© De esta edición:

CONSEJERIA DE CULTURA, EDUCACION Y TURISMO. Editora Regional de Murcia. C/. Isaac Albéniz, 8, bajo. 30009 - MURCIA

Telf.: 29 82 93

Dirección Editorial: Javier Marín Ceballos

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

Primera edición: 1 de junio de 1992

Depósito Legal: MU-1.054-1992

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

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

Impreso en España / Printed in Spain

Distribuidores:

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

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

LOS DOS HORIZONTES

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

Edición a cargo de:
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

LA COSMOLOGIA DE IBN AL-ʿARABĪ

LA COSMOLOGIA DE IBN AL-'ARABĪ

El místico murciano Ibn al-ʿArabī recibió el sobrenombre de *Ibn Aflaṭūn*, "el hijo de Platón", en un momento en el que la filosofía islámica occidental cerraba definitivamente, con la muerte de Averroes en 1198, un fructífero capítulo de reflexión racionalista y abría, en Oriente, una nueva senda de pensamiento que se remitía al platonismo y a la filosofía de Avicena.

El primer filósofo con el que Ibn al-ʿArabī tuvo relación fue con el cordobés Averroes, cuyo sistema se fundaba en un estricto seguimiento del pensamiento de Aristóteles. Los tres encuentros personales del místico murciano y el filósofo cordobés constituyen en sí mismo un acontecimiento simbólico que ejemplariza perfectamente las relaciones entre el pensamiento racional del Islam, el pensamiento elaborado por los *falāsifa*, filósofos herederos y depositarios de la filosofía griega, y el pensamiento de los místicos musulmanes fundamentado en su experiencia espiritual vivida a lo largo del Sendero conducente a lo Real.

El primer encuentro de los mencionados tuvo lugar hacia 1185 y de sus circunstancias nos ha dejado detallado relato el mismo Ibn al-Arabī en dos de sus obras '. Averroes había manifestado a su padre su deseo de conocer al muchacho cuya creciente fama de místico alcanzaba ya los límites de la popularidad. La entrevista entre ambos personajes está presidida por un diálogo peculiar en el que apenas existen las palabras, como si los dos interlocutores se comunicasen sus pensamientos directamente. Dice Ibn al-Arabī:

"Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba,

(Averroes) y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: "Sí". Yo le respondí: "Sí". Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido. Pero al darme cuenta de la causa de su alegría añadí: "No". Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: "¿Cómo pues encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?". Yo le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices". Palideció Averroes, sobrecogido de terror y, sentándose, comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiera penetrado el sentido de mis alusiones" ².

Ibn al-ʿArabī deseó encontrarse por segunda vez con el filósofo cordobés y "por la misericordia de Dios se me apareció en éxtasis, bajo una forma tal que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo lo veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en sí mismo. Entonces dije: "En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos", y ya no volví a reunirme con él hasta que murió" 3.

Averroes murió en 1198 en Marrākuš y, tres meses después, sus restos fueron trasladados a Córdoba para recibir sepultura en el sepulcro familiar del cementerio de Ibn 'Abbās. Ibn al-'Arabī, que acababa de visitar las cofradías sufíes de Almería, Granada y Murcia, asistió a esos funerales y su presencia ante el cuerpo del filósofo que, a un costado del caballo, hacía de contrapeso a sus libros, en el otro costado, constituye el tercer encuentro. Un vecino de Ibn al-'Arabī en el cortejo fúnebre murmuró: "Ya lo veis, a un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso". Al recordar esa frase, al final de su vida, Ibn al-'Arabī escribió estas dos líneas:

"A un lado va el maestro y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?" 4.

Entre dos y tres años después de los funerales de Córdoba, Ibn al-ʿArabī comprende que su situación espiritual y sus manifestaciones personales desbordan ya el reducido marco geográfico de al-Andalus

y emprende una emigración a Oriente. Ese viaje, que no será el único en su vida, es también un símbolo de su vocación espiritual y de la *orientación* de todos los místicos musulmanes. Para Ibn al-ʿArabī, ese Oriente, a la vez geográfico y espiritual, significará la plena realización de la misión y del sendero que había elegido a los veinte años de edad ⁵, y será también la meta hacia la cual se dirigían las propuestas del místico iraní Suhrawardī en su obra *Relato del exilio occidental* ⁶.

Si, como decíamos anteriormente, con la muerte de Averroes se cierra un capítulo importante del pensamiento islámico, en el Oriente del Islam la situación es muy diferente. Aquí se mantiene vivo todavía el pensamiento de Avicena (980-1037), y a los pensadores de Irán les cabe el honor de haber perpetuado, en una incesante renovación, una forma de conocimiento que no se base exclusivamente en la potencia racional, sino que hace de la experiencia emocional y de los datos ofrecidos por la Tradición un tipo de filosofía que puede recibir con pleno derecho el concepto de gnosis. En persa, ese tipo de conocimiento se denomina erfan y se entiende no como una simple especulación basada en el silogismo y en la corrección de los razonamientos deductivos, sino como fundamento en una aspiración del espíritu a la salvación, a la liberación y a la redención. Por ello, la traducción más correcta que podemos dar al término árabe ma'rifa, utilizado por los místicos islámicos, es el de gnosis, siendo al-'arif, el gnóstico que compromete, en su esfuerzo por comprender la realidad, a todo su ser y a todas sus potencias intelectuales.

Entre el sí y el no del diálogo con Averroes, Ibn al-ʿArabī optará por esa vía iniciática, propia del pensamiento islámico oriental y cuyo sendero místico, desde un punto de vista teórico, habrá preparado Suhrawardī, diez años mayor que el místico murciano y que morirá mártir en Alepo en 1191. A juicio de Massignon, Suhrawardī es el último místico musulmán no monista 7, y su obra representa el florecimiento de lo que Henri Corbin denomina "la teosofía oriental de la Luz" s. Este calificativo trata de definir la tarea que Suhrawardī se impuso: renovar la filosofía de los antiguos persas, a través del pensamiento de Platón, en el seno del Islam iraní. Haremos una breve referencia a esta teoría. En el Corán, VII, 159, leemos: "En el pueblo de Moisés había una comunidad que se dirigía según la Verdad y que, gracias a ella, observaba la Justicia" s. Suhrawardī, en uno de sus tratados, todavía inédito, dará la siguiente versión del anterior versículo: "Entre los antiguos persas existía una comunidad cuyos miembros esta-

ban guiados por el Veraz y que, por Él, observaban la Justicia" ¹⁰. De esta manera, el místico persa identifica a los pobladores de esa comunidad ideal no con los magos dualistas zoroastrianos que preconizaban la existencia de los principios coeternos del Bien y el Mal, sino con los sabios, seres de Luz, de características semejantes a las atribuidas por Platón al Sabio dirigente de la polis. Además, Suhrawardī sitúa a esa comunidad no en la geografía que el Corán refiere de la comunidad mosaica, sino en el territorio donde se ubican las gestas de los Amahraspand o arcángeles del zoroastrismo.

