

Henry Corbin

# La imaginación creadora

en el sufismo de Ibn 'Arabî



Ensayos / Destino

**HENRY CORBIN**

***LA IMAGINACIÓN CREADORA***  
***EN EL SUFISMO DE IBN 'ARABÍ***



**HENRY CORBÍN**

**LA IMAGINACIÓN  
CREADORA**

**En el sufismo de Ibn ʿArabî**

**Ensayos / Destino**

**13**

**- 5 -**

Colección dirigida por  
Rafael Argullol, Enrique Lynch,  
Fernando Savater y Eugenio Trías

Dirección editorial: Felisa Ramos

Título original: *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn 'Arabî*

Traducción : María Tabuyo y Agustín López

Flammarion, 1958

Ediciones Destino, S.A.

Consell de Cent, 425.08009 Barcelona

De la traducción María Tabuyo y Agustín López

Primera Edición: febrero 1993

ISBN: 84-233-2268-8

Impreso por Limpergraf, S.A.

Carrer del Riu, 17. Ripollet de Vallés (Barcelona)

Impreso en España – Printed in Spain

# Índice

Nota de los traductores	9
INTRODUCCIÓN	
I. Entre Andalucía e Irán: apunte de una topografía espiritual	13
II. La trayectoria vital de Ibn 'Arabí y sus símbolos	
1. <i>En los Funerales de Averroes</i>	53
2. <i>El peregrino de Oriente</i>	53
3. <i>El discípulo de Kherz</i>	61
4. <i>La madurez y la consumación de la obra</i>	69
III. La situación del esoterismo	97
PRIMERA PARTE: SIMPATÍA Y TEOPATÍA	
Capítulo I. Pasión y compasión divinas	127
1. <i>La Oración del heliótropo</i>	127
2. <i>El «Dios patético»</i>	135
3. <i>De la «unio mystica» como «unio sympathetica»</i>	145
- 7 -	
Capítulo II. Sofiología y « <i>devotio sympathetica</i> »	163
4. <i>El poema sofiánico de un «fiel de amor»</i>	163
5. <i>La dialéctica de amor</i>	173
6. <i>Lo femenino creador</i>	187
SEGUNDA PARTE: IMAGINACIÓN CREADORA Y ORACIÓN CREADORA	
Prólogo	209
Capítulo I. De la creación como teofanía	215
1. <i>La imaginación creadora como teofanía o el «Dios del que es Creado todo ser»</i>	215
2. <i>El Dios manifestado por la imaginación teofánica</i>	222
3. <i>El «Dios creado en las creencias»</i>	227
4. <i>La recurrencia de la creación</i>	233
5. <i>La doble dimensión de los seres</i>	241
Capítulo II. Imaginación teofánica y creatividad del corazón	251
6. <i>El «campo» de la imaginación</i>	251
7. <i>El corazón como órgano sutil</i>	256
8. <i>La ciencia del Corazón</i>	275
Capítulo III. Oración del hombre y oración de Dios	285
9. <i>El método de oración teofánica</i>	285
10. <i>Las homologaciones</i>	297
11. <i>El secreto de las respuestas divinas</i>	303
Capítulo IV. La «forma de Dios»	315
12. <i>El hadīth de la visión</i>	315
13. <i>Alrededor de la Ka'ba mística</i>	321
14. <i>Epílogo</i>	326

## Nota de los traductores

*Teniendo en cuenta que, desde el momento en que se prescinde de los signos diacríticos, cualquier transcripción de los términos árabes es arbitraria y que, además no parece haber la menor unanimidad en cuanto a un posible sistema simplificado de transcripción, nos hemos limitado a reproducir exactamente la utilizada por el autor. Se han hecho, no obstante, dos excepciones: Qorán, que se traduce en su forma habitual de “Corán”, y ‘Ayesha (la hija del profeta), para la que se utiliza la generalizada transcripción de Aisha.*

*Hay que recordar que la s tiene siempre el sonido duro; la h es siempre aspirada; la kh (eventualmente x) equivale a la j española y nunca debe pronunciarse como simple K, el apóstrofe representa a la vez el hamza y el ‘ayn.*

