No se puede hablar en un sentido histórico común de los orígenes y las fuentes de las obras de ningún escritor sufí, ya que el sufí que ha alcanzado la meta del camino recibe "verticalmente" inspiración directa, y no depende de influencias "horizontales". Recibe su conocimiento por medio de la iluminación de su corazón con teofanías divinas, y únicamente en la expresión y formulación de sus experiencias internas puede depender de los escritos de otros. En el caso de Ibn 'Arabī, además, su fuente esencial es su conocimiento gnóstico, recibido en estados de contemplación y hecho posible por mediación de la gracia (*baraka*) del Profeta, que recibió en su iniciación en el Camino sufí.

Sin embargo, en un plano de interpretación de ideas y de formulaciones podemos hablar de las "fuentes históricas" de Ibn 'Arabī, en el sentido de que las doctrinas de muchas escuelas encontraron su interpretación más profunda en los escritos del Šayj. Dentro de la tradición del Islam, Ibn 'Arabī siguió, ante todo, las tradiciones de los sufíes anteriores, especialmente Hallāy, muchas de cuyas expresiones comentó en sus obras. Hakīm al-Tirmīdī, cuyo *Jātam al-walāya* (*El Sello de la Santidad*) fue objeto de estudio

especial por parte del Šayj; Bāyazīd al-Bastāmī, cuyas frases gnósticas citaba frecuentemente; y al-Gazālī, cuyas obras tardías siguió, y cuyos temas amplió de muchas maneras. Así mismo, también adoptó ciertas ideas cosmológicas procedentes de los filósofos, especialmente Avicena - por no hablar de los conceptos "neo-empedocleanos" de Ibn Masarra - y a menudo recurrió a la dialéctica de los teólogos. Por otra parte, en las obras de Ibn 'Arabī se descubre la influencia de escritos herméticos islámicos de fechas anteriores, como los de la recopilación yābiriana, así como de las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza con sus tendencias neopitagóricas, y otros escritos asociados al ismailismo, pueden también rastrearse en las obras de Ibn 'Arabī (43).

En lo referente a las doctrinas de origen preislámico, encontramos en Muhyī-l-Dīn la interpretación del hermetismo alejandrino en su más elevado nivel de significación, en el que el propio concepto de la Naturaleza asume un significado que trasciende el orden de la manifestación cósmica formal (44). También comprobamos la presencia de doctrinas pertenecientes a los estoicos, a Filo, a los neoplatónicos, así como a otras escuelas de la antigüedad que se interpretan metafísicamente y se integran en el vasto panorama de la teosofía de Ibn 'Arabī. A través de su mente no sólo las doctrinas gnósticas, sino también las ideas cosmológicas, psicológicas, físicas y lógicas adquieren una dimensión metafísica y una transparencia que revelan el nexo de todas las formas del conocimiento con la *sapientia* de los santos y los sabios, al igual que la raíz de todas las cosas, de todos los órdenes de la realidad, está sumergida en lo divino.

LA DOCTRINA

Sería más que pretencioso intentar presentar siquiera un simple esquema de las doctrinas de Ibn 'Arabī contempladas por



generaciones de visionarios y sabios, y a la comprensión de las cuales hay hombres que han dedicado la mayor parte de su vida terrenal (45). Nuestro objetivo consiste simplemente en brindar una indicación de las características generales así como del lenguaje de las doctrinas, y mencionar algunos de los principios que constituyen los temas dominantes en su visión del Universo, una visión tan amplia que resulta difícil seguir un único tema en todas sus ramificaciones y dimensiones. El caso de Ibn 'Arabī no es el de un filósofo, ni en un sentido moderno ni en el aristotélico, y sus doctrinas no deberían ser tratadas como filosofía.

El parecido entre las doctrinas metafísicas y gnósticas de este orden y la filosofía es más aparente que real. Muḥyī-l-Dīn, a diferencia de los filósofos, no intenta abarcar toda la "realidad" de un sistema y proporcionar una exposición sistemática de sus diversos campos. Escribe bajo una inspiración inmediata y directa, de manera que sus escritos no poseen la coherencia estructural que se espera de las obras corrientes de inspiración puramente humana (46). Comparte con los filósofos el empleo del lenguaje humano y el tratamiento de cuestiones esenciales, pero su finalidad es distinta, al igual que la manera en que hace uso del lenguaje (47). Su objetivo no es dar una explicación que sea mentalmente satisfactoria y racionalmente aceptable, sino una auténtica *theoria*, o visión de la realidad, cuya obtención depende de la práctica de los métodos de realización apropiados. En Ibn 'Arabī, al igual que en los demás maestros de la sabiduría tradicional, doctrina y método son las dos piernas que deben coordinarse a fin de poder subir la montaña espiritual (48). El método sin la doctrina puede convertirse en un esfuerzo ciego, y la doctrina sin método puede acabar en un frívolo jugueteo de conceptos, dando lugar a una agilidad que está tan alejada de la sabiduría tradicional como las acrobacias de un mono lo están del elevado vuelo de un águila (49).

EL LENGUAJE DEL SIMBOLISMO

El lenguaje de Ibn 'Arabī, aunque a veces resulte abstracto, es esencialmente un lenguaje simbólico y hace uso de todas las formas del simbolismo, desde la poética hasta la geométrica y la matemática. El principio inherente al empleo de los símbolos es básico. Es lo que Ibn 'Arabī, al igual que la *ṣūfī*, para la que también es fundamental, llama *ta'wīl*, que significa literalmente devolver algo a su origen o comienzo. En el Universo nada es lo que parece ser, es decir, la realidad no se agota en su exterior. Cada fenómeno implica un nómeno o, en términos islámicos, cada aspecto exterior (*ẓāhir*) precisa de un aspecto interior (*bāṭin*). El proceso de *ta'wīl*, o de hermenéutica espiritual, supone ir del *ẓāhir* al *bāṭin*, de la realidad externa a la interna.

Para Ibn 'Arabī, como para los demás sufíes, el simbolismo es de vital importancia, ya que el Universo les habla en el lenguaje de los símbolos, y todo, además de su valor externo, posee también un significado simbólico (50). Los sufíes siempre han mantenido vivo el "espíritu simbólico", un espíritu que otrora compartieron con la humanidad en general, pero que se ha perdido en el mundo moderno y sólo se puede encontrar entre los grupos étnicos y raciales a los que no han afectado excesivamente las transformaciones de los últimos siglos (51). Para Muḥyī-l-Dīn el proceso de *ta'wīl* puede aplicarse a todos los fenómenos de la Naturaleza y a todo lo que rodea al hombre en su vida terrenal. Por otra parte, los principios de la religión y los sucesos que tienen lugar en el alma del hombre también están sujetos a este proceso mental de penetración interna e interpretación simbólica.

En árabe, los fenómenos de la naturaleza, los versos del Corán que contienen la Revelación y los estados internos del alma, se denominan *āyāt*, es decir, portentos o signos, ya que sus significados internos, tal y como se descubren por

medio del *ta'wīl*, están relacionados. El sufí penetra en el significado interno de las manifestaciones de la Naturaleza, después en los ritos y creencias de la religión, y finalmente en su propia alma, descubriendo dentro de todos ellos las mismas esencias espirituales simbolizadas por estas realidades diversas. Los escritos de Ibn 'Arabī representan claramente la aplicación del método de la hermenéutica simbólica al texto revelado -el Corán- así como al Universo, cuya creación se basa en el "proyecto original" del "Corán macrocósmico", y a su propia alma, que en su calidad de microcosmos contiene todas las realidades del Universo dentro de sí. De este modo, La Revelación posee un aspecto macrocósmico además del microcósmico, así como existe un "aspecto revelado" tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, tanto en el Universo como en el hombre. A todas estas áreas Ibn 'Arabī aplica el método de la exégesis simbólica, el proceso de *ta'wīl*. Por otra parte, sus propias obras expresan las realidades que de este modo ha descubierto en un lenguaje simbólico y que, a su vez, deben ser penetradas "en profundidad" a fin de revelar el significado interno (*ramz*) oculto tras el velo de las formas externas de palabras y letras.

LA UNIDAD DEL SER

La doctrina esencial del sufismo, especialmente en la interpretación de Muḥyī-l-Dīn y su escuela, es la de la unidad trascendental del Ser (*waḥdat al-wuḥūd*), por la que muchos estudiosos modernos le han acusado de ser un panteísta, un panenteísta y un monista existencial y, más recientemente, de seguir lo que se denomina como misticismo natural. Sin embargo, todas estas acusaciones son falsas, ya que confunden las doctrinas metafísicas de Ibn 'Arabī con la filosofía, y no tienen en cuenta el hecho de que el camino de la gnosis no está escindido de

la gracia y la santidad. Las acusaciones de panteísmo contra los sufíes son doblemente falsas ya que, en primer lugar, el panteísmo es un sistema filosófico, mientras que Muḥyī-l-Dīn y otros como él jamás declararon su adhesión o creación de ningún tipo de "sistema" y, en segundo lugar, porque el panteísmo implica una continuidad sustancial entre Dios y el Universo, mientras que el Ṣayj sería el primero en sostener la absoluta trascendencia de Dios sobre todas las categorías, incluida la de sustancia (52). Los críticos que acusan a los sufíes de panteísmo pasan por alto la diferencia fundamental entre la identificación *esencial* del orden manifestado con su Principio ontológico y su identidad y continuidad *sustancial*. Este último concepto resulta metafísicamente absurdo y contradice todo lo dicho por Muḥyī-l-Dīn y otros sufíes respecto a la Esencia Divina.

El término "panenteísmo" empleado por Nicholson y varios otros estudiosos que eran más que conscientes de que el panteísmo no guardaba relación con los sufíes, resulta algo menos desagradable. Es cierto que Dios mora en las cosas, pero el mundo no "contiene" a Dios, y cualquier término que implique este último sentido no es apropiado para describir la doctrina de *waḥdat al-wuḥūd*. Tampoco el término "monismo existencial" resulta apto, ya que, nuevamente, el monismo implica un sistema filosófico y racionalista, por oposición a, digamos, el dualismo y, por otra parte, el adjetivo "existencial" confunde la continuidad esencial de todas las cosas en su Principio con la continuidad sustancial, o lo "vertical" con lo "horizontal". La unidad de los sufíes es la integración de paradojas y contrastes ontológicos; es la unión de todas las cualidades diversas que caracterizan el orden de la multiplicidad y no tiene nada que ver con el monismo filosófico del que se ha acusado a Ibn 'Arabī y a otros.

Tampoco hay ninguna justificación para atribuirle un misticismo natural. Este

término fue creado por ciertos autores católicos a fin de clasificar formas de espiritualidad esencialmente gnósticas que ellos contrastan con el "misticismo sobrenatural" hallado fundamentalmente en el cristianismo (53). No hay ninguna separación absoluta entre lo natural y lo sobrenatural. Lo sobrenatural posee un "aspecto natural" debido a que su "huella" se encuentra en la propia existencia de las cosas; y lo natural tiene un aspecto sobrenatural porque los "vestigios" de lo sobrenatural están presentes en el orden creado y porque la gracia, o *baraka*, fluye por las "arterias" del Universo (54). Por otra parte, considerar que el "misticismo" (55) en una religión es sobrenatural y en otras es natural, o sobrenatural únicamente en algunos casos y sólo "accidentalmente" en otros, significa limitar la compasión de Dios. Supone una caída en un provincianismo peligroso que no podemos permitirnos en un momento en el que la comprensión de otras formas de espiritualidad se ha convertido en una cuestión de "urgencia" y de preocupación inmediata.