Es interesante observar que Suhrawardī realiza una hermenéutica, una interpretación del texto coránico, que responde a las exigencias más genuinas de lo que en árabe se entiende por $ta^\epsilon w \bar{\imath}l$, interpretación del Libro con la intención de llegar a sus significados originales. Esta interpretación, que no debe entenderse como un acto de arbitraria lectura, trata de encontrar, por debajo de lo aparente de la letra del Texto, lo oculto y secreto y, por lo tanto, sólo capaz de ser revelado en su plenitud a quien procede a la lectura con un corazón dispuesto a recibir la iluminación espiritual. De ahí que serán los sufíes quienes realizarán las interpretaciones más audaces del Corán y, de entre ellos, Ibn al-ʿArabī, como puede observarse en la mayor parte de sus obras.

Los discípulos de Suhrawardī reciben el nombre de išrāqiyūn, los de Oriente, en el sentido místico antes apuntado, y también los ashāb Aflatūn, "los amigos de Platón". Es el filósofo griego, como vemos, el que unifica a Suhrawardī y a Ibn al-Arabī, y esta filiación común nos permite asociar los rasgos doctrinales de ambos místicos, si bien nunca llegaron a tratarse personalmente. El acceso al pensamiento estrictamente racional pareció habérsele negado al místico murciano tras sus encuentros fallidos con Averroes. La fructífera relación doctrinal entre él y Suhrawardī, el šayh al-Išrāq, el maestro de la Iluminación, será el símbolo de la definitiva apertura al Oriente místico y espiritual. Hay que tener en cuenta asimismo que Ibn al-'Arabī y su doctrina mística están relacionados con la escuela mística de Almería, la de Ibn Masarra (883-931), que había de permanecer vigente con Ibn al-Arīf (1088-1141) y con los discípulos de éste, como son, entre otros, Abū Bakr Muhammad Ibn al-Husayn y Abū-l-Ḥakam Ibn Barragan (m. 1141) 11. En este núcleo místico cristalizarán elementos ši^cīes e ismailíes, que, a su vez, serán integrados armónicamente en la teoría de Ibn al-Arabī y serán estos indicios los que otorguen a tantas páginas de su obra su peculiar aroma cripto ši ī y los que, fundamentalmente, facilitarán la concordancia de su pensamiento con el de Suhrawardī y la profunda asimilación de sus escritos por los pensadores ši īes y místicos del Islam iraní como, entre otros, por Ruzbehān Baqlī Širāzī (1128-1209) y Ḥaydar Amolī en el siglo XIII.

Estas circunstancias son las que otorgan al pensamiento del místico murciano su esencial originalidad y son también las que han hecho decir, a quienes no han penetrado en la esencia de su doctrina, que esta es una amalgama desordenada, un sincretismo de tendencias neoplatónicas, herméticas y neopitagóricas combinadas por su genio literario y sazonadas por sus experiencias extáticas. Sin embargo, cuando contemplamos sin prejuicios intelectualistas la obra inmensa del Ibn al-'Arabī, recensionada de manera exhaustiva por Osman Yahyā 12, advertimos que estamos frente a un tipo de pensamiento que no podía florecer más que en Islam y, particularmente, en el Islam oriental. Por encima de aquellas influencias no islámicas predominan las de carácter netamente islámico, es decir, las emanadas de la espiritualidad del Corán y de la sunna o tradición del Profeta, así como de la conciencia individual que el sufí tiene de ser un "exiliado" y la nostalgia que emana de esta conciencia, común a todos los gnósticos de todos los tiempos, posibilita el camino iniciático que lo conducirá a reencontrar su lugar de origen, el encuentro consigo mismo a través de lo Real. Sin duda que en Ibn al-'Arabī, como en tantos otros místicos del Islam, pueden detectarse elementos cognoscitivos propios de otras visiones y de otras teorías y, por supuesto, la presencia de la tradición esotérica hermética, neoplatónica y neopitagórica, es patente en muchos de sus escritos, pero de ello no es posible deducir que su ma'rifa, su conocimiento de las realidades suprasensibles, derive necesariamente de esos supuestos.

La biografía espiritual de Ibn al-ʿArabī, como la de casi todos los místicos del Islam, es el relato de una peregrinación que tiene su punto de partida en una intuición originaria, al-hāğis, que en realidad es la llamada divina a seguir el Sendero, y en un acto de voluntad, al-irāda, que es la respuesta personal a esa llamada. La meta de ese viaje iniciático será el Núcleo, el Corazón del Corazón, Lubb al-Lubb, como lo define el místico murciano ¹³. Los estadios espirituales permanentes que se alcanzan en la ruta y los estados transitorios que conducen a ellos, constituyen las etapas del camino que llega a lo Real, al-Ḥaqq, la Verdad. El gnóstico parte hacia un ideal desde sus realidades inmediatas y en su constante desasimiento de las mismas logrará alcanzar la

Realidad, pero no por medio de una operación de abstracción al estilo platónico, sino a través de una constante renuncia cuya sequedad caracterizará la sed del peregrino, al que solamente se le conceden indicios pasajeros, iluminaciones transitorias, por muy espectaculares que puedan ser, si bien llenas de significados que obligan a una perseverante lectura y descodificación.

Ese viaje del ser al Ser que el sufí lleva a cabo y que indudablemente Ibn al-'Arabī cumplió en toda su plenitud, ofrece a quien lo sigue un vasto panorama de los Signos que Dios ha puesto en la Creación y en cuya interpretación correcta insiste el Corán repetidamente. Es más, el Corán mismo se define esencialmente como una lectura, al-Our'an, la lectura o la recitación de las aleyas reveladas. Para Ibn al-'Arabī, el Corán es la clave última para descifrar la existencia y es el depósito de la totalidad de los principios de la creación, incluso en la forma material de su entrada a la existencia. Por ello, la experiencia de la comprensión suprema de la existencia se describe en sus obras como una unión mística con los signos. En el mes de Ramadán de 1200, en Bugía, tiene una visión, en la que contrae matrimonio místico con todas las estrellas del cielo y todas las letras del alfabeto árabe. En la interpretación de esta visión, se descifra su destino místico y, para nosotros, resume explícitamente, el cometido fundamental de su vida: entender y definir la creación mediante un proceso de lectura de sus signos, pues toda la realidad creada puede ser reconocida sensorial e intelectualmente como significados:

"Vi una noche que yo contraía nupcias con los astros todos del cielo, sin que con uno solo de ellos dejase de unirme, y esto con un gran deleite espiritual. Una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron las letras del alfabeto y también con ellas contraje nupcias" 14.