*Preferimos utilizar el término ismailí y no ismaeliano, utilizado también en castellano, pues este último puede prestarse a equívocos por su posible asimilación con ismaelita. Téngase en cuenta que ismaelitas son los descendientes de Isamael, hijo de Abraham, e ismailíes o ismaelianos los seguidores de Isam‘il, IV Imam del Shiísmo.*

*Las citas coránicas se han traducido de la propia*

*- 9 -*

*traducción de Corbín, pues, con frecuencia, su interpretación se aparta del sentido que puedan recoger las diversas ediciones españolas del Corán. Las referencias se dan tal y como las da el autor, que sigue, por su parte, la edición Flügel; deberá tenerse en cuenta que en ocasiones hay ligeras variaciones en la numeración de los versículos dentro de cada sura respecto a algunas ediciones publicadas en España.*

*Dadas las importantes diferencias entre la traducción francesa que realiza H. Corbín de numerosos pasajes de Fosûs al-hikam de Ibn ‘Arabî (título que él traduce por Las gemas de las sabidurías de los profetas) y la versión española de Abderramán Mohamed Maanán (Los Engarces de la Sabiduría, Ed. Hiperión, Madrid, 1991), traducimos del francés todas las citas de dicha obra, indicando no obstante entre corchetes la paginación de la edición española.*

*Se han puesto al día las referencias bibliográficas tanto de las obras de Corbín como de otros autores, indicándose entre corchetes las reediciones, correspondencias de paginación, etc.*

*Por último, debemos señalar que un rasgo característico de H. Corbín es la utilización frecuente de neologismos, destinados con frecuencia a resaltar el origen etimológico o simplemente para incorporar diferencias o matices respecto a los que serían sus equivalentes académicos. Es así como deben entenderse la presencia de términos como unidad, dualidad, historialidad, consociación, solaridad, compadecimiento, transapiración, con-spiración, simbolizar con y otros de índole semejante.*







## Introducción

## Introducción

### I. Entre Andalucía e Irán: apunte de una topografía espiritual

Un título más completo para este libro podría haber sido el de *Imaginación creadora y experiencia mística en el sufismo de Ibn 'Arabî*. No obstante, la abreviación es admisible, ya que la palabra *sufismo* basta para situar a la *Imaginación* en nuestro contexto específico. No es de la imaginación, en el sentido corriente del término, de lo que vamos a hablar aquí; no trataremos ni de la fantasía, sea o no profana, ni del órgano que produce las construcciones imaginativas que se identifican con lo irreal, ni tampoco exactamente de lo que consideramos órgano de la creación artística. Trataremos de una función absolutamente fundamental, ordenada en un universo que le es propio, dotada de una existencia perfectamente «objetiva» y que tiene propiamente a la Imaginación como órgano de percepción.

Debemos, sin duda, a la fenomenología la posibilidad de considerar la forma en que el hombre experimenta su relación con el mundo sin reducir la cualidad objetiva de los datos a los que son fruto de la percepción sensible, y sin limitar el campo del cono-

- 13 -

cimiento verdadero y significativo a las meras operaciones del entendimiento racional. Liberados de lo que habría sido un callejón sin salida, hemos aprendido a recoger y a valorar las intenciones implícitas en todos los actos de la conciencia o de la transconciencia. Afirmar que la Imaginación (o el amor, la simpatía o cualquier otro sentimiento) *da a conocer*, y da a conocer un «objeto» que le es propio, carece ya de todo matiz paradójico. Sin embargo, una vez admitido el pleno valor noético de la Imaginación, conviene quizá liberar las intenciones imaginativas del paréntesis en que las encierra su pura acepción fenomenológica, para, sin equívoco alguno, poder referir la función imaginativa al esquema del mundo que nos proponen los espirituales a cuya compañía este libro nos invita.