La doctrina de la unidad trascendental del Ser o "la unicidad de la Realidad" como la explican Muḥyī-l-Dīn y otros sufíes no es, por tanto, panteísmo, ni panenteísmo, ni monismo existencial. Tampoco es el fruto de un misticismo natural que no logra trascender el orden creado y carece de la guía benéfica de la sabiduría y la gracia reveladas. Más bien significa que, aun cuando Dios es absolutamente trascendental en lo que respecta al Universo, el Universo no está totalmente separado de Él; que el "Universo está misteriosamente sumergido en Dios". Significa que creer en cualquier orden de realidad como algo autónomo de la Realidad Absoluta supone caer en el pecado capital del Islam, a saber, el politeísmo (*širk*), y negar la *šadāda* (*lā ilāha illa-Llāh*) "no hay divinidad sino Dios", lo cual en última instancia quiere decir que no existe otra realidad que la Realidad Absoluta. La fórmula comienza con una ne-

gación con el fin de no aprisionar el Principio en una afirmación, del tipo que sea. El mundo y las cosas que en él están no son Dios, pero su realidad no es otra cosa que no sea Suya; de otro modo serían realidades completamente independientes, lo cual equivaldría a considerarlas deidades junto con Allāh.

Ibn 'Arabī, a quien tantas veces se ha acusado de panteísmo, llega hasta el último extremo permitido por el lenguaje humano a la hora de afirmar la trascendencia y la Unidad de Dios. Tal y como está escrito en la *Risālat al-aḥadiyya* (*Tratado de la Unidad*) (56):

"Él es, y con Él no hay ni antes ni después, ni arriba ni abajo, ni cerca ni lejos, ni unión ni división, ni cómo ni dónde ni cuándo, ni tiempo ni momento ni época, ni ser ni lugar. Y Él es ahora como era. Él es el Uno sin la unidad y el Único sin unicidad. No está compuesto de nombre y nombrado, porque Su nombre es Él y Su nombrado es Él...

Comprended, pues... Él no está en una cosa ni hay una cosa en Él, ni adentrándose ni emergiendo. Es necesario que Le conozcas de esta manera, no por el conocimiento, ni por el intelecto, ni por la comprensión, ni por la imaginación, ni por el sentido, ni por la percepción. Nada ni nadie Le ve, excepto Él mismo; ni Le percibe, excepto Él mismo. Él mismo se ve a Sí mismo, y por Él mismo se conoce. Nadie Le ve excepto Él, y nadie le percibe excepto Él. Su velo es (tan sólo una "consecuencia" y el efecto de) Su unidad; nada vela excepto Él. Su velo es (tan sólo) la ocultación de Su existencia en Su unicidad, sin ninguna cualidad. Nadie Le ve excepto Él - ningún profeta enviado, ningún santo hecho perfecto, ningún ángel traído al Cielo para conocerle. Su Profeta es Él, y Su envío es Él, y Su Palabra es Él. Él se envió a Sí mismo consigo mismo para Sí mismo" (57).

Parece difícil acusar de panteísmo a un hombre que llega a tales extremos al declarar la trascendencia de Dios. Lo que Ibn 'Arabī desea afirmar es que la Realidad

dad Divina se diferencia de sus manifestaciones y es trascendental con respecto a ellas, pero las manifestaciones no están separadas en todos sus aspectos de la Realidad Divina que de alguna manera las abarca. Como en el caso del símbolo del engarce y las piedras preciosas mencionadas anteriormente, el recipiente de una manifestación o revelación Divina aparentemente "da color" a la revelación que recibe; o en otras palabras, la revelación se adapta a la naturaleza de su recipiente. Pero desde un punto de vista más profundo, el propio recipiente está determinado "desde arriba" por el espíritu o la revelación Divina, de modo que tanto el "contenedor" como el "contenido" están envueltos por la Realidad Divina que los trasciende (58).

Este principio puede aplicarse tanto conocimiento como al ser, tanto a la contemplación de las esencias celestiales en el corazón como a la consideración del Universo como una teofanía Divina. En ambos casos, el recipiente de la teofanía "determina" y "da color" al modo de la teofanía; pero en realidad también el propio recipiente se ve determinado por la Esencia Divina de la que se origina la teofanía, y que constituye una unidad que abarca términos complementarios y opuestos; un centro en el que se unen todas las oposiciones y que trasciende a todas las polarizaciones y contradicciones en el mundo de la multiplicidad. Es el centro del círculo en el que todo se unifica y ante el cual la mente se ve sumida en el desconcierto, ya que supone una *coincidentia oppositorum* que no puede reducirse a categorías de razón humana y no puede explicarse como un monismo aniquilador de las distinciones ontológicas que pasa por alto la posición trascendental ocupada por el centro con relación a las oposiciones que en él se resuelven (59). El Exterior (*ẓāhir*) y el Interior (*bāṭin*), el Primero (*awwal*) y el Último (*āḥir*) (60), la Verdad (*Ḥaqq*) y la criatura (*jalq*), el Amante (*ʿāṣiq*) y el Amado (*maʿṣūq*), el intelecto (*ʿāqil*) y lo

inteligible (*maʿqūl*), son todas aparentes oposiciones que se resuelven en la Esencia Divina, la cual abarca y contiene todas estas polaridades sin estar reducida a ellas.

LOS NOMBRES Y LAS CUALIDADES

Aunque la Esencia Divina (*al-dāt*) es absolutamente trascendental y está por encima de toda diferenciación y distinción, posee ciertas modalidades en el plano de su primera auto-determinación. En Su estado de unidad absoluta, Dios está por encima de todas las cualidades, de modo que a este plano se lo denomina el de la Unidad indivisible e incondicionada (*aḥadiyya*). Sin embargo, en el plano de la unicidad (*wāḥidiyya*) hay ciertas modalidades principales, o cualidades, de las cuales derivan todas las cualidades del ser y todas las modalidades del conocimiento (61). De este modo, Dios está por encima de todas las cualidades y sin embargo no carece de ellas, como sugiere el famoso dicho sufí según el cual las Cualidades Divinas "ni son Él ni otro que Él" (62).

La *ṣahāda* (*lā ilāha illa-Llāh*) también implica las mismas relaciones aparentemente contradictorias. Por una parte, cada cualidad, cada forma de "divinidad", se niega respecto a Dios, ya que Él es absolutamente trascendental de acuerdo con el *tanẓīh*; por otra parte, la misma fórmula implica que no puede existir ninguna cualidad completamente separada de la cualidad Divina, de modo que cada una de ellas debe ser un reflejo de una Realidad Divina con la cual se la compara (*tašbīh*) (63). La visión de Ibn ʿArabī de la relación entre las Cualidades y la Esencia Divina se encuentra entre *tanẓīh* y *tašbīh*, postulando a la vez la trascendencia de Dios y su posesión de Cualidades de las que todas las cualidades cósmicas son reflejos e imágenes.

Aunque las Cualidades Divinas son

innumerables, en la revelación islámica están resumidas en un conjunto definitivo de Nombres con los que se describe a Dios en el Corán (64). Estos nombres constituyen las posibilidades Divinas inmanentes en el Universo; son los medios por los que Dios se manifiesta en el mundo, igual que se describe a Sí mismo en el Corán con la ayuda de estos medios. De este modo, los Nombres son los senderos que conducen a Dios y los medios por los que se puede ascender al conocimiento unitivo de la Realidad Divina. Y como constituyen aspectos fundamentales del conocimiento, además del ser, se manifiestan en el Universo y en la vida espiritual en la cual se convierten en objeto de contemplación. Ibn ʿArabī, como otros sufíes, concibe el proceso de creación, así como el de la realización espiritual, a través de estos Nombres, de manera que Nombres y Cualidades desempeñan un papel esencial en todos los aspectos de su visión del mundo, además de proporcionar el "lenguaje", basado en la terminología del Corán, con que expone las doctrinas del sufismo.

EL HOMBRE UNIVERSAL O EL LOGOS

Una de las doctrinas esotéricas fundamentales del Islam, nuevamente formulada por vez primera en su terminología actual por Ibn ʿArabī, es la del Hombre Universal (*al-insān al-kāmil*), que goza de tal predominio en la perspectiva sufí que se le ha llamado el "mito privilegiado" del sufismo (65). El Hombre Universal, que también es el *Logos*, representa la teofanía total de los Nombres Divinos; es la totalidad del Universo en su unidad "vista" por la Esencia Divina. Es el prototipo del Universo, así como del hombre, en virtud del cual el hombre, el microcosmos, contiene todas las posibilidades presentes en el Universo. El microcosmos y el macrocosmos se enfrentan como dos espejos reflejándose mutuamente.

te, a la vez que en ambos "resuena el eco" de su prototipo común, el Hombre Universal. El Hombre Universal también es esencialmente el Espíritu, o Primer Intellecto, que "contiene" todas las "ideas" platónicas dentro de sí, como el *Logos* en las doctrinas de Filo que es el "primogénito de Dios", y en quien se reúnen todas las "ideas".

En la doctrina de Ibn 'Arabī, el Hombre Universal posee esencialmente tres aspectos diferentes, a saber, el cosmológico, el profético y el iniciático (66). Cosmológica y cosmogónicamente, es el prototipo de la creación y contiene todos los arquetipos de la Existencia Universal, de modo que todos los planos de la existencia cósmica no son más que ramas del "Árbol del ser", cuyas raíces están en el Cielo, en la Esencia Divina. Sus brazos, o ramas, se extienden por todo el cosmos. Desde el punto de vista de la revelación y la profecía, el Hombre Universal es la Palabra, el eterno Acto de Dios, cada "dimensión" particular del cual se identifica con uno de los profetas. En este sentido, cada capítulo del *Fuṣūṣ* está dedicado a un aspecto del Hombre Universal, a un profeta que revela al mundo un aspecto de la Sabiduría divina, de la cual constituye una encarnación en su realidad interna. Desde este punto de vista, el Hombre Universal es la Realidad mahomética (*al-ḥaqīqat al-muḥammadiyya*), que encontró su realización terrestre en el Profeta del Islam. Igual que de una semilla plantada en la tierra primero brota un tallo, después ramas, después hojas, después flores y finalmente, un fruto que nuevamente contiene esa semilla, el Hombre Universal, o la Realidad de Mahoma, que fue "la primera criatura de Dios", se manifiesta plenamente sobre la tierra en Mahoma, el último de los profetas del ciclo actual de la humanidad.

Desde el punto de vista de la realización espiritual, el Hombre Universal es el modelo de la vida espiritual, ya que él es la persona que ha realizado todas las

posibilidades, todos los estados del ser inherentes al estado humano, y ha llegado a conocer, en toda su plenitud, lo que significa ser un hombre. Como tal, el Hombre Universal es, en primer lugar, todos los profetas, especialmente el Profeta del Islam; en segundo lugar, los grandes santos y, en especial, los "Polos" (*Qutb*) de cada época, cuya realidad externa es la de los demás hombres, mientras que su realidad interna incluye todas las posibilidades inherentes al Universo, ya que dentro de sí mismos han realizado todas las posibilidades inherentes al estado del hombre como microcosmos y centro que refleja todas las cualidades universales. Potencialmente todos los hombres son el Hombre Universal, pero en la realidad únicamente a los profetas y a los santos se les puede llamar por ese título, y sólo a ellos se les puede seguir como prototipos de la vida espiritual y guías en el camino de la realización.