Desde ese momento, el cielo no tuvo ya secreto alguno para Ibn al-ʿArabī. En Bugía adquirió la capacidad de reconocer los Signos. Este proceso de contemplación, que llega a un punto de visión interior en el que el que contempla se encuentra a sí mismo con el cosmos entero dentro de su campo perceptivo, es lo que los tratados de sufismo definen como "el océano dentro del barco". Esta, que podríamos llamar, inversión cognoscitiva no es más que el estadio inmediatamente anterior a la orientación definitiva hacia el Ser. El camino a seguir hasta llegar a Él se le muestra a Ibn al-ʿArabī abiertamente en los signos

que están en el horizonte, los signos cósmicos, y en los signos que están en el yo, los signos internos. De ahí el significado profundo de esas nupcias, que son la unión indisoluble de esos dos aspectos complementarios. Por ello, en el místico murciano encontraremos dos aspectos del universo que podemos conocer y una teoría cosmológica que se establecerá, por lo menos, en dos planos interpretativos: el aparente y manifiesto a los sentidos y el oculto y reservado a la Verdad y al Uno que los resume y armoniza.

Ibn al-'Arabī y su cosmología exotérica

En este tema es donde bastantes comentaristas de la obra de Ibn al-ʿArabī hablan de su sincretismo y de su utilización de elementos herméticos, pitagóricos, neoplatónicos integrados en el conjunto de doctrinas que se aplican a desentrañar el significado intrínseco del Corán ¹⁵. No disponemos aquí de espacio para rastrear el origen y el grado de esas influencias en la obra del místico murciano. En realidad, Ibn al-ʿArabī, cuando nos habla del cosmos observable, utiliza como punto de referencia un esquema geocéntrico y una base astrológica propia de su tiempo. La polarización "subjetiva" que el místico opera en su exposición se corresponde asimismo con la relación microcosmos/macrocosmos, de gran predicamento también en la astrología medieval.

Ibn al-'Arabī concibe, pues, el cosmos como un conjunto de esferas concéntricas distribuidas en forma simétrica en relación a una esfera central que es la del sol. Con ello, lo compara al "polo", quib, que vendría a ser el corazón del cosmos, galb al-falam, de la misma forma que el corazón humano es el centro de todas las operaciones anímicas y espirituales. Por debajo de esa esfera del sol se encuentran sucesivamente: la esfera o cielo de Venus, el de Mercurio, el cielo de la Luna, el éter, el aire, el agua y, como núcleo inferior y topográficamente central, la esfera de la Tierra. Por encima del sol se sitúan sucesivamente las esferas o cielos de Marte, Júpiter, Saturno, el cielo de las estrellas fijas o de las estaciones, el cielo sin estrellas o cielo de las Torres zodiacales, la esfera del Pedestal divino y la esfera del Trono divino, al-Kursī y al-'Arš respectivamente. De esta forma se reparten siete grados celestes por encima y por debajo del sol, siendo la esfera del Trono la que cierra toda esa estructura cosmológica en lo superior, con la sutura, en lo interior representada por la Tierra. En este sentido, es fundamental observar aquí la referencia coránica expresada en la aleya llamada del Trono, muy recitada en momentos de peligro y empleada, otras veces, como amuleto:

"¡Dios! No hay más dios que Él, el Viviente, el Subsistente. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan del Él. Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra. ¿Quién podrá interceder ante Él si no es con su permiso? Conoce su pasado y su futuro, mientras que ellos no abarcan nada de Su ciencia, excepto lo que Él quiere. Su Trono se extiende sobre los cielos y sobre la Tierra y su conservación no le resulta onerosa. Él es el Altísimo, el Grandioso" 16.

Sin embargo, podemos observar en el esquema cosmológico de Ibn al-Arabī su deslizamiento desde lo puramente astronómico a lo inaprensible y oculto de los sentidos. Por debajo de la esfera de la Luna, las que atribuye al éter, aire, agua y, en parte también, a la tierra, están referidas a los elementos primordiales de la creación y, por tanto, no son aire ni agua ni tierra en el sentido físico, sino que denotan las cualidades que esas materias simbolizan: preexistencia, movilidad, condensación y solidificación o solidez. De la misma forma, por encima del cielo de las estrellas fijas, el salto a la cosmología interior se realiza con la aparición, en el esquema, del cielo de las Torres zodiacales, y las esferas del Pedestal divino y del Trono divino. Estas presencias, no referidas a la cosmología "natural", remiten directamente a lo que en la espiritualidad islámica se denomina al-gayb, lo oculto, y que pertenece al creyente, tal como dice el Corán en la azora II, 2-3: "Este Libro, no hay duda en él, es una guía para los piadosos, que creen en lo oculto", en tanto que armoniza con la cosmovisión que la Revelación proporciona.

En este intento de armonizar los datos de la Revelación con la información cosmológica disponible en su tiempo, Ibn al-ʿArabī revela nociones y conocimientos sobre el Universo que también eran comunes a los filósofos racionalistas del Islam, cuyas teorías sobre el Cosmos fueron elaboradas sobre esquemas platónicos y neoplatónicos. En este sentido hay que considerar la obra de al-Fārābī (870-950), cuya cultura abarcaba todo el saber de su tiempo y que también tuvo relaciones y contactos espirituales con los círculos sufíes.

Al-Fārābī conoció las obras fundamentales de Aristóteles y algunas de Platón, pero su teoría cosmológica se mantiene dentro del

neoplatonismo y contiene elementos muy cercanos a los que propone Ibn al-ʿArabī casi doscientos años más tarde. Al-Fārābī presenta su doctrina como una consecuencia clara de su distinción entre el Ser que existe por sí y que no ha sido causado por ningún otro, Dios, y los seres que deben su existencia a ese Ser incausado. Establecida la existencia de Dios como Ser único y sin compuestos tratará el filósofo de componer un despliegue de todos los seres que descienden escalonadamente de Él hasta llegar a la materia, que es, como Platón decía, el no-ser. Esa derivación escalonada que formula al-Fārābī se produce, y de ahí la influencia neoplatónica en su teoría, por una especie de "creación" que tiene gran parecido a una emanación. Así, el panorama cosmológico de al-Fārābī es el siguiente:

Del primer principio, Dios, el Uno, primera Inteligencia pura y absolutamente incorpórea, procede el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y este conocimiento es, en sí, una Inteligencia segunda que, a su vez, en el acto en que se desarrolla ese conocimiento produce el Alma del primer cielo. Este Alma, Inteligencia también, produce, al conocer la Inteligencia de la que procede, el alma y el cuerpo del cielo de las estrellas fijas. De nuevo, la reflexión sobre sí misma y sobre su origen produce el cuerpo y el alma de la esfera de Saturno y así prosigue el proceso, con el mismo mecanismo de autoconocimiento que es capaz de engendrar nuevas esferas, apareciendo sucesivamente, y en el mismo orden en que las reseñará Ibn al-ʿArabī, la Inteligencia y esfera de Júpiter, la de Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Esta última esfera será el Entendimiento activo del cual se derivan las formas del mundo sublunar, pero en este punto no hay semejanza alguna con lo expuesto por el místico murciano ¹⁷.