Para ellos existe, «objetiva» y realmente, un triple mundo: entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (el universo de las Inteligencias querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las Figuras-arquetipos, los cuerpos sutiles, la «materia inmaterial»; mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y el sensible, universo intermedio «en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual», constituido por una materia real y dotado de una extensión real, aunque en estado sutil e inmaterial respecto a la materia sensible y corruptible. El órgano de este universo es precisamente la Imaginación activa; es ése el *lugar* de las visiones teofánicas, el escenario en el que *ocurren* en su verdadera realidad los *acontecimientos* visionarios y las historias simbólicas. Mucho hablaremos aquí de ese universo, sin que la palabra *imaginario* sea nunca pronunciada, pues ese término, con su habitual ambigüedad, prejuzga la realidad alcanzada o por alcanzar, revelando la impotencia ante ese mundo a

- 14 -

la vez intermedio y mediador al que denominaremos *mundus imaginalis*.

Los dos ensayos que constituyen el cuerpo de este libro tuvieron su origen en sendas sesiones (1955 y 1956) del Círculo de Eranos, en Ascona (Tessin). Complementarios uno del otro, persiguen un mismo objetivo. No pretenden en modo alguno ser una monografía sobre Ibn 'Arabî. El momento de llevar a cabo una interpretación global está

todavía muy lejos; muchos trabajos previos serán necesarios aún para que podamos orientarnos entre los diversos sentidos de esta obra de proporciones colosales, producida por un genio espiritual que no sólo fue uno de los más insignes maestros del sufismo en el Islam, sino también uno de los más grandes místicos de todos los tiempos.<sup>1</sup> Nuestro propósito no es ni siquiera realizar «una contribución a la historia de las ideas». Una tematización de este tipo tiende a menudo a «explicar» a un autor remitiéndolo a sus fuentes, enumerando las influencias sufridas, poniendo de manifiesto las «causas» de las que dicho autor sería simplemente el resultado. Ante un genio de la complejidad de Ibn Arabî, tan radicalmente extraño a la religión de la letra y el dogma como a los esquematismos que hace posibles una religión así, se ha pronunciado en ocasiones la palabra «sincretismo». Es la explicación superficial, hipócrita y negligente del espíritu dogmático, que se alarma ante la trayectoria de un pensamiento que no obedece sino a los imperativos de su norma interior, la cual, no por personal, es menos rigurosa. Contentarse con tal explicación es confesar el propio fracaso, la propia impotencia para presentir siquiera esa norma irreductible a todo magisterio o conformismo colectivo.

Ibn 'Arabî es una de esas poderosas y escasas individualidades espirituales que tienen en sí mismas la norma de su propia ortodoxia y la medida de su propio tiempo, pues no pertenecen ni a lo que se ha

- 15 -

dado en llamar «su» tiempo, ni tampoco a la ortodoxia de «su» tiempo. Lo que se ha convenido históricamente en llamar «su» tiempo no es realmente *su* verdadero tiempo. Consecuentemente, pensar que esos maestros no son sino los representantes de una cierta «Tradición» es olvidar la considerable aportación de su esfuerzo personal, es despreciar la confiada certeza con la que un árabe de Andalucía como Ibn 'Arabî, o unos iraníes como Abû Ya'qûb Sejestânî (siglo X), Sohravardî (siglo XII), Semnânî (siglo XIV) o Molla Sadrâ de Shîrâz (siglo XVII), afirman que una determinada idea desarrollada en una determinada página de algunos de sus libros, no se encontraría en ningún otro lugar, pues es fruto de su descubrimiento o de su experiencia personal.

Nuestro propósito se limita a meditar en profundidad, sobre los propios textos, un cierto número de temas que inevitablemente tienen su resonancia en el conjunto de la obra. La mejor explicación de Ibn 'Arabî sigue siendo para nosotros el propio Ibn 'Arabî. El único medio de comprenderle es hacerse por un momento su discípulo, como él mismo hizo con tantos otros maestros del sufismo. Lo que hemos pretendido ha sido vivir por un momento con él su propia *espiritualidad*. Por nuestra parte, quisiéramos comunicar algo de esa espiritualidad, tal como la hemos experimentado, a quienes están buscando por la misma vía. Se utiliza aquí conscientemente la palabra *espiritualidad* a sabiendas de lo que en ella pueda haber de insólito. La espiritualidad concierne a la *vida* más oculta y más profunda del alma; ahora bien, seculares y venerables costumbres nos llevan casi siempre a no dissociar la vida personal de su marco social, a considerarla dependiente, como si de su mediadora se tratase, de una «realidad eclesial», hasta el punto de que desligarse de ésta parece implicar de manera irremisible la pérdida de la propia espiritualidad. A quienes no puedan alcanzar la diso-