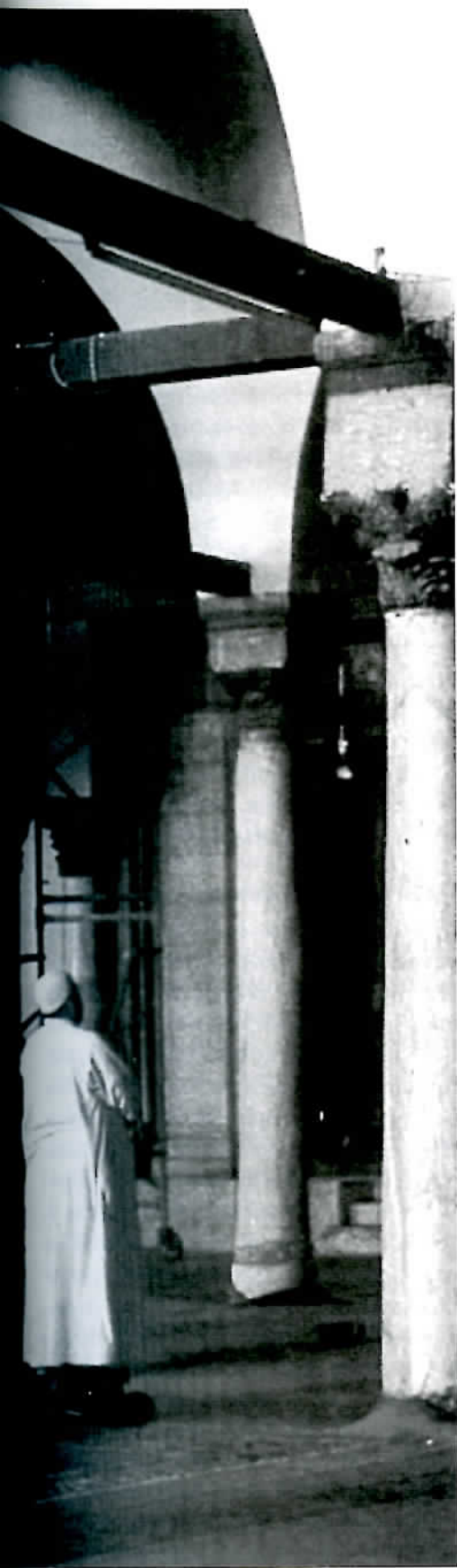
CREACIÓN Y COSMOLOGÍA

En la escuela de Ibn 'Arabī se concibe la creación como la efusión del Ser sobre los arquetipos celestiales, que les lleva de su estado de no-ser o de "tesoro oculto" a una existencia exteriorizada (67). El Ser puede simbolizarse con la luz, y los arquetipos, o Nombres y Cualidades universales, con el sinfín de cristales de color a través de los cuales brilla la luz reflejando diferentes colores sobre el "espejo del no ser". El cosmos es esencialmente un conjunto de espejos en los que se reflejan las realidades Divinas; es una teofanía de las Cualidades y los Nombres Divinos contenidos en el Hombre Universal (68). Y, desde otro punto de vista, es un río que fluye eternamente y cuyas aguas se renuevan en cada momento, pero que mantiene su forma general determinada por la estructura de su cauce. El agua es un símbolo de la luz del Ser que emana en todo momento por todo el Universo, y el cauce del río simboliza los

arquetipos, que determinan la orientación general de su flujo.

Ibn 'Arabī también compara la creación con la articulación del sonido en el ser humano. Igual que por medio del aliento humano las palabras que se encuentran en un estado indiferenciado se vuelven claras y articuladas, el "Hálito del Misericordioso" (*nafas al-Rahmān*), el "Hálito" de Dios considerado en su aspecto de Misericordia y Compasión, da existencia a las posibilidades fundamentales, simbolizadas por las letras del alfabeto (69). Por otra parte, de igual manera que el aliento humano atraviesa el ciclo de expansión y contracción, el Universo está sometido a las dos fases complementarias del mismo ciclo. Es aniquilado en cada momento y recreado en el siguiente, sin que exista separación temporal entre ambas fases. Regresa a la Esencia Divina a cada momento durante la fase de contracción, y vuelve a manifestarse y a exteriorizarse en la de expansión. De este modo, el Universo es una teofanía de la Esencia Divina, que se renueva a cada momento sin repetirse "idénticamente", ya que, como dicen los sufíes, "No hay repetición en la teofanía" (70). La creación se renueva a cada instante, y su aparente continuidad "horizontal" es penetrada por la "Causa Vertical" que integra cada momento de la existencia en su Origen trascendental.

Con este concepto de creación como fondo, Ibn 'Arabī describe varios sistemas cosmológicos diferentes, en cada uno de los cuales se explican diversos aspectos de las realidades cósmicas. En algunas ocasiones concibe el orden cósmico como un árbol cuyas ramas simbolizan varios grados de existencia cósmica y, en otras, imagina el Universo en los términos de los conceptos coránicos de la Pluma y la Tabla Protegida, la angelología coránica tradicional, así como las cuatro naturalezas y cualidades de la cosmología hermética (71). Aquí no se trata de limitarse por necesidad a un único sistema cosmológico, dado que el reino cósmico



mico puede concebirse de diferentes maneras, cada una de las cuales revela un aspecto de las realidades cósmicas. No obstante, en casi todas estas formas de cosmología, aunque con frecuencia recurre a elementos tomados de escuelas preislámicas como el hermetismo, Ibn 'Arabī basa sus ideas esencialmente en el Corán y en conceptos específicamente islámicos, muy estrechamente vinculados a las propias formas de la revelación islámica, así como a las letras y a los sonidos de la lengua árabe (72).

El sistema cosmológico pretende fundamentalmente relacionar los diferentes órdenes cósmicos con su principio, y mostrar la manera en que los diferentes mundos son un número de determinaciones (*ta'ayyun*) del Principio. Estas determinaciones pueden ser consideradas de múltiples formas: como los tradicionales setenta y dos mil velos de luz y oscuridad que cubren el "rostro del Amado"; o pueden reducirse a unos pocos estados principales que contienen los niveles fundamentales de la existencia. Pueden resumirse en órdenes ascendentes, como el mundo de las formas humanas y corporales (*al-nāsūt*); el mundo de las luces sutiles o la sustancia psíquica (*al-malakūt*), que también se concibe como el mundo de la imaginación o las similitudes (*'ālam al-mītāl*); el mundo de la existencia espiritual más allá de la forma (*al-ʿyabarūt*); y el mundo de la Naturaleza Divina que se revela en Sus cualidades perfectas (*al-lāhūt*). Sobre ellas se alza la Esencia Divina (*al-hāhūt*), que trasciende todas las determinaciones (73). Estos mundos, que también son "presencias", desde el punto de vista de la realización y la obtención del conocimiento, comprenden los principales niveles de la existencia cósmica, consistentes en la manifestación corpórea, psíquica y espiritual como tal. El sufí describe estos mundos y esboza una ciencia del Universo basada en ellos, a fin de poder realizar todos estos estados y pasar finalmente más allá de estas determinaciones para alcanzar el estado de

unión con Dios, que es el objetivo de su viaje por todos los reinos de la manifestación cósmica.

UNIÓN

El fin de todo el sufismo es la unión con lo Divino, que es el resultado del amor generado en el hombre por la belleza Divina. Esta unión generalmente se concibe como una purificación paulatina del corazón y la obtención de diversas virtudes espirituales que, finalmente, conducen al estado de "aniquilación" (*fanā'*) y "subsistencia" (*baqā'*) en lo Divino. Ibn 'Arabī contempla el estado de unión, la suprema experiencia que es imposible describir con una formulación adecuada, en términos algo distintos de los de otros maestros sufíes. Según él, el conocimiento de Dios y la unión con Él en el estado supremo de contemplación no significa dejar de existir individualmente (*fanā'*) ni el cese de ese dejar (*baqā'*), como han afirmado muchos gnósticos. Supone más bien un darse cuenta de que nuestra existencia desde el principio pertenecía a Dios, de que no teníamos una existencia inicial que podía dejar de ser. Significa la conciencia de que toda la existencia como tal es un rayo del Ser Divino y de que ninguna otra cosa posee ningún tipo de existencia. O como lo expresa el *Tratado de la Unidad*:

"La mayoría de los que conocen a Dios mantuvieron que el cese de la existencia y el cese de ese cese eran una condición para alcanzar el conocimiento de Dios, lo cual es un error y un claro descuido. Porque el conocimiento de Dios no presupone el cese de la existencia ni el cese de ese cese, pues las cosas no tienen existencia, y aquello que no existe no puede dejar de existir. Porque el cese implica el postulado de la existencia, y eso es politeísmo. De modo que si sabes que careces de existencia y de cese, entonces conoces a Dios; y si no, no" (74).

Desde un punto de vista "operativo" la

unión espiritual, llevada a cabo a través de la fuerza del amor por la Belleza Divina, implica que la Naturaleza Divina se convierte en el contenido de la naturaleza humana, y la naturaleza humana se ve rodeada de lo Divino e inmersa en ello. Ya que este estado está considerado desde la perspectiva de la experiencia espiritual y no desde una posición teórica, debe decirse que cada relación presenta un aspecto de la experiencia total, cuya esencia es inefable. Es decir, Dios está presente en el hombre, y el hombre está inmerso en Dios. Si se concibe de la primera manera, la unión implica que Dios se convierte en el Sujeto que "ve" a través de los ojos del hombre y "oye" con sus "oídos". De la segunda manera, el hombre está inmerso en Dios, de modo que "ve" a través de Dios y "oye" a través de Él, de acuerdo con el conocido *ḥadīth* sagrado: "Aquel que Me adora jamás deja de acercarse a Mí hasta que Yo le amo, y cuando Yo le amo, el oído por el que oye, soy la vista por la que ve, la mano con la que toma y el pie con que camina" (75).

En el estado de unión la individualidad del hombre se ilumina, y de este modo queda inmersa en la luz Divina. El mundo y el hombre son como la sombra de Dios; es esta sombra la que en el hombre espiritual se vuelve transparente y luminosa por medio de la presencia de lo Divino en él. O, como afirma Ibn 'Arabī en el *Fuṣūṣ* respecto a la relación de lo individual con Dios:

"Es como una luz que se proyecta a través de la sombra, una sombra que no es sino pantalla (para la luz), y que a su vez es luminosa por su transparencia. Tal es también el hombre que ha conocido la Verdad; en él la forma de la Verdad, *ṣūrat al-Ḥaqq* (las Cualidades Divinas) se manifiestan más directamente que en otros. Porque entre nosotros se cuentan aquellos para quienes Dios es su oído, su visión, sus facultades y sus órganos, de acuerdo con las indicaciones dadas por el Profeta en su mensaje procedente de Dios" (76).

Este supremo estado de unión, que es el objetivo último del gnóstico así como la perfección de la vida humana, es el fruto de la práctica de métodos espirituales, comenzando por las oraciones canónicas y culminando en la oración del corazón, o la oración creativa (77), en la que el centro más profundo del sufí reverbera con el ritmo de la invocación del Nombre Divino, que es epítome de toda oración. Muḥyī-l-Dīn afirma una y otra vez la importancia vital de la oración del corazón y de la purificación interna, que gradualmente atrae a lo Divino por medio de esa "simpatía" que atrae a todas las teofanías hacia su fuente y origen (78).

En la oración del santo, el hombre reza a Dios y Dios "reza al hombre", y la oración forja el alma del hombre. En el estado de la contemplación pura, que es el fruto y a la vez el modo más perfecto de la oración interna, en la que el corazón se purifica de toda su escoria y pierde toda su opacidad, el hombre se da cuenta de que "Dios es el espejo en el que te ves, al igual que tú eres Su espejo, en el que Él contempla Sus Nombres y los principios de éstos. Ya que sus nombres no son sino Él mismo, de modo que la realidad (o la analogía de las relaciones) es una inversión" (79). Por lo tanto, al final el Señor (*rabb*) sigue siendo el Señor, y el siervo (*marbūb*), el siervo, pero al mismo tiempo Dios se convierte en el espejo en que el hombre espiritual contempla su propia realidad y el hombre, a su vez, se convierte en el espejo en que Dios contempla Sus Nombres y Cualidades, de modo que en el corazón del santo se cumple la finalidad de la creación, en el sentido de que Dios llega a "conocer" las esencias que se habían mantenido dentro del "tesoro oculto", conocimiento por cuya causa fue creado el Universo.