Como vemos, en la cosmología de Ibn al-ʿArabī las esferas planetarias son, a la vez, partes del mundo corpóreo y grados del mundo sutil. El cielo sin estrellas, que es el límite extremo del mundo sensible, abarca simbólicamente todo lo que el ser humano puede observar y percibir sensorialmente y todo lo que está sujeto a cambio, movimiento y duración o, desde el punto de vista de la perfección, lo que está sujeto a generación y corrupción. Por debajo de las estrellas fijas existe el movimiento, la duración, el tiempo, que transcurre más velozmente a medida que nos acercamos a la Tierra. Es decir, que así como los movimientos concéntricos de los astros se diferencian y aceleran en el orden descendente de su dependencia sucesiva, así también se desciende en la escala de la perfección. Cuanto más perfectos son

los cuerpos y las esferas, más simple es su constitución, están menos compuestos de partes y, por tanto, más inmóviles son. Por esta razón, la jerarquía astrológica de los cielos planetarios que utiliza Ibn al-ʿArabī sitúa a Mercurio entre Venus y la Tierra, pues Mercurio se mueve más rápidamente que Venus. La Tierra, como límite inferior del sistema, es el cuerpo más cambiante, más corruptible y más móvil porque es el cuerpo más compuesto, más plural. En el extremo superior del Orbe místico, la esfera del Trono es la esfera de la inmovilidad perfecta y absoluta, teniendo en cuenta su absoluta simplicidad y la ausencia de partes que caracteriza a Dios, el Uno.

Todos los movimientos que los planetas realizan se proyectan en el cielo de las estaciones o de las estrellas fijas y ese reflejo se consolida en la esfera inmediatamente superior, el cielo sin estrellas o cielo de las Torres zodiacales. De esta forma, los siete planetas de la cosmología de Ibn al-'Arabī vienen a ser los intermediarios cósmicos entre el mundo inmutable y el ámbito terrestre. Solamente teniendo en cuenta esta estrecha relación entre lo superior y lo inferior puede entender el místico la influencia de los astros en la vida humana, pues ésta está subordinada no a la naturaleza astral, que es contingente y puede eludirse, sino a la fuente y origen de esa misma naturaleza humana y con ello también puede comprenderse el destino del hombre como inserto en el concepto místico y religioso por excelencia, el de la "unidad de la Existencia", wahdat al-wuğud. De ahí también que pueda entenderse esa amalgama de lo sensible y lo inteligible que el místico murciano realiza numerosas veces, como, por ejemplo, cuando afirma que el sol, el corazón del mundo, comunica su luz a todos los demás astros (plano sensible), pero que esta luz solar está producida por la irradiación directa e incesante de una revelación divina (plano suprasensible).

Todas las disgresiones que Ibn al-ʿArabī realiza desde el punto de vista astronómico y, necesariamente en la Edad Media, astrológico también están encaminadas a enfocar la causalidad cósmica en la perspectiva de la revelación divina que actúa de forma inteligente e inteligible. Por lo mismo, las esferas que hemos visto citadas por al-Fārābī llevan, todas las referidas al conjunto de los planetas, el apelativo de Inteligencia, como manifestación de su carácter de símbolo y reflejo del Intelecto cósmico y como prueba del orden lógico de sus propios movimientos.

Otro deslizamiento del plano material al espiritual hace decir a Ibn al-ʿArabī, en seguimiento de una doctrina previa a sus enseñanzas, en los círculos sufíes, que a cada uno de los cielos planetarios le corresponde una función profética determinada. Según ese orden de correspondencias, el primer Profeta del ciclo profético según el Islam, es decir, Abraham, reside en el cielo de Saturno, Moisés en el de Júpiter, Aarón en el de Marte, Enoc (Idrīs para los musulmanes), en el del Sol, José en el de Venus, Jesús en el de Mercurio y Adán en el de la Luna. Enoc, o Idrīs, reside en el sol porque representa al hombre divino por excelencia, o el primer "gran espiritual" de los hijos de Adán, y, por consiguiente, es el prototipo histórico de todos los hombres que han conocido a Dios. Adán se halla situado en la esfera inmediatamente anterior a la de la Tierra porque, según Ibn al-'Arabī, representa al hombre único, al-insān al-mufrad, y, como tal, realiza las funciones de mediador entre la Tierra y "los cielos" que están por encima de ella. La Luna simboliza aquí, para el místico murciano, el corazón de ese "hombre único" que recibe la revelación de la Esencia divina y así como el aspecto de la Luna cambia en sus cuatro fases, cambia también el corazón de ese hombre único según la huella que en él ocasionan las verdades que se le revelan continuamente.

Esta facultad de mediación que realiza el corazón del hombre único aparece relacionada, en Ibn al-ʿArabī, con verdades fundamentales del sufismo que él viste de nuevos y sugestivos simbolismos y que establecen el punto de unión más evidente entre su cosmología, llamémosle física, o exotérica, y su cosmología espiritual o plenamente esotérica, como veremos a continuación.

Ibn al-'Arabī y su cosmología esotérica

La Revelación coránica tiene su comienzo en el tiempo, como fenómeno "audible". El primer contacto de Muḥammad con Dios, a través del arcángel Gabriel, son las palabras de éste: "Lee en el nombre de tu Señor, que ha creado" 18. Con ello queda establecido el vínculo indisoluble entre Revelación y palabra, entre sonido primordial y lenguaje articulado. La transformación del primero, por esencia inaudible e inasequible al entendimiento humano limitado, en el segundo es una operación propia del agente mediador, del hombre único que mora en la esfera de la Luna. De ahí que Ibn al-ʿArabī establezca una correspondencia entre las veintiocho mansiones de la Luna y las veintiocho letras del alfabeto árabe, los veintiocho sonidos articulados en los que se manifiesta la Palabra divina. Recordemos, al res-

pecto, la visión del místico en 1200, en el transcurso de la cual contrae nupcias con todos los astros del cielo y todas las letras del alfabeto árabe. Ibn al-ʿArabī insiste, al hablar de este tema, en que "no son, como piensa la gente, las mansiones de la Luna las que representan el modelo de las letras, sino que son los veintiocho sonidos los que determinan las mansiones lunares" 19.

En este sentido, el místico murciano expresa una profunda creencia sufí que establece que el Corán no fue hecho *del* árabe, sino que es el árabe el que debe considerarse hecho *para* el Corán. Los veintiocho sonidos del alfabeto árabe son, así, la expresión microcósmica y humana de la manifestación de la Espiración divina, que es el motor de los ciclos cósmicos. En consonancia con ello, Ibn al-ʿArabī expone esos sonidos de la lengua, contando a partir de la primera mansión lunar, que sigue al equinoccio de primavera. De esta forma empieza por el *hamza*, que es un sonido consonante equivalente al espíritu suave del griego clásico y que consiste en una ligera oclusión de la garganta cuyo resultado es muy semejante al hiato entre dos vocales. Después del *hamza*, el místico enumera las consonantes guturales, palatales, dentales y labiales, formando así un trazado completo del órgano vocal que las articula, el órgano del habla.

Teniendo en cuenta el hecho de que el hamza no es, hablando con propiedad, un sonido, sino un instante transitorio entre el silencio y la elocución, la serie de sonidos relacionados con las mansiones lunares da comienzo con el $h\bar{a}$ ' y termina con el waw. Ambas letras unidas dan lugar a la palabra Huwa que significa $\acute{E}l$, Dios. Simbólicamente, pues, este vocablo, que manifiesta la Esencia única e idéntica a sí misma, constituye la clausura de lo primero y lo último, del principio y el fin, del mismo modo que en el simbolismo cristiano Cristo es el Alfa y el Omega.

Para Ibn al-ʿArabī, como para todos los místicos del Islam, *Huwa*, Él, es la Palabra primordial y de una profunda meditación y contemplación de las virtualidades que la misma encierra deducirá toda una cosmología teosófica desde cuyo punto de vista la generación de la realidad del cosmos será entendida como efecto de la fecundación de la "*materia espiritual*", principio femenino, por la Palabra divina, principio masculino.

La idea de que la palabra ejerce un efecto creador y la creencia en que la emisión verbal realizada por la divinidad es capaz de otorgar la existencia a los seres, tiene profundas raíces en las teorías cosmológicas de las civilizaciones antiguas. En los textos jeroglíficos egipcios se relata el comienzo de la creación a partir de la pronunciación de una determinada palabra. Así, el mundo llegó a existir porque en el corazón de Pta surgió un pensamiento y su lengua lo proclamó ²⁰. Para el pensamiento religioso sumerio, la realidad material existía gracias a la pronunciación de los nombres de sus objetos por el dios creador ²¹.

En la tradición religiosa judía, la palabra Re'sīt, comienzo, designa la sabiduría que ha presidido la creación del mundo. Este Verbo es el creador del cielo y la tierra: Be-re'sīt bara' Elohīm, "por el Verbo creó Dios", y este Verbo se entiende como comienzo, según el Zohar, porque él es el comienzo de la creación y su auténtico agente causal. Como indica el Salmo XXXIII, 6, "Por la palabra de Dios fueron hechos los cielos y todo su ejército por el aliento de su boca". El Zohar dice también que "el Verbo que se manifestó en la creación de la materia había existido ya en forma de pensamiento" 22. El paso del Pensamiento a la Palabra se realiza por medio del hálito divino, Ruah, es decir, el Espíritu de Dios que "se cernía sobre la superficie de las aguas" 23.

En la idea de la creación del mundo que tiene la mística del Islam, la *Palabra* ocupa también un lugar originante y originario. Palabra, en árabe *kalima*, deriva de la raíz *k l m*, cuyo significado es herir, cortar. Así, el corte, la incisión que la Palabra realiza en la nada preexistente, será el origen de la materialización de los seres del Cosmos. Paralelo al concepto hebreo de *Ruah* como espíritu activo, aparece en el pensamiento religioso islámico el término *Rūh*, Espíritu que, en este caso, puede identificarse con el Acto o la Orden divina, *al-amr*, que en el Corán se manifiesta por el imperativo *Sé*, *Kun* y que constituye la enunciación inmediata y a la vez eterna del Ser Supremo: "Te preguntarán por el Espíritu. Di: El Espíritu es la Orden de mi Señor" ²⁴.

En el Corán se pone muy claramente de manifiesto la íntima relación entre Mandato divino y Palabra creadora: "Su Orden, cuando Él quiere una cosa, es que diga Sé y es" 25. Otros pasajes del Libro afirman implícitamente la identidad Mandato/Palabra 26, e Ibn al-ʿArabī realizará una tarea interpretativa de este binomio que ampliará la capacidad simbólica de su cosmología, como veremos a continuación. Para ello recurriremos a lo que expone el místico murciano en una de sus obras más cargadas de simbolismo, El Arbol del Universo (Šağarat al-Kawn) 27.

Ibn al-'Arabī realiza en este breve tratado una armonización conceptual de dos símbolos profundamente arraigados en el pensa-

miento religioso de las culturas preislámicas: el de la Palabra creadora y el del Arbol del Universo. Ambos conceptos e imágenes simbólicas se relacionan íntimamente y adquieren plena naturaleza en el Islam cuando se sustentan, como hace el místico murciano, en la aleya del Corán: "¿No has visto cómo Dios ha propuesto una parábola sobre una buena palabra que es como un buen árbol de firme raíz y cuya copa se eleva hacia lo alto?" 28.

Ibn al-ʿArabī imagina al Cosmos o Universo como un árbol que ha brotado de la semilla de la Palabra creadora Kun, "Sé": "He mirado al Universo, kawn, y he visto que era un árbol cuya raíz está en la semilla sé, kun" ²⁹. Este Arbol arquetípico extiende sus raíces hacia las profundidades de la Realidad, su tronco hacia lo alto y sus ramas, con sus frutos, en todas las direcciones del espacio. Desde un punto de vista real, observable, el desarrollo extremo e indefinido de estas direcciones, se corresponde con la bóveda del cielo no estrellado y el centro del que parten esos vectores es cada ser viviente que se encuentra en la Tierra, sin que la "perspectiva" de esas direcciones difiera de un individuo a otro, ya que nuestros ejes visuales coinciden sin confundirse cuando se fija la mirada en un mismo punto de la bóveda celeste. En ello se manifiesta, evidentemente, una coincidencia del punto de vista microcósmico con el punto de vista macrocósmico ³⁰.

Por otra parte, esa estructura vectorial tiende, asimismo, a las tres dimensiones de la realidad espiritual de la Creación, que, en los tratados místicos, se denominan: *Mulk, Malakūt y Ğabarūt. Mulk* es el reino de las formas sólidas, el dominio de lo sensorial y perceptible de forma natural. *Malakūt* es el Reino celeste y angélico, y *Ğabarūt* es el mundo de la Omnipotencia o la Inmensidad divina. Como puede verse, estas tres regiones de la comprensión sobrenatural pueden hacerse corresponder con tres subdivisiones del esquema de cielos concéntricos que Ibn al-ʿArabī expone en lo que hemos denominado su cosmología "*exotérica*".