LA UNIDAD DE LAS RELIGIONES

Resulta de gran interés, entre las doctrinas de Ibn 'Arabī, su creencia en la

unidad del contenido interno de todas las religiones, un principio generalmente aceptado por los sufíes, pero rara vez explorado en tanto detalle como en la obra del sabio andaluz (80). Como ya hemos observado, en su juventud tuvo la visión teofánica del Centro Supremo del que han surgido todas las revelaciones, y en años posteriores escribió a menudo acerca de los "polos espirituales" de las tradiciones que preceden al Islam. De hecho, su doctrina del *logos* contiene de manera implícita el principio de la universalidad de la revelación, al afirmar que todo profeta es un aspecto del *Logos* Supremo, así como también constituye un "logos", o una palabra de Dios, por sí mismo. Por otra parte, Ibn 'Arabī se interesó por los detalles de las demás religiones y procuró separar el significado universal oculto en sus estructuras externas en la medida en que era posible y factible para él (81). Todos los intentos de un profundo acercamiento a otras religiones llevados a cabo por musulmanes hoy en día pueden y deben basarse en las ricas fundaciones preparadas por Ibn 'Arabī y Rūmī.

El intento de Ibn 'Arabī de trascender las formas externas de la revelación a fin de alcanzar su significado interno no implica de ninguna manera un rechazo de tales formas "desde abajo"; es decir, una negativa a aceptar las formas externas rituales y dogmáticas de la religión. Más bien, quiso trascender el nivel exotérico al penetrar en el corazón de las prácticas y los ritos exotéricos, que en sí constituyen una parte esencial de la religión y son revelados por el "Cielo"; el hombre debe someterse a ellos si pretende que su búsqueda de la vida espiritual sea verdaderamente fructífera. Fue a través de estos aspectos formales o exotéricos de la religión, y no a pesar de ellos, que Ibn 'Arabī, como otros sufíes, procuró alcanzar el significado interno y universal de la Revelación.

Esencialmente, para "quemar imágenes" o rechazar los aspectos externos y

formales de la religión, uno debe primero poseer estas imágenes y aspectos formales. No se puede rechazar lo que no se posee. Y conviene recordar que cuando Muḥyī-l-Dīn y otros sufíes declaraban su independencia de las formas y los ritos religiosos, se dirigían a una colectividad en la que se daba por sentada la observación de prácticas religiosas de todo tipo, a diferencia de mundos como el actual, en el que la posibilidad de rechazar los aspectos formales de la religión, sin jamás haberlos practicado ni vivido, se cierne amenazadoramente sobre el horizonte de la conciencia del lector. Ibn 'Arabī dedicó gran parte de su vida a las oraciones islámicas tradicionales, al arrepentimiento ante Dios por sus pecados, a la lectura del Corán, a la invocación del Nombre Divino, y fue a través de estas prácticas, no a pesar de ellas, como llegó a comprender que los senderos revelados por medios divinos conducen a la misma cumbre, y que el haber vivido una religión plenamente supone haberlas vivido todas. Fue en el mismo corazón de las formas reveladas donde halló lo informe y lo Universal, de modo que pudo cantar en su famoso y tan frecuentemente citado poema:

"Mi corazón abraza cualquier forma: es un prado de gacelas y un convento para monjes cristianos,

y un templo para ídolos, y la Kaaba de los peregrinos, y las tablillas de la Tora, y el libro del Corán.

Sigo la religión del Amor: cualquiera que sea el camino que emprendan los camellos del Amor, esa es mi religión y mi fe" (82).

EL SUFISMO DESPUÉS DE IBN 'ARABĪ

No es posible describir el alcance del influjo de Ibn 'Arabī sobre la vida del sufismo; basta con decir que tras él no hubo prácticamente ninguna exposición de doctrina sufi que no estuviera influida

de una manera u otra por las obras del gran sabio andaluz, aun cuando ciertas escuelas posteriores manifestaron su desacuerdo con algunas de sus formulaciones (83). Sus escritos se difundieron inmediatamente por todo el mundo islámico; sus obras en prosa empezaron a ser objeto de estudio de los devotos al sufismo y sus poemas se recitaban en los centros (*zāwiya*) de las diferentes órdenes; hoy en día siguen siendo estudiados y recitados como hace siete siglos.

La propagación de las doctrinas de Ibn 'Arabī en Oriente tuvo lugar sobre todo gracias a Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, otro de los grandes maestros del sufismo, que escribió comentarios a las obras del Ṣayj así como numerosas obras de su propia autoría para dilucidar las doctrinas de su maestro (84). Es esencialmente a través de él como se han podido determinar varias "líneas de influencia" importantes de las doctrinas de Ibn 'Arabī en Oriente. Ṣadr al-Dīn colaboraba estrechamente con Ḳalāl al-Dīn Rūmī, cuyo *Maṭnawī* ha sido considerado por muchos sufíes persas posteriores como las *Futūḥāt* de la poesía persa y que, de hecho, fue la guía de Rūmī en las oraciones diarias. Ṣadr al-Dīn nos permite descubrir el vínculo entre Muḥyī-l-Dīn y Rūmī, quien se yergue como la otra gran montaña de la espiritualidad islámica, dominando sobre el paisaje del sufismo dondequiera que se conozca y se hable la lengua persa. Ṣadr al-Dīn también fue el profesor de Quṭb al-Dīn al-Širāzī, quien, como observamos en el Capítulo II [del libro], escribió el comentario más famoso al *Hikmat al-iṣrāq* de Suhrawardī, y mantuvo una correspondencia con el maestro de Quṭb al-Dīn, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, en la que trataban de cuestiones metafísicas esenciales (85). Así mismo, gracias a la inspiración recibida en una de las sesiones de la clase de Ṣadr al-Dīn sobre las doctrinas de Ibn 'Arabī, Fajr al-Dīn al-'Arāqī, uno de los grandes poetas sufíes o *fedeli d'amore* de Persia, compuso su *Lama'āt* (*Destellos Divinos*), que contribuyó más

que ninguna otra obra a la introducción de Ibn 'Arabī en el mundo de habla persa.

Entre los discípulos de la escuela de Muḥyī-l-Dīn se incluyen todos los comentaristas famosos: al-Nābulusī, al-Kāšānī, al-Qayṣarī, Bālī Afandī, y el gran poeta persa Ḳāfī, quien escribió varios comentarios a las obras de Ibn 'Arabī, así como al *Lama'āt* de 'Arāqī, este último con el título *Aṣṣī'at al-lama'āt* (*Rayos de destellos divinos*). Esta obra se sigue estudiando hoy en día en Persia como el "manual" por excelencia de la doctrina sufi. También podemos nombrar a 'Abd al-Karīm al-Ḳāfī, cuyo *Hombre Universal* constituye una exposición sistemática del *Fuṣūṣ*; y a Maḥmūd Šabistarī, cuya *Rosaleda secreta* resume las doctrinas del sufismo de acuerdo con la exposición de Ibn 'Arabī empleando versos persas de belleza celestial y deslumbrante lucidez. También es de especial interés el grupo de gnósticos de la *ṣī'a*, entre ellos, Ibn Turkah, Sayyid Haydar Āmulī e Ibn Abī Ḳumhūr (86), quienes gradualmente introdujeron las doctrinas del sabio andaluz en la *ṣī'a*, de modo que en poco tiempo se convirtió en uno de los principales pilares de la espiritualidad de la *ṣī'a*, desempeñando un papel dominante en las formulaciones doctrinales de sabios persas posteriores como Mullā Ṣadrā, quien recurrió abundantemente a las enseñanzas del maestro de Murcia (87). También en otros países islámicos florecieron estudiosos y discípulos de las doctrinas de Ibn 'Arabī a lo largo de los siglos, como demuestra el gran número de comentarios a sus obras que han aparecido en la India, Anatolia, Siria y Egipto, donde escritores como al-Ša'rānī dedicaron muchos volúmenes de gran extensión a la exposición y aclaración de sus escritos.

De la misma manera, en Occidente ejerció cierto influencia, aunque sus obras no eran conocidas en círculos oficiales. Pero de una manera más oculta y profunda dejó su huella en los *fedeli d'amore* de Occidente, y en especial en Dante, el gran

poeta florentino, que revela muchas similitudes profundas con los sufíes, no solamente debido a cierto contacto histórico por medio de la Orden del Temple, sino sobre todo porque describe esencialmente las mismas experiencias espirituales y aporta una versión parecida del Universo dentro del contexto de la tradición cristiana (88). También se percibe la influencia directa de Muhyī-l-Dīn en Raimundo Lulio y en algunos otros esotéricos cristianos pertenecientes a ese período de la historia en que el Occidente cristiano y el Oriente islámico vivieron dos tipos de civilización parecidos, compartiendo en el fondo la misma visión del hombre y del Universo, aun cuando existieran diferencias formales de diferente índole en el plano teológico, social y político.

En tiempos modernos puede comprobarse la influencia de Ibn 'Arabī allí donde sigue floreciendo el sufismo. En Oriente sus escritos se siguen enseñando y leyendo en países como la India, Pakistán, Afganistán y Persia, y se siguen escribiendo comentarios a sus obras (89). En Damasco su sepulcro constituye un lugar de reunión para los sufíes, y en Egipto y en el resto de África del Norte se cantan sus odas en las reuniones semanales de las hermandades. Y renombrados maestros sufíes contemporáneos, como el šayj marroquí Muḥammad al-Tādīlī (90) y el šayj argelino al-'Alawī (91), uno de los más grandes e influyentes santos del Islam de este siglo, han seguido esencialmente las enseñanzas de Muhyī-l-Dīn.