El autor nos habla también de un despliegue de este Arbol cósmico en tres "árboles" subsidiarios, todos ellos enraizados en esa común simiente original: un árbol terrestre, uno celeste y uno infernal. Recordaremos también que Ibn al-ʿArabī "sitúa", simbólicamente, en cada una de las esferas planetarias a los diferentes profetas que conforman el ciclo entero de la profecía en el Islam. Pues bien, el Profeta Muḥammad, que en las esferas planetarias mencionadas no ocupa lugar alguno, será, como Sello del ciclo profético y último y definitivo

Enviado de Dios, el que conlleve, como atributo de esa totalidad, el símbolo de todo el Arbol del Universo. Un árbol que es, en este caso, luz, en referencia directa al árbol que se describe en la azora XXIV del Corán: "La luz de Dios es como una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo que no es de Oriente ni de Occidente" 31.

En este sentido, Muḥammad es el Hombre Perfecto y, por tanto, modelo del hombre terrestre. Sin embargo, en esta correspondencia simbólica no es posible deducir que la imperfección del hombre provenga de la, imposible, imperfección de su modelo. Ibn al-ʿArabī atribuye la imperfección humana al mismo desarrollo del Arbol cósmico:

"De la esencia de la primera letra de la Palabra/simiente KUN (es decir, de la letra K), brotan dos tendencias: la correspondiente a la K de perfección (en árabe Kamal) y la correspondiente a la K de incredulidad (en árabe Kufr)" 32.

El cuerpo humano, así como el ser humano en todos sus aspectos constitutivos, manifiesta una naturaleza imperfecta en tanto que partícipe de ambas tendencias, la de la perfección y la de la imperfección. En ello radica su función de microcosmos y reflejo del macrocosmos que es el Arbol cósmico. La posible contradicción de la perfección del modelo respecto de la imperfección de la copia se explicaría por la función de Iblīs, el demonio que, según Ibn al-Arabī, "desvía", por decirlo así, la tendencia unidireccional hacia la Perfección de la simiente creadora. Esa desviación no afecta para nada a la naturaleza del Profeta y además otorga un lugar a Iblīs en el contexto de la Creación y en su esquema finalista.

Curiosamente, y aunque ello parezca contradecir lo que el mismo místico había dicho acerca de las esferas celestes, Ibn al-ʿArabī invierte el simbolismo y relaciona el pequeño universo que es el hombre con el Gran Universo y así nos dice que las verdades del Islam son como las extremidades del cuerpo humano y que, por tanto, el Cosmos no es esférico, sino de forma humana, ya que Dios lo configuró de acuerdo con la forma del Hombre Universal, es decir, Muḥammad. La contradicción resulta ser meramente aparente si nos atenemos a lo dicho páginas atrás sobre el continuo "deslizamiento" que Ibn al-ʿArabī realiza en su exposición y en casi todas sus obras, desde los planos reales o físicos a los trascendentes y espirituales.

A pesar del complejo simbolismo que conlleva la descripción del Arbol del Universo, el místico de Murcia insiste en que el Universo es una Mónada, es decir, una Totalidad sin fisuras y limitada por el Trono divino. El Arbol cósmico, aunque tiene raíz, tronco y ramas con frutos que se despliegan sin cesar, es, en sí, una totalidad cerrada por la naturaleza de Muḥammad que pertenece, simbólicamente, tanto a la raíz, extremo inferior e interior del Arbol, como a las ramas y frutos, extremo límite superior y externo del mismo.

Ibn al-ʿArabī describe el interior de esa Mónada que es el Arbol, como animado por un despliegue continuo de pares de conceptos que, a su vez, se desarrollan en tríadas, éstas en cuaternarios, etc., y en este punto el místico se atiene a las enseñanzas sufíes sobre la interpretación esotérica del Corán. Para el sufí, el hombre es un ser que reúne y, a la vez, un ser que separa, porque frente al sonido distinguible de las palabras que componen el Libro existe el silencio. Así, el habla depende de su opuesto y no podría haber sonido sin silencio, porque éste representa para el hombre el momento de reflexión necesario para recomponer de forma inteligible a los elementos sonoros. De ahí que la lectura del Corán, y ya hemos dicho que el nombre mismo de Corán significa "recitación" o "lectura", sea una operación de desciframiento de los Signos realizada por el hombre entendido como unidad de dos opuestos: la reflexión y la acción.

Del mismo modo que las letras, las palabras participan, para el místico musulmán, de una oposición dual básica y, por ello, éste encuentra en el Corán un vocabulario de términos opuestos sin los cuales no sería posible entender los significados de la Revelación. Esa tensión de opuestos subyacente al vocabulario coránico posibilita la Unidad y el equilibrio del mismo modo que lo haría, físicamente, un imán sometido a dos polos de opuesto sentido. Ejemplos de esos pares de conceptos serían, por ejemplo: este mundo (dunyā)/el otro mundo (abīra); fuego (nār)/paraíso (ğanna); oscuridad (zulm)/luz (nūr); tierra (ard)/cielos (samawāt).

Ibn al-ʿArabī da una explicación más compleja del contenido de la Mónada, cuyo equilibrio interno y estabilidad están producidos por la tensión de pares de opuestos, sino también por oposición de sucesivos compuestos hasta llegar a un total de siete. En este cómputo del número de opuestos que se despliegan en el interior de la Mónada se ha querido ver una influencia cabalística y lo cierto es que Ibn al-ʿArabī evidencia muy claramente un cálculo cabalístico, sobre todo en lo que expone en su famosa obra Las Conquistas de la Meca (Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya) ³³.

Los pares de opuestos, según el autor, son los siguientes:

Derecha/izquierda; fe/incredulidad; bien/mal; luz/oscuridad; conocimiento/ignorancia; guía/perdición; paraíso/infierno.

Estos pares de opuestos se equilibran, a su vez, con los siguientes siete pares de opuestos:

Corazón/alma; Ṭūbā/Zaqqūm ¾; ángeles/demonios; Adán/Iblīs; Trono/tierra; misionero/amonestador; los dos amonestadores: Gabriel y Muḥammad.

A este conjunto de pares opuestos se superponen, para equilibrarlos, los siguientes opuestos de tres elementos:

Las tres partes del Arbol: raíz, tronco y frutos; las tres ramas: Compañeros de la derecha, de la izquierda y antecesores; los tres arcángeles: Gabriel, Miguel e Israfil; los tres reinos: mulk, malakūt y ğabarūt; las tres clases de vivientes: los que se arrastran sobre su vientre, los que andan a cuatro patas y los que andan con dos piernas (es decir, el hombre); las tres espiritualidades de Muḥammad; la lámpara, el nicho y la luz 35, a los que se superponen las cuatro estaciones, maqām(s), de Muhammad 36.

A ellas, a su vez, se le superponen el siguiente conjunto de siete quinarios:

las cinco estrellas de movimiento retrógrado; los cinco pilares del Islam, o los cinco sentidos, o los cinco dedos de la mano; los cinco dedos de la mano derecha; los cinco dedos de la mano izquierda; los cinco dedos de pie derecho; los cinco dedos del pie izquierdo; las cinco categorías de hombres: conocedores de los misterios divinos, hombres de fe, hombres de amor a Dios, pecadores y transgresores de la ley divina.

A estos quinarios le suceden el grupo de seis elementos formados por los seis corceles que Muḥammad cabalgó en su ascensión hacia la Presencia divina y el despliegue interno de la Mónada o Arbol de Universo finaliza con los siete elementos que representan los siete grupos de heterodoxos del Islam, de acuerdo con la Revelación que, sobre ellos, recibió Muhammad de Dios.

No podemos extendernos aquí en una consideración detallada de todos y cada uno de los conceptos que componen ese magno panorama que ofrece el desarrollo interno de la Mónada universal. Algún orientalista ha dicho que el juego de opuestos que cita Ibn al-ʿArabī es de raigambre maniquea e incluso de la teología de los primeros siglos del cristianismo ³⁷. También, aparentemente, el místico murciano pa-

rece forzar los símbolos con la intención de que ocupen un lugar determinado en un esquema preconcebido. Al hablar de los elementos del quinario, por ejemplo, se refiere a los dedos de las manos y de los pies, aunque, en este caso, el simbolismo tiene algo de razonable si recordamos que, para el autor de *El Arbol del Universo* 38, el Cosmos no es esférico, sino antropomórfico.

Conclusión

El método expositivo de Ibn al-ʿArabī, lleno de matáforas e imágenes, favorece la captación de aparentes contradicciones y propicia, por parte de algunos estudiosos del pensamiento sufí, la detección o atribución de influencias no islámicas en sus teorías espirituales. En una obra reciente sobre Teología islámica podemos leer lo siguiente acerca del místico murciano, al que se califica de "diletante del sufismo":

"La obra considerable de Ibn al-ʿArabī revela, al análisis, una ontología rica en paradojas y en contradicciones, una amalgama de ideas heteróclitas tomadas en préstamo a diversas teorías filosóficas, centrado todo ello alrededor del mito del "hombre perfecto". Se descubre así la reaparición andalusí de un literalismo intransigente, un gnosticismo panteísta, un estoicismo poético, un ismailismo subversivo, un pitagorismo y un neoplatonismo artificialmente islamizados" 38.

A pesar de esas descalificaciones globales del pensamiento de Ibn al-ʿArabī, es evidente, en su obra, la sinceridad de lo que narra, porque todo lo que nos dice procede de su experiencia personal en forma de visiones y éxtasis. A menos que consideremos estas experiencias como "patológicas", en el sentido en que opina Asín Palacios ", no podemos dudar de su radical honestidad intelectual, aunque la plasmación de las mismas en sus obras y escritos conlleve el uso de terminologías y conceptos propios de otras teorías y doctrinas espirituales. No puede considerarse a Ibn al-ʿArabī, por tanto, como un "diletante" sufí que fabula con datos que hubiera manejado a su capricho. De haber sido así, no entenderíamos el predicamento de que ha gozado su obra a lo largo de los siglos ni la misma extensión de esta obra escrita.

El esfuerzo de atención a que se ve obligado el lector de dicha obra proviene de la continua aparición de imágenes, símbolos y comparaciones que Ibn al-ʿArabī efectúa al describir la realidad. Dicha descripción está basada en una idea que sustenta, asimismo, a toda la cosmología sufí: el mundo como manifestación que Dios se hace a Sí mismo, tal y como lo expresa el hadiz que relaciona la idea de creación con la de autoconocimiento divino: "Yo era un Tesoro oculto. Quise ser conocido (o conocerme) y creé el mundo".

De ahí que, necesariamente, haya de resultar compleja la descripción de un Universo reflejo de un Infinito y haya de ser prolija la exposición de la idea sufí que simila al Cosmos a un conjunto de espejos en los cuales la Esencia infinita se contempla. El método expositivo de esas irradiaciones del Uno en lo múltiple es el método de la analogía y de la equivalencia simbólica tal y como hace Ibn al-ʿArabī. Sus comparaciones se establecen, casi siempre, en forma de premisas basadas en dos pares de términos: a=b y b=c, siendo b el término medio que constituye la unión por la que se deduce la igualdad o relación de identidad a=c.

El procedimiento analógico es el recurso expositivo más asequible para demostrar que cada una de las partes del Cosmos es el resultado de la combinación de otras partes del mismo y que es también un elemento único en tanto que reflejo de la Unidad original. Por ello, todo el ámbito del Universo es como un tejido de relaciones donde todo cruce de líneas es, a la vez, un centro y una parte del conjunto. Esta idea está muy bien representada en las redes geométricas de la ornamentación del arte árabe, que simbolizan, de esta manera, la infinita regularidad de líneas que se cruzan armónicamente en un contexto espacial determinado.

Ibn al-ʿArabī, en su idea del Universo, se mantiene fiel a un concepto básico que repite varias veces a lo largo de sus escritos: "El Mundo consiste en la unidad de lo unificado, mientras que la Independencia divina reside en la unidad de lo Unico" ⁴⁰. Esta concisa definición contiene una gran riqueza de contenido que es preciso aclarar.

Anteriormente, hemos visto que el Corán representa al Ser divino como Luz, como una fuente luminosa que se desborda derramándose sobre los seres, o, mejor dicho, una luz que, al derramarse, conforma y estructura a cada uno de los seres. Este desbordamiento luminoso no debe entenderse como si se tratase de efusión de luz que se desprende de la sustancia del Ser disminuyendo con ello su capacidad. El Ser, evidentemente, no puede salir de Sí mismo, ya que, por esencia, es Independiente y nada hay fuera de Él, así como también es

imposible que de Él se desprenda "algo", pues es Unico, es decir, Simple y sin partes.

Los seres que componen el Cosmos pueden ser y dejar de ser, son contingentes y, por tanto, posibles. De ahí la afirmación de Ibn al-ʿArabī en su obra La sabiduría de los Profetas: "En verdad, todas las posibilidades se reducen a la no-existencia". Dios es quien se revela en esas posibilidades otorgándoles el máximo de realidad posible, constituyéndolas como esencias individuales. La individualidad de los seres creados no está reñida con su composición contingente. Así, un niño representa la síntesis de las naturalezas paterna y materna, pero, a su vez, es un ser único y nuevo y esa unicidad es su verdadera realidad y razón de ser.

El dinamismo y equilibrio interno del Arbol del Universo, es decir, de toda la Creación, que como hemos visto Ibn al-ʿArabī explica por medio de una tensión de opuestos, implica lo que en la teoría sufí del Cosmos se denomina "renovación de la creación en cada instante" o "en cada aliento". El Ser divino que, en su autocontemplación, origina los seres realiza un acto que, desde el punto de vista de la Perfección e Infinitud que le es propia, se produce de una sola vez, sin interrupciones ni intervalos de tiempo. Sin embargo, las manifestaciones o los efectos de ese acto único, al individualizarse y concretarse en seres finitos e imperfectos, produce una apariencia de temporalidad, de cuantificación. El Ser actúa eternamente y los seres aparecen y desaparecen, se modifican y cambian.