Es cierto que la esencia del sufismo es la experiencia espiritual alcanzable por medio de la gracia contenida dentro de los diversos medios de realización, en comparación con la cual toda formulación metafísica es relativa. Pero en la medida en que el fuego interno del sufismo ha lanzado chispas y expresado sus inefables tesoros ocultos en doctrinas que conducen a otros hombres hacia la verdad, el espíritu de Ibn 'Arabī se ha cernido sobre él. A lo largo de los siglos ha

proporcionado el precioso lenguaje doctrinal con que los maestros sufíes han procurado exponer los misterios de la gnosis, los misterios de una iluminación interna que emerge de las dimensiones imponderables del Nombre Divino. Sus corazones reverberan en la luz y la gracia del Nombre que les ilumina como antes iluminó a Ibn 'Arabī, y a los maestros más antiguos antes que a él, remontándose a la fuente de la Revelación que dio al método del sufismo su eficacia espiritual y la vida interior que le ha permitido sobrevivir como tradición espiritual hasta el día de hoy. *Wa-Llāhu a'lam.*

NOTAS

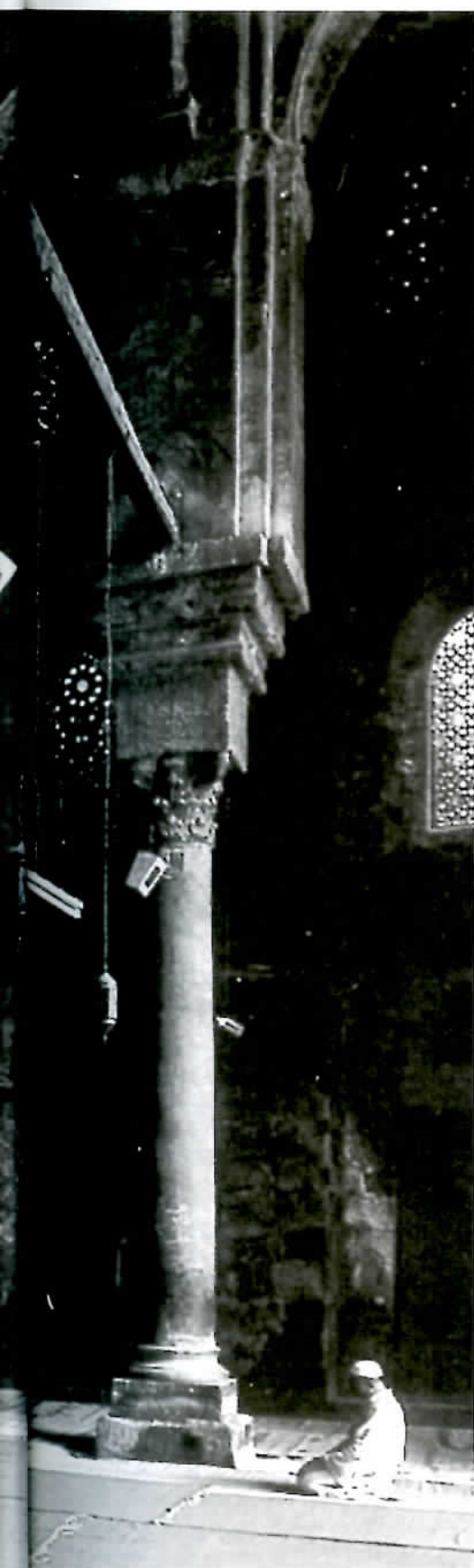
(1) Es la negativa, por parte de una inmensa mayoría de orientistas, a aceptar este aspecto fundamental del Islam como parte de la tradición islámica y como elemento intrínseco de su ortodoxia, la que ha llevado a que la imagen del Islam entre la mayor parte de los occidentales sea tan árida y estéril, desprovista de espiritualidad y de belleza. Entre los pocos estudiosos occidentales de renombre que han reconocido el origen coránico del sufismo podemos nombrar a Margoliouth y, especialmente, a Massignon y a Corbin, mientras que la mayoría de los demás estudiosos conocidos, como Horten, Nicholson, Asín Palacios y, más recientemente, Zaehner y Arberry, han postulado un origen hindú, neoplatónico, cristiano o incluso zoroástrico para el sufismo, confundiendo demasiado a menudo las formulaciones que los sufíes han tomado prestadas con la experiencia y la realización internas, basadas absolutamente en la gracia o *baraka* que deriva del Profeta.

Para una visión del sufismo como dimensión interna del Islam, véase la reveladora obra de F. Schoun, *The Transcendent Unity of Religions (La Unidad Trascendental de las Religiones)*, traducida por Townsend, especialmente el capítulo III, así como su *Comprendre l'Islam* (París, 1961), Cap. IV; también R. Guénon, "L'Esotérisme islamique", en *L'Islam et l'Occident, Cahiers du Sud* (París, 1947), págs. 153-159.

(2) V. Abū Bakr Sirāy al-Dīn, "the Origins of Sufism", *THE ISLAMIC QUARTERLY*, 3:53-64 (abril de 1956); también Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism* (Delhi, 1959).

(3) A los seguidores del sufismo jamás se les llama sufíes en las lenguas islámicas, ya que esto se considera como una falta de cortesía. Un sufí es aquel que ya ha alcanzado la meta y obtenido el estado de "Suprema Identidad". A un seguidor del camino sufí se le suele llamar *faqīr* ("pobre de





espíritu") o *mutasawwif*, es decir, alguien que participa en el sufismo (*tasawwuf*); o en persa, *darwīš* (en español, "derviche"), además de otros varios nombres relacionados con diversos aspectos del "Camino" o "Vía".

(4) Dado que la vida espiritual se presenta esencialmente como un "camino", como puede verse también en el taoísmo, a la orden sufi se le da el nombre de *tarīqa*, "camino" (pl. *ṭuruq*), y al adepto a menudo se le denomina como "uno que sigue el camino" (*ahl al-tarīqa*). Respecto a las órdenes sufíes, véase el artículo de Massignon sobre "tarīqa" en la *Encyclopaedia of Islam*, y las obras clásicas de O. Dupont y X. Cappolani, *Les Confréries religieuses musulmanes* (Argel, 1879) y L. Rinn, *Marabouts et Khouanes* (Argel, 1884).

(5) Estas palabras se citan en la célebre *Risālat al-quṣayriyya* (El Cairo, 1940), p. 20. Véase también "The Origins of Sufism", en *THE ISLAMIC QUARTERLY* (abril, 1956), p. 58.

(6) Ha habido gran número de debates entre estudiosos islámicos tradicionales, así como entre estudiosos occidentales del sufismo, sobre la derivación de la palabra *sūfi*. Existen opiniones variadas acerca de su procedencia de *sūf*, que significa lana, con la cual se vestían los primeros sufíes, o de *ṣafā'*, que significa pureza, o de *ṣaff*, la fila de oración, ya que los sufíes ocupaban la primera fila de oración detrás del *imām*; o incluso del griego *sophia* (aunque ésta es la derivación menos probable, dado que *sophia* en árabe se escribiría con una *s* y no una *ṣ*). Algunos maestros también han considerado que el término *sūfi* es demasiado elevado para derivarse de cualquier otra cosa, y que su significado básico está indicado en el hecho de que *tasawwuf* es numéricamente equivalente a Sabiduría Divina (*al-hikmat al-ilāhiyya*), de acuerdo con el cálculo tradicional de *ḥaṣr*. Véase el artículo de R. Guénon, "L'Esotérisme islamique" (nota n.º 1 *supra*).

Respecto a los diversos significados atribuidos al término *sūfi*, véase R.A. Nicholson, "An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms *sūfi* and *tasawwuf* arranged chronologically", *JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY OF LONDON* (1906), pp. 303-348.

(7) Aunque no existe ninguna "historia" completa del sufismo, se han llevado a cabo diversos intentos de estudiar varias escuelas sufíes a lo largo de los siglos y correlacionar sus doctrinas y prácticas. Uno de los más importantes en una lengua europea lo constituyen los numerosos estudios de Massignon, en particular su *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (París, 1954), especialmente los caps. III - V; así mismo, *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (París, 1922), que contiene abundante información acerca de la vida espiritual de los primeros tres siglos del Islam. También la primera sección de un reciente estudio por G. C. Anawati y L. Gardet, *La*

Mystique musulmane (París, 1961), está dedicado a la historia del sufismo. A este respecto también pueden mencionarse las obras de conocidos estudiosos como R.A. Nicholson, en especial su artículo citado *supra* en la nota número 6; *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921); *The Mystics of Islam* (Londres, 1914); *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge, 1923); y su traducción anotada del *Kaṣf al-mahjūb* de Huṣwīrī (Leiden, 1911). Véase también M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid, 1931); E. Dermenghem, *Les Saints musulmans* (Argel, 1944); y M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, (Londres, 1931).

Hay varias historias importantes de los sufíes o, mejor dicho, narraciones de las vidas y enseñanzas de los santos del Islam escritas por los propios sufíes, de las cuales las más famosas son *Ṭabaqāt al-sūfiyya*, de al-Sulāmī; *Hilyat al-awliyā'*, de Abū Nu'aym al-Isbahānī; *Taḍkirat al-awliyā'* de Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār; y *Nafahāt al-uns* de 'Abd al-Rahmān al-Ŷāmī.

Se han llevado a cabo varios estudios en árabe y en persa dedicados a la historia del sufismo. Entre los árabes se encuentran: A. al-Ṭibāwī, *al-Tasawwuf al-islāmī al-'arabī* (El Cairo, 1928); Ŷ. 'Abd al-Nūr, *al-Tasawwuf 'inda-l-'arab* (Beirut, 1938); Zakī Mubārak, *al-Tasawwuf abistāmī*, II vols., (El Cairo, 1959), y A.N. Nādir, *al-Tasawwuf al-islāmī* (Beirut, 1960). Entre los estudios persas están: Q. Ganī, *Tārīḥ-i tasawwuf dar islām* (Teherán, 1952), y numerosos estudios de Badī' al-Zamān Furūzānfar y Ŷalāl Homā'ī sobre Rūmī, 'Aṭṭār, y otros sufíes de renombre.

(8) Massignon se refiere extensamente a este período en su *Essai sur les origines...*, cap. IV.

(9) Esta obra, casi desconocida en Occidente, siempre ha sido considerada en el mundo *ṣūfī* como uno de los testamentos fundamentales de las enseñanzas esotéricas del Islam. Muchos sufíes que siguieron las enseñanzas de Ibn 'Arabī estudiaron y comentaron esta obra.

(10) Muḥāsibī es el autor de algunas de las primeras obras sobre el sufismo, como el *Kitāb al-tawahhūm* (*The Book of Apprehension*) ed. A.J. Arberry (El Cairo, 1937) y el *Kitāb al-rī'āya* (*The Book of Consideration*), ed. M. Smith (Londres, 1940). También se le conoce por su método para el examen de conciencia. Véase M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad; a Study of the Life and Teaching of Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī* (Londres, 1935).

(11) La similitud entre algunas de las locuciones (*ṣāṭahiyāt*) de Bāstāmī (su nombre suele escribirse como Bistāmī, pero procede de una ciudad que en persa se pronuncia Bāstām) y ciertas formulaciones védicas, ha llevado a R.C. Zaehner a postular un origen hindú para la escuela de sufismo propagada por Bāstāmī. Ver su *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford, 1957), p. 166 y ss., y

en especial su *Hindu and Muslim Mysticism* (Londres, 1960), p. 93 y ss. Pero formulaciones como "aquellos eres tú" (*takūnu anta dāka*) de Bastāmī, o el sánscrito *tat tvam asi*, son tan universales y están tan profundamente arraigadas en la textura de la realidad que no tienen por qué indicar ningún tipo de préstamo histórico.

Naturalmente, también hay otros muchos sufíes de esta época, como Rābī'a, Ibn Karrām, Hākīm al-Tirmīdī y Abū Sahl al-Tustarī, que también merecen una mención especial. Massignon se refiere a ellos en el *Essai*..., cap. V, así como Anawati y Gardet en *La Mystique musulmane*, p. 26 y ss.

(12) Para una disertación sobre las artes y ciencias islámicas, véase el Cap. I anteriormente mencionado.

(13) Este importante libro de referencia sobre el primer sufismo ha sido editado por R. A. Nicholson (Londres, 1941).

(14) Editado y traducido por A. J. Arberry bajo el título *Kitāb al-ta'arruf* (*Doctrine of the Sufis*), (Cambridge, Inglaterra, 1935).

(15) Las cuartetos han sido traducidas al inglés por R. A. Nicholson en sus *Studies in Islamic Mysticism*.

(16) Véase Sardar Sir Jogendra Singh, *The Persian Mystics. The Invocations of Shaikh 'Abdullāh Ansārī of Herat*, Londres, 1939.

(17) El estudio de Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914), revela las ideas cosmológicas fundamentales de Ibn Masarra que influyeron sobre algunas de las formulaciones de Ibn 'Arabī.

(18) Véase la traducción de W. H. T. Gairdner de esta obra (Londres, 1924).

(19) Este hermoso tratado sobre los *fidele d'amore* en el Islam ha sido editado por H. Ritter (Estambul, 1942).