Esa discontinuidad constante que se evidencia en el Cosmos es, precisamente, la expresión de su carácter ilusorio y se debe a esa diferencia radical entre mundo y Dios. En el esquema de esferas planetarias que Ibn al-ʿArabī nos diseña, lo que se sitúa más allá del cielo de las estrellas fijas permanece en la duración pura, indiferenciada y eterna. Por debajo de esa esfera se aprecia la generación y la corrupción, es decir, la contingencia. El Hálito divino que, en las esferas superiores, alienta eternamente y ocasiona el movimiento de los cielos inferiores, solamente se hace comprensible al entendimiento humano, en ese nivel inferior de existencia, cuando se simboliza como una "espiración" temporal.

El concepto de "espiración" o "aliento" que sustenta la Creación se relaciona con el simbolismo de la Palabra divina, a la que también nos hemos referido en páginas anteriores. En su libro Las conquistas de la Meca, Ibn al-'Arabī identifica la Espiración divina con la Natu-

raleza Universal, que cumple la función cosmogónica de "energía productiva" e indica que la imagen más adecuada de esa Energía es el hombre, por lo que la comparación que el místico realiza entre el conjunto de las esferas cósmicas y el cuerpo humano es metodológicamente correcta.

Como energía sustentadora, la Espiración divina puede simbolizarse también, como sabemos, por medio de otras formas terrestres como el árbol. En este caso, el tronco simboliza el eje del Espíritu que atraviesa toda la jerarquía de los mundos y cuyas ramas y hojas corresponden a la diversidad de los estados de la existencia concreta. Una leyenda sufí que, por su iconografía, puede ser de origen persa, narra que Dios emitió su Aliento bajo la forma de un pavo real. Después le mostró su propia imagen en el espejo de su Esencia divina y el animal, lleno de temor reverencial, emitió gruesas gotas de sudor que, en su caída, fueron originando los seres del mundo. Otros tratados sufíes relacionan simbólicamente el despliegue de la cola del pavo real, con la esplendorosa manifestación de los despliegues internos del Arbol del Universo.

Bajo esas brillantes imágenes late la teoría mística musulmana de que, en relación con el Espíritu único, el Universo es como un solo ser y que cualquier conocimiento que se tenga del mismo debe presuponer, por ello, la unidad esencial de los seres. Sin embargo, como la naturaleza del Universo es dualidad y tensión de opuestos, cuando el hombre medita sobre el mundo deja de percibir la Esencia que lo unifica y cuando contempla la Esencia, ya no percibe el mundo.

En este proceso de ocultación de los opuestos se basa la teoría sufí de la perfección espiritual que Ibn al-ʿArabī describe como una peregrinación que el siervo de Dios realiza partiendo de las realidades materiales que impiden ver al Ser, hasta llegar al Ser o lo Real, al-Haqq, con cuya visión desaparecerá todo rastro mundano.

NOTAS

2 Futūhāt I, 199. La traducción es de Asín Palacios, Op. Cit., p. 40.

3 Ibid, p. 199 y p. 41 de la traducción citada.

4 Ibid, p. 199.

5 Futūhāt, II, 559.

¹ Futūḥāt, I, 199. Traducido por M. Asín Palacios en su obra El Islam cristianizado, Madrid, 2ª ed., 1981, p. 40.

- 6 El texto árabe del *Relato del exilio occidental*, con versión en persa figura en la edición de H. Corbin, tomo II de las obras filosóficas y místicas de Suhrawardī, Teherán, 1952.
- 7 L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2ª ed., París, 1954, p. 79.
- 8 H. Corbin, Sohravardī, Shaykh al-Ishrāq, en Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée, Teherán, 1977, pp. 85-95.
 - 9 El Corán, traducción de J. Cortés, Madrid, 1984, p. 231.
 - 10 H. Corbin, Op. Cit., p. 85.
- 11 M. Asín Palacios, Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana, Madrid, 1914.
- 12 Osman Yahyà, Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī, Damasco, 1964, 2 vol.
 - 13 Ibn al-'Arabī, Kitāb Istilāh al-sūfiyya, Heyderabad, 1948.
 - 14 Futūhāt, II, 573. Trad. de Asín Palacios, Op. Cit., p. 78.
- 15 Seyyed Hossein Nasr, *The Cosmos and the Natural Order*, en el volumen colectivo *Islamic Spirituality*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1987, pp. 345-358.
 - 16 Corán, II, 255. Trad. de J. Cortés, Op. Cit. p. 116.
- 17 D. Cabanelas, "Al-Farabi y su Libro de la concordia entre Platón y Aristóteles", en Verdad y Vida, 8 (1950), pp. 332-33.
 - 18 Corán, XCVI, 1.
 - 19 Futūbāt, II, 122.
 - 20 A. Verman, La religion egyptienne, París, 1980. p. 57 y ss.
 - 21 B. Cramer, Sumer, Londres, 1968. p. 134.
 - 22 Zohar, I, 137, a.
 - 23 Génesis, 1, 2.
 - 24 Corán, XVII, 84. Trad. J. Cortés.
 - 25 Ibid., XXXVI, 82.
 - 26 Así, en Corán III, 59 y IV, 171.
- 27 Ibn al-ʿArabī, *Shajarat al-Kawn*, trad. inglesa con notas por A. Jeffery, en *Studia Islamica*, 10 (1959), pp. 43-77 y 11 (1960), pp. 113-160.
 - 28 Corán, XIV, 24. El subrayado es mío.
 - 29 Šağarat al-Kawn, Op. Cit. I, p. 44.
 - 30 T. Burckhart, Clave espiritual de la astrología musulmana, Barcelona, 1983, p. 19.
 - 31 Corán, XXIV, 35.
 - 32 Šağarat al-Kawn, Op. Cit., p. 63.
 - 33 Al-Futūhāt al-Makkiyya, I, 65-78 y Šağarat al-Kawn, Op. Cit. p. 59.
- 34 Tūbā, en Corán 44, 37 y 50, 14. Zaqqūm es el árbol del infierno, Corán, 17, 60 y 37, 62-66.
 - 35 Corán, XXIV, 35.
 - 36 Etapas místicas de Muhammad en su ascensión a Dios.
- 37 Notas 1 y 2 de A. Jeffery en su traducción inglesa de la obra de Ibn al-'Arabī, Kitāb Šağarat al-Kawn, Op. Cit., p. 60.
 - 38 Hamza Boubakeur, Traité Moderne de Théologie Islamique, París, 1985, p. 453.
- 39 Asín Palacios, El Islam cristianizado, Op. Cit. p. 101: "Los innumerables fenómenos anormales que experimentó en su vida..., tienen todos los caracteres patológicos de cierto desequilibrio mental".
 - 40 En el capítulo dedicado a Enoc.