(20) Esta obra constituye uno de los mejores tratados sobre las virtudes espirituales consideradas desde el punto de vista sufí. Ha sido traducida y comentada por Asín Palacios (París, 1933).

(21) Naẓm al-Dīn, llamado el "hacedor de santos", tuvo doce discípulos principales que se convirtieron todos en sufíes famosos. Fue el fundador de la escuela centro-asiática de sufismo asociada a los nombres de Simnānī, Sa'd al-Dīn al-Hammūya y Naẓm al-Dīn al-Dāya, la cual se destaca especialmente por el interés manifestado con relación al simbolismo de la luz, que emplearon para expresar varias experiencias internas del alma. Véase H. Corbin, "L'Intériorisation du sens en hermétique soufie iranienne", *ERANOS JAHRBUCH*, 26:57-187 (1957).

Una de las órdenes más extendidas y mejor conservadas actualmente en Persia, la *Dahabiyya*, cuyo centro se encuentra en Šīrāz, es una rama de la Kubrawiyya.

(22) Su función puede compararse en muchos aspectos con la de Shankara en el hinduismo.

(23) Se ha descrito la vida de Ibn 'Arabī en casi todas las historias y biografías tradicionales

de siglos posteriores, como *Nafḥ al-tibb*, de al-Maqqārī; *Bustān al-ʿarīfīn*, de al-Nawwī; *Ta'rīj al-islām*, de al-Dahabī; *al-Wāfi bi-l-wafiyāt* de al-Safādī; *Mir'āt al-ḡinān* de al-Yāfi'i; *al-Bidāya wa-l-nihāya* de Ibn Kaṭīr; *al-Ṭabaqāt al-kubrā* de al-Ša'rānī; *Šaḍarāt al-dahab* de Ibn al-'Ammād; y *Tarā'iq al-ḥaqā'iq*, de Ma'sūm 'Alī Šāh. También hay muchas biografías de Ibn 'Arabī escritas por discípulos que intentaron defender a su maestro de las acusaciones proferidas contra él por algunos de los juristas. Una de las más antiguas de estas biografías es *Manāqib Ibn 'Arabī*, de Ibrāhīm al-Baghdādī, ed. S. Munajjid (Beirut, 1955), con una lista de fuentes sobre Ibn 'Arabī proporcionada por el editor en el prefacio.

En lo que respecta a las obras europeas sobre su vida, podemos mencionar el notable libro de Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, que se limita a un estudio de la vida y el método espiritual de Muḥyī-l-Dīn, y en el que el autor ha reunido detalles pertinentes procedentes de diversas fuentes tradicionales. Véase también H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, p. 32 y ss.; y R. A. Nicholson, "The Lives of Umar Ibnul-Farid and Ibnul Arabi", *JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY* (1906), pp. 797-824, que incluye el texto árabe original de *Šaḍarāt al-dahab*, referente a estos dos maestros. Asín Palacios también tradujo la obra de Ibn 'Arabī *Risālat al-quḍs* con el título *Vidas de santos andaluces* (Madrid, 1933), donde la vida espiritual del maestro se describe con sus propias palabras, revelando un aspecto suyo que a menudo se olvida cuando se estudian únicamente sus escritos metafísicos.

También se han publicado algunas obras recientes en árabe sobre Ibn 'Arabī, como *Ibn 'Arabī* de T. 'Abd al-Bāqī Surūr (El Cairo, 1955), y *al-Taṣawwuf fi-l-islām*, de 'Umar Farruj (Beirut, 1947), libro en el que un capítulo importante está dedicado a Muḥyī-l-Dīn.

(24) *Al-Futūḥāt al-makkiya* (El Cairo, 1329 A.H.), I, págs. 153-154. Este pasaje ha sido traducido al castellano por Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, págs. 39-40, y al francés por Corbin en *L'imagination créatrice*..., págs. 34-36.

(25) Esta es una referencia al verso coránico (20:12) en el que se ordena a Moisés que se quite las sandalias. El interés de Ibn 'Arabī por esta obra de origen indudablemente *šī'ī* resulta significativo a la luz de la inmensa influencia que posteriormente ejercería sobre el mundo *šī'ī*, y de la rapidez con la que sus doctrinas fueron asimiladas en la gnosis de la *šī'a*.

(26) Debe de haber existido una relación básica entre Ibn 'Arabī e Ibn al-'Arīf, y a través de este último, con Ibn Masarra, aunque de ningún modo puede "reducirse" toda la doctrina de Ibn 'Arabī a la de estos predecesores. En cualquier caso, se sabe que hizo amistad con 'Abd Allāh Ibn Gazzāl, el discípulo de Ibn al-'Arīf, y que mantuvo una clara afinidad con las diversas escuelas sufíes relacionadas con Almería.

(27) Véase Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, p. 41, n.2, y H. Corbin, *L'imagination créatrice*, p. 37, n. 15.

(28) Fue también aquí, en la ciudad de su renacimiento, antes de partir, donde Ibn 'Arabī compuso el que probablemente fuera su primer libro, *Mawāqī' al-nuḥūm* (*Los ponientes de las estrellas*), en el que expuso los diversos niveles de significado contenidos en los ritos religiosos.

(29) La figura de Jidr (al-Jaḍir) es muy importante en la jerarquía espiritual del Islam y está estrechamente ligada a la de Elías, el profeta que fue conducido al Cielo, así como a todo el complejo conjunto de mitos y cuentos asociados a éste. Véase L. Massignon, "Élie et son rôle transhistorique, Khadiriya, en Islam", *Études carmélitaines: Élie le prophète* (París, 1956), II, 269-290, y sus numerosos estudios que han aparecido en la *RÉVUE DES ÉTUDES ISLAMIQUES* a lo largo de los años; véanse también los artículos "al-Khadir" e "Ilyas" de A. J. Wensinck en la *Encyclopaedia of Islam*.

Para un estudio iconográfico de Jidr, véase A. K. Coomaraswamy, "Khawāja Khadir and the fountain of life in the tradition of Persian and Mughal art", *ARS ISLAMICA*, 1:173-182 (1934).

(30) Ibn 'Arabī mantuvo contactos con muchos de los personajes relevantes de su época; a algunos, como Suh-rawardī y el poeta persa Awhad al-Dīn al-Kirmānī, los conoció personalmente y, con otros, como Ibn al-Fārid, Sa'd al-Dīn al-Hammūya y Fajr al-Dīn al-Rāzī, mantuvo una correspondencia. (La carta de Ibn 'Arabī a Fajr al-Dīn, aconsejándole que abandone el aprendizaje formal y case la gnosis, ha sido recientemente traducida al francés por M. Vālsan, en "Épître adressée à l'Imām Ar-rāzī", *ÉTUDES TRADITIONNELLES*, 62:242-253 (julio-agosto y septiembre-octubre de 1961).

(31) El estudioso sirio Osman Yahya ha estado llevando a cabo un intenso proceso de investigación de las obras de Ibn 'Arabī en los últimos años, y ha hecho algunos descubrimientos notables en ciertas bibliotecas de Turquía. Su *Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabī*, de próxima publicación, debería ser de gran valor a la hora de aclarar un tema que ha permanecido oscuro hasta la fecha.

(32) Al-Ša'rānī, *Kitāb al-yawāqūt* (El Cairo, 1305), basándose en los caps. 89 y 348 de *Futūḥāt*. Véase Corbin, *L'imagination créatrice*..., p. 59, donde este y otros pasajes relativos a la manera en que se inspiró la obra se traducen de las propias palabras de Ibn 'Arabī.

(33) A este respecto, véase T. Burckhardt, *Die Alchemie* (Olten, Suiza, 1960) y su *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Moḥyiddin ibn Arabi* (París, 1950), que demuestran cómo las ciencias cosmológicas alejandrinas fueron integradas dentro de la perspectiva de la gnosis islámica, y cómo el Universo en el que vivían los musulmanes también participó de la Revelación y se "islamizó".

(34) Esta obra ha sido impresa numerosas veces en el árabe original, siendo la más crítica (a la que me referiré a partir de ahora) la de Abū-l-'Alā 'Affī (El Cairo, 1946), en la que el editor ha reunido muchas secciones valiosas de conocidos comentarios a la obra a fin de dilucidar el texto. Ha sido traducida parcialmente con extraordinaria claridad por T. Burckhardt bajo el título *La Sagesse des prophètes* (París, 1955), con explicaciones muy útiles. También existe una traducción al inglés bastante libre titulada *The Wisdom of the Prophets* (Madras, 1929) de Khaja Khan.

También se han escrito numerosos comentarios al *Fuṣūṣ*, de los cuales los más célebres son los de Sadr al-Dīn al-Qūnawī, 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, Dāwūd al-Qaysarī, 'Abd al-Ganī al-Nābulusī, Bālī Afandī y 'Abd al-Rahmān Yāmī, todos ellos conocidos sufíes de siglos posteriores. Sigue siendo objeto de estudio en el mundo islámico allí donde florece el sufismo, y debe ser considerado como el principal texto de autoridad referente a la gnosis (*'irfān*).

El *Lawā'ih* de Yāmī, traducido por E. H. Whinfield y M. M. Kazvīnī (Londres, 1914, también en un comentario al *Fuṣūṣ*, así como un resumen de sus temas fundamentales).

(35) Véase *Fuṣūṣ*, p.47.

(36) T. Burckhardt desarrolla plenamente el profundo simbolismo del título de esta obra en su introducción a *La Sagesse des prophètes*, p. 6 y ss.

(37) Estas tres obras han sido editadas en alemán con una introducción y una traducción sumaria por H. S. Nyberg en su *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden, 1919).

(38) No obstante, el comentario coránico publicado en El Cairo bajo su nombre fue escrito por su discípulo 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī.

(39) Ibn 'Arabī ha escrito tantas obras sobre cada tema que no es posible ni siquiera insinuar la dimensión de sus escritos sin dedicarles un estudio separado.

(40) Esta obra ha sido traducida al inglés por R. A. Nicholson (Londres, 1911).

(41) Ibn al-Fārid, autor de la famosa *Jamriyya* (véase E. Dermenghem, *L'Éloge du vin*, París, 1931) y el más importante de los poetas sufíes en lengua árabe, era contemporáneo y amigo de Ibn 'Arabī. Se cuenta que en una ocasión Ibn 'Arabī se dirigió a Ibn al-Fārid en una carta en la que le pedía permiso para escribir un comentario a su *Tā'iyya*. Ibn al-Fārid le contestó que su obra *Futūḥāt* ya era un comentario y que su autor no tenía por qué escribir otro.

(42) Hasta tal punto es ésto cierto que varios de los seguidores de la escuela de Ibn 'Arabī escribieron diccionarios de su terminología, que también se convirtió en la terminología de los sufíes posteriores. Entre estos diccionarios, el *Istīlāḥāt al-sūfiyya*, de al-Kāshānī, su conocido comentarista, y el *Ta'rifāt* de al-Yur'yānī son particularmente famosos. Véase al-Yur'yānī, *Definitions: Accendunt Definitiones theosophi Mohji ed-din Moham-*

med Ben Ali vulgo ibn Arabi dicti, ed. G. Flügel (Leipzig, 1845). Véase también T. Burckhardt, *La Sagesse des prophètes*, págs. 207-223, que incluye un glosario de términos técnicos sufíes junto con una explicación de su significado, además de su traducción al francés.

(43) Las "fuentes" de Ibn 'Arabī aparecen en la segunda parte ("Doctrina Espiritual de Abenarabī") de *El Islam cristianizado* de Asín Palacios; en la introducción de Nyberg a su *Kleinere Schriften*; en las notas y apéndices de *L'Imagination créatrice* de Corbin y en el Apéndice de A. A. 'Affī, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul 'Arabī*, Cambridge, 1939.

(44) Véase T. Burckhardt, "Nature sait remonter nature", *ÉTUDES TRADITIONNELLES*, 51:10-24 (enero-febrero 1950).

(45) En las lenguas europeas hay muy pocos estudios de las doctrinas de Ibn 'Arabī, si tenemos en cuenta su peso e influencia. Se puede mencionar el conocido estudio de 'Affī, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul 'Arabī*, que contiene algunas buenas traducciones, pero que aplica nociones tomadas de la filosofía moderna allí donde no son relevantes; R. Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabī* (Londres, 1959), que trata brevemente de algunas de las doctrinas de Ibn 'Arabī y también contiene unas pocas selecciones de sus escritos; y Corbin, *L'Imagination créatrice*..., un importante estudio dedicado a la doctrina del Šayj sobre la imaginación creativa, la "simpatía" existente entre el hombre, el Universo y Dios, y otras cuestiones relacionadas. También están las escasas obras citadas anteriormente y otros estudios que se enumeran en la Bibliografía [del libro].

Es de suma importancia el estudio de las doctrinas de Ibn 'Arabī por T. Burckhardt, titulado *Introduction to Sufi Doctrine*, trad. D. M. Matheson, (Lahore, 1959), que en realidad constituye una introducción al *Fuṣūṣ*, además de al sufismo en general; y también su introducción y traducción de *al-Insān al-kāmil* (*De l'Homme Universel*) de 'Abd al-Karīm al-ʿYīlī (Lyon, 1953), un tratamiento más sistemático de las doctrinas de Ibn 'Arabī por parte de uno de los sufíes más importantes de los siglos posteriores. También existen varios estudios sobre Ibn 'Arabī con traducciones de sus obras de M. Vālsan, que han aparecido en *ÉTUDES TRADITIONNELLES* desde 1948.

(46) Ibn 'Arabī escribe acerca de sus *Futūḥāt*: "Esta obra, al igual que todas mis demás obras, no sigue el método habitual en las de otros... En realidad, todos los escritores escriben bajo la autoridad de su propio libre albedrío, por mucho que digan que su libertad está subordinada al decreto divino, o bajo la inspiración de la ciencia que poseen como especialidad... Por el contrario, el que escribe bajo el edicto de la inspiración divina, a menudo toma nota de cuestiones que carecen de relación (aparente) con la temática del capítulo con el que está trabajando. Al lector profano se le aparecen como una interpolación incoherente, mientras

que yo mantengo que pertenecen al mismo corazón del capítulo, aun cuando sea en virtud de una razón que los demás desconocen". *Futūḥāt*, I, p. 24; Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, p. 102, y H. Corbin, *L'Imagination créatrice*..., p. 59.

(47) "Esta distinción (entre metafísica y filosofía) puede parecer injustificable a aquellos que están acostumbrados a considerar la metafísica como una rama de la filosofía... A fin de definir claramente la diferencia entre los dos modos en cuestión, puede decirse que la filosofía procede de la razón (que es una facultad puramente individual), mientras que la metafísica procede exclusivamente del Intelecto." F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, p.9.

"Una doctrina metafísica es la encarnación en la mente de una verdad universal... Un sistema filosófico es un intento racional de resolver ciertas preguntas que se nos plantean. Un concepto supone un "problema" únicamente con relación a una ignorancia particular." F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trad. D.M. Matheson, (Londres, 1954), p. 11.

(48) Para el estudio de esta cuestión dentro de un contexto tradicional muy diferente, el del budismo tibetano, véase M. Pallis, "The Marriage of Wisdom and Method", *FRANCE-ASIE*, 17:1601-1620 (enero-febrero 1961).

(49) "Vivir en los pensamientos supone la continua sustitución de un juego de conceptos por otro. En el raciocinio los conceptos acaban estando raídos sin ninguna posibilidad de ser reemplazados por algo mejor en este nivel. Nada resulta más dañino que este desgaste de la verdad llevado a cabo por la mente; es como si las ideas verdaderas se vengaran de cualquiera que se limita a pensar en ellas...

El virtuosismo mental, que juega interminablemente con los conceptos sin la habilidad ni el deseo de alcanzar un resultado definitivo, no tiene absolutamente nada en común con el genio especulativo; por otra parte, las fórmulas del genio especulativo (como el del Ibn 'Arabī) parecerán ingenuas ante tal virtuosismo, que realmente es tan opuesto a la intuición intelectual como Lucifer a Dios." F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, pp. 11-12.

"La realidad divina es a la vez Conocimiento y Ser. Aquel que pretende acercarse a esa Realidad deberá superar no sólo la ignorancia y la falta de conciencia, sino también el poder que el conocimiento puramente teórico y otras cuestiones "irreales" del mismo tipo ejercen sobre él. Es por esta razón que muchos sufíes, incluso los representantes más destacados de la gnosis como Muhyī-l-Dīn Ibn 'Arabī y 'Umar al-Jayyām afirmaron el predominio de la virtud y la concentración sobre el aprendizaje doctrinario. Los intelectuales verdaderos han sido los primeros en reconocer la naturaleza relativa de todas las expresiones teóricas. Los aspectos intelectuales del Camino incluyen tanto el estudio de la doctrina como el ir más allá de ésta por medio de la intuición. Si el error

siempre se excluye estrictamente, la mente, que constituye un vehículo para la verdad y a la vez en cierto sentido un límite a ésta, también deberá ser eliminada en la contemplación unitiva." T. Burckhardt, en *Introduction to Sufi Doctrine*, p. 103.

(50) Es únicamente con la comprensión del significado de la ciencia de los símbolos que grandes áreas del arte y la ciencia tradicionales consideradas como anticuadas por la mente moderna pueden revivificarse y transmitir el significado contenido en las formas tradicionales.

(51) El estudio profundo de varios símbolos de las tradiciones de Oriente, del Occidente medieval, así como de los pueblos prehistóricos llevado a cabo por estudiosos como A.K. Coomaraswamy y, en años más recientes, por M. Eliade, ha demostrado la indiscutible verdad de esta afirmación.

(52) Como ha demostrado H.A. Wolfson con tanta claridad en sus obras, especialmente en *Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (Cambridge, Mass., 1948), vol. I, caps. 3 y 4, los filósofos medievales se mostraron unánimes a la hora de situar a Dios, o al Ser Puro, por encima de la sustancia. Entonces ¿cómo podían los sufíes, que consideran que la Esencia Divina (*dāt*) trasciende incluso al Ser, creer que Dios tiene una sustancia que comparte con el Universo? Véase T. Burckhardt, *Introduction to Sufi doctrine*, cap. 3. Véase también A.K. Coomaraswamy, "Pantheism, Indian and Neo-Platonic", *JOURNAL OF INDIAN HISTORY*, 16:249-252 (1937), donde los argumentos planteados por el autor tendrían relevancia también respecto al sufismo.

(53) La idea del misticismo natural ha sido comentada por J. Maritain en "L'Expérience mystique et le vide", en *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (París, 1956), cap. 3; y por O. Lacombe en varios estudios dedicados al hinduismo, como "La Mystique naturelle dans l'Inde", en *RÉVUE THOMISTE*, 51:134-153 (1951). Ha sido aplicada específicamente al sufismo por R.C. Zachner, y por L. Gardet, especialmente en *La mystique musulmane*, p. 90 y ss.

(54) Para una profunda discusión sobre este tema, véase F. Schuon, "Is there a Natural Mysticism?", en *Gnosis, Divine Wisdom*, trad. G.E.H. Palmer (Londres, 1957), cap. 3.

(55) Generalmente evitamos el uso del término *misticismo* debido al sentido ambiguo de esta palabra en inglés [o español]. Empleado en su sentido original, como "comprensión de los misterios", y diferenciado de sus demás connotaciones (como en alemán se distingue entre *Mystik* y *Mysticismus*), sería apropiado decir que el sufismo es el misticismo islámico.

(56) Este importantísimo tratado sufí, también llamado *Kitāb al-aqwibā* y *Kitāb al-alif*, en ocasiones ha sido atribuido a otros sufíes, entre ellos, al-Balbānī (Balyānī) y al-Suyūfī; pero, en cualquier caso, constituye una sinopsis de los pareceres de Ibn 'Arabī y pertenece definitivamente a su escuela.

la. Aunque el texto original en árabe aún no ha sido publicado, existe una excelente traducción al francés por Abdul Hadī en *LE VOILE D'ISIS*, 34:15-17 (enero de 1933) y 34:55-72 (febrero de 1933), así como una traducción al inglés por T.H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", *JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY*, 809-825 (1901).

(57) T.H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript...", págs. 809-810. Con relación a la existencia independiente de lo creado, Ibn 'Arabī escribe: "Y la existencia de las cosas creadas y su no existencia son una misma cosa. De no ser así, por necesidad se originaría algo nuevo que no estaba (antes) en Su unidad, y eso sería un defecto, ¡y Su Unidad es demasiado sublime para ello!" (*ibid.*, págs. 817-818).

(58) Este es el tema principal de *Fuṣṣṣ*, como puede comprobarse en los primeros dos capítulos, que resumen las doctrinas de Ibn 'Arabī.

(59) Burckhardt ha explicado este concepto plenamente en su introducción a *La Sagesse des prophètes*, págs. 9-11. El empleo de formulaciones antinómicas y exposiciones discontinuas, que está estrechamente vinculado al espíritu nómada de los árabes, con su énfasis en los aspectos discontinuos de las cosas, se repite una y otra vez en los escritos de Ibn 'Arabī.

(60) En el Corán (57:3), a Alá se Le llama el Exterior y el Interior, el Primero y el Último.

(61) Los términos *ahadiyya*, *wahidiyya*, y otros empleados por Ibn 'Arabī, han sido sistematizados y ampliados, para describir todos los grados del "descenso" o "determinación" del Principio desde la Esencia Trascendental hasta el mundo de las formas corpóreas, por sufíes posteriores de esta escuela como al-Yīlī y Yānī.

(62) Véase T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, p. 62.

(63) La *ṣahāda* en este segundo aspecto tiene la función de transformar todas las cualidades positivas *in divinis*; de este modo, "no hay otra belleza que la Belleza"; "no hay otra bondad que la Bondad", y así sucesivamente. Véase F. Schuon, "Shahādah et Fātihah", en *LE VOILE D'ISIS*, 34:486-498 (diciembre de 1933).

(64) "En cuanto a los Nombres Divinos, su número es necesariamente limitado, ya que no son sino las Cualidades resumidas en ciertos tipos fundamentales y "promulgadas" por las Sagradas Escrituras como "medio de gracia" que puede invocarse". T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, p. 63.

(65) Anawati y Gardet, *La Mystique musulmane*, p. 54.

(66) Los diversos aspectos del Hombre Universal se comentan en casi todas las obras de Ibn 'Arabī, y el *Fuṣṣ* se basa esencialmente en este concepto. También su *Shajarat al-kawn*, o *El Árbol del Ser*, trad. con notas por A. Jeffrey en *STUDIA ISLAMICA* (Leiden), 10:43-77 y 11:113-160 (1959) trata específicamente de la idea del

Hombre Universal y es una fuente fundamental para el estudio de la "doctrina del Logos" de Ibn 'Arabī.

(67) El *hadīth* sagrado "Yo era un tesoro oculto; quise que se Me conociera, de modo que creé el mundo" resume el concepto sufí de la creación y su finalidad. Por sentencia sagrada (*ha dīṭ qudsī*) en el Islam se entiende aquel conjunto de dichos del Profeta que son de inspiración divina directa, y en los que Dios habla en primera persona por boca del Profeta. De este modo, este tipo de tradición o *hadīth* tiene cierto parecido con el Corán, aunque no forma parte del Libro Sagrado.

(68) El símbolo de los espejos, en combinación con el del Hombre Universal, fue sintetizado por Maḥmūd Ṣabīstarī en su *Gulshan-i rāz*, aquel inspirado poema que en los siguientes versos resume estas doctrinas con la formulación más explícita y clara que puede encontrarse en los escritos sufíes:

"El no ser es el espejo, el mundo la imagen (del Hombre Universal) y el hombre.

Como el ojo de la imagen en la que se oculta la Persona.

Tú eres el ojo de la imagen y Él la luz del ojo, que ha podido ver con el ojo aquello por lo que las cosas se ven (a saber, el propio ojo).

El mundo se ha convertido en hombre, y el hombre, en mundo.

No hay explicación más clara que ésta".

E. H. Whinfield proporciona una traducción algo diferente en su *Gulshan-i Rāz, the Mystic Rose Garden*, Londres, 1880, versos 140-142.

(69) Para Ibn 'Arabī y otros sufíes las letras del alfabeto arábigo, es decir, las letras del lenguaje sagrado del Corán, simbolizan las esencias o posibilidades celestiales que se manifiestan tanto en el Universo como en el Corán. Véase M. A. Aīnī, "Du mystère des lettres", en *La Quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabī*, París, 1926, cap. II.

(70) *Lā takrār fi-l-ta'ālī*. Respecto a la renovación de la creación a cada instante, que está estrechamente vinculada al proceso de realización y a los "temas de meditación" que acompañan a los ritos mágicos de los sufíes, véase Burckhardt, "The 'renewing of creation at each instant'", en *Introduction to Sufi Doctrine*, cap. IV; y Corbin, *L'Imagination créatrice*..., pp. 149 y ss.

(71) Burckhardt incluye un diseño gráfico que sintetiza el sistema cosmológico descrito en *Futūḥ hāt* en su obra *La Sagesse des prophètes*, p. 108. El esquema cosmológico coránico de Ibn 'Arabī y otros sufíes se basa esencialmente en el "Verso del Trono" (*āyat al-kursī*), 2:255.

(72) Muchos sufíes han descrito la cosmología por medio del simbolismo de las letras del alfabeto arábigo, así como con los Nombres Divinos, cuyo significado interno está estrechamente ligado a su propia forma cuando se escribe con escritura arábigo. Por ejemplo, en las *Futūḥ hāt*, Ibn 'Arabī combina el simbolismo astrológico con la ciencia de los nombres y las letras, haciendo que cada una

de las 28 estaciones de la luna se corresponda con una de las 28 letras del alfabeto árabe, cada planeta con uno de los profetas y cada signo del Zodiaco con una de las Cualidades Divinas, de modo que así el Universo se "islamiza", y la revolución de los cielos aparece como un proceso por el cual la luz del Ser se difunde por todo el Universo por medio de las diversas Cualidades que "polarizan" su luz. Esta unión de cosmología islámica y hermética llevada a acabo por Ibn 'Arabī fue objeto de un revelador estudio de Burckhardt en su *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohiddin Ibn Arabi*.

(73) Véase Anawati y Gardet, *La Mystique musulmane*, págs. 232-233, donde estas determinaciones se vinculan a los estados de contemplación obtenidos por medio de la práctica de la invocación, tal y como la describe Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī; véase también Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, p. 96.

(74) T.H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript...", p. 811.

(75) Este famoso dicho es uno de los cuarenta *hadīthes* sagrados en los que se funda gran parte de la teoría y la práctica del sufismo, y que contienen un compendio de las enseñanzas esotéricas del Profeta.

Respecto a la doctrina de la unión en Ibn 'Arabī, véase Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, cap. VII, especialmente p. 94, donde se cita y comenta este *hadīth*.

(76) *Fuṣūṣ*, p. 104, y *La Sagesse des prophètes*, págs. 103-104.

(77) La interiorización gradual de la oración hasta que se convierte en una oración del corazón y, en su estado realizado, en una oración con poder creativo, es esencial para el sufismo. La "oración teofánica" de los sufíes y el poder creativo del corazón, así como de la facultad imaginativa, se comentan detalladamente en la obra de Corbin, *L'Imagination créatrice...*, caps. II y III. En este breve estudio nos hemos visto obligados a omitir una digresión sobre significado de la imaginación y otros elementos de las doctrinas de Ibn 'Arabī relacionadas con la psicología. Este aspecto de su enseñanza, además de haber sido objeto de varios comentarios en las obras de Burckhardt y Corbin, ha sido estudiado por Asín Palacios en su obra "La psicología según Mohiddin Abenarabi", *Actes du XIV Congrès Inter. des Orient.*, Argel, 1905, vol. III, París, 1907, y en varios otros estudios de su autoría dedicados a Ibn 'Arabī.

(78) La importancia de la oración en todos sus modos y en su función teofánica debería dejar claro que, sea cual sea el significado de la doctrina de Ibn 'Arabī de "la unidad transcendental del Ser", no guarda ninguna relación con el monismo filosófico con el que tan a menudo se identifica.

(79) *Fuṣūṣ*, p. 62, y *La Sagesse des prophètes*, págs. 45-46. En este capítulo Ibn 'Arabī también escribe acerca de la "palabra de Set": al mirar a un espejo físico uno se da cuenta de que puede mirar a la superficie del espejo y no ver la propia ima-

gen, o bien ver la propia imagen y no la superficie. Esto también es cierto en lo que respecta a la contemplación de Dios: o bien el gnóstico contempla a Dios, en cuyo caso no "ve" su propia esencia, o bien contempla su propia esencia *in divinis* pero no "ve" a Dios separadamente. Añade que el espejo constituye el símbolo más perfecto de la relación entre el mundo y Dios, así como de la contemplación de Dios por parte del hombre, y que Dios creó el espejo específicamente para permitir que el hombre tuviera acceso a un medio para concebir estas relaciones que de otro modo serían inexpressables.

(80) Yalāl al-Dīn Rūmī también se refiere a menudo a la unidad de las religiones y tiene muchos relatos en *Fī-hi mā fī-hi* (*Los discursos*), así como en el *Maṅṅawī*, que demuestran la unidad del contenido interno de todas las revelaciones más allá del plano formal.

(81) Ya que en esa época el Islam, como las demás religiones, habitaba en un mundo separado considerado como único, al contrario que hoy en día, no había necesidad de aplicar el principio de la universalidad de la revelación a comparaciones específicas y al estudio de detalles. Véase F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, donde esta cuestión se estudia en todos sus aspectos.

(82) *Tarḡumān al-aṣwāq*, trad. R.A. Nicholson, p. 67.

El uso del amor en este contexto y otros similares debe comprenderse como un aspecto realizado de la gnosis. La espiritualidad islámica es esencialmente gnóstica, pero es una gnosis que siempre se combina con el amor y se llena de su fragancia. Cuando los sufíes oponen el amor al conocimiento, con el primer término se refieren a la sabiduría realizada, mientras que el segundo quiere significar el conocimiento exclusivamente teórico, que no se ha hecho operativo.

(83) Por ejemplo, la escuela de la *wahdat al-ṣulūh* (la Unidad del testimonio) se oponía a la *wahdat al-wujūd* de Ibn 'Arabī, pero incluso los miembros de esta escuela estaban influidos por el sabio andaluz. Véase Mir Valiuddin, "Reconciliation between Ibn 'Arabī's *Wahdat al-Wujūd* and the Mujaddid's *Wahdat al-Shuhūd*", *ISLAMIC CULTURE*, 25:43-51 (1951).

(84) Corbin comenta la influencia de Ibn 'Arabī en Oriente y el significado de figuras como Sadr al-Dīn en su "Notes et Appendices" de *L'Imagination créatrice...* Véase también S.H. Nasr, *Introduction to the Se Asl of Mullā Sadrā*.

(85) Esta correspondencia será publicada en breve por Sidi Sulaimān Boukh-shem en las series del Instituto Franco-Iraní en Teherán.

(86) Estas figuras poco conocidas, que tienen cierta importancia en la vida intelectual y espiritual posterior de Persia, fueron estudiadas por primera vez en Occidente por Corbin en obras como "L'Intériorisation du sens en hermétique soufie iranienne", así como en varios otros estudios suyos sobre el *ṣūfismo* que han aparecido a lo largo

de los años en el *ERANOS JAHRBUCH*, así como en sus obras citadas en el Capítulo II [del libro], y en su último ensayo sobre Haydar Amuli, de publicación inminente en *Mélanges Massé*.

(87) La rápida integración de la doctrina de Ibn 'Arabī en el *ṣūfismo* duodecimano plantea la interesante cuestión de su posible relación con el *ṣūfismo*, acerca de la cual muchas figuras *ṣūfíes* se han preguntado a lo largo de los siglos. Se sabe que Muhyī-l-Dīn era sunní desde el punto de vista *ṣarīfí*; no obstante, escribió un tratado sobre los Doce Imanes que es objeto de gran estima entre los gnósticos *ṣūfíes*, y en las *Futūḥāt* (Cap. 366) habla del Mahdī y de las condiciones de su regreso en términos que coinciden con los de las fuentes tradicionales de la *ṣūfía*. El sufismo se mantiene esencialmente por encima de la división *ṣūfí-a-sunní* del Islam, pero con Ibn 'Arabī, además de estos principios universales aceptados tanto por esotéricos *ṣūfíes* como sunníes, hay doctrinas de carácter específicamente *ṣūfí* respecto al imanato y otras cuestiones relacionadas que hacen que esta cuestión de sus posibles relaciones con el *ṣūfismo* sea difícil de resolver.

(88) La influencia del Islam en Dante y en particular, la de Ibn 'Arabī, fue estudiada por Asín Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, trad. H. Sunderland, Londres, 1926; y posteriormente por E. Cerulli, *Il 'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Ciudad del Vaticano, 1949), que en general sostiene las tesis de Asín.

(89) Por ejemplo, hace algunos años se publicaron unas glosas al *Fuṣūṣ* escritas por uno de los renombrados *hakīms* de la Persia actual, Fāḍil Tūnī, bajo el título de *Ta'fiqa bar ṣarḥ-i fuṣūṣ* (Teherán, 1316 h.).

(90) Respecto al Ṣayy al-Tādīlī, véase Muḥammed at-Tādīlī, "Lā ilāha illā Allāh", trad. 'Abd al-Rahīm at-Tādīlī y R. Maridort, en *ÉTUDES TRADITIONNELLES*, 53:344-350 (diciembre de 1952); y "La Vie traditionnelle c'est la sincérité", trad. con notas de A. Brouhier, *ÉTUDES TRADITIONNELLES*, 59:212-227 (agosto-octubre 1958); 59:263-271 (noviembre-diciembre, 1958); 60:84-89 (marzo-abril, 1959).

(91) El Ṣayy Ahmad al-'Alawī, conocido entre sus discípulos como Ṣayy Bin 'Alīwā, fue uno de los grandes santos de este siglo. Su influencia, incluso en vida, se extendió mucho más allá de las fronteras de su Argelia natal, y hoy en día se ha hecho sentir en todo el mundo musulmán e incluso en Occidente, donde se han llevado a cabo varios estudios de su vida y doctrinas. Véase A. Berque, "Un mystique moderniste", *RÉVUE AFRICAINE*, 79:691-776 (1936); y el excelente estudio de M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, (Londres, 1961). Son especialmente dignos de mención el interés del Ṣayy al-'Alawī por el estudio de otras religiones y su deseo de un acercamiento entre el Islam y otras tradiciones en contra del materialismo y el modernismo, a los que consideraba enemigo común.