- 16 -

ciación entre ambos conceptos, la espiritualidad de Ibn 'Arabî, sobre la que aquí se medita, no tendrá gran cosa que decir. A quienes buscan el encuentro del «único con el Único», a quienes, como él, pueden ser «discípulos del Khezr» y no aceptan que el

---

<sup>1</sup> Puede valorarse la monumental dimensión de su obra consultando los dos volúmenes de nuestro amigo Osman Yahya, *Historie et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Instituto francés de Damasco, 1964.

conformismo prevalezca contra el imperativo personal, a éstos, Ibn 'Arabî y los suyos tienen sin duda mucho que decir.

También puede parecer insólito que este discurso de espiritualidad se enmarque en un estudio sobre la Imaginación. Trataremos de poner de manifiesto en qué sentido esa Imaginación es *creadora*: Lo es por ser esencialmente Imaginación *activa* y porque esa actividad la cualifica esencialmente como Imaginación teofánica. Asume una función sin par, tan insólita respecto a los inofensivos o peyorativos contenidos que con frecuencia atribuimos a la palabra «imaginación», que habríamos preferido recurrir a un neologismo, y hasta hemos pensado en utilizar el término *Imaginatrice*.<sup>2</sup> Éste es quizá el momento de prevenir una posible duda: cabría pensar que la espiritualidad y la experiencia mística tienden a un despojamiento de imágenes, a la renuncia a toda representación de formas y figuras. En efecto, hay maestros que han excluido tenaz e implacablemente toda la representación imaginativa, toda intervención de las imágenes. Por el contrario, lo que aquí se propone es una excepcional valoración de la imagen y de la Imaginación en la experiencia espiritual. Las razones estructurales internas irán apareciendo en la secuencia de los temas, pero pueden presentirse ya en la afirmación del mundo intermedio y de su con-

- 17 -

sistencia ontológica. Ahora bien, esta afirmación se rodea de otros motivos para cuyo análisis no había lugar en este texto y que, sin embargo, es preciso suponer mínimamente conocidos.

Este supuesto está lejos de facilitar nuestra tarea. Implica, en efecto, el conocimiento por parte del lector del contexto en que se insertan tanto la obra de Ibn 'Arabî como su propia vida, tan íntimamente unida entre sí que los acontecimientos vividos interiormente por él se proyectan y realzan en su obra, adquiriendo valor de símbolos. La bibliografía relativa de Ibn 'Arabî, tanto en lengua francesa como en otras lenguas europeas, ocuparía sólo escasas líneas. Es difícil, por tanto, que el lector no Arabîzante disponga de un mínimo de información previa.<sup>3</sup> Por otra parte, tanto su figura como su doctrina han sido víctimas de numerosos equívocos. No es sólo en el Islam donde el sufismo de Ibn 'Arabî ha provocado alarma e incluso suscitado cólera. La pretensión de deducir y mantener a toda costa la idea o la existencia de un «sufismo ortodoxo», corre el riesgo de ser desmentida y desarticulada por la amplitud, la audacia y difusión de esta incomparable teosofía mística. Refiriendo su doctrina a las categorías de nuestra filosofía occidental (monismo, panteísmo, etc.), se corre el peligro de falsear las perspectivas. Habrá ocasión de retomar el problema de si es o no verosímil una conciliación entre religión mística y religión legalista. Plantear este tema es también plantear la cuestión del sentido profundo del sufismo en el Islam y, en consecuencia, de su afinidad con

- 18 -

otras formas de religión mística conocidas en otros lugares. Pero ello no es posible sin aludir, por lo menos, a ciertas cosas ocurridas en el Islam en la época medieval, cuando

---

<sup>2</sup> Lo que equivaldría a «Imaginadora». El autor recurre con frecuencia a neologismos y a una formación muy libre de palabras derivadas. Términos como *unidad*, *dualidad*, *historialidad*, *consociación*, *sodalidad*, *compadecimiento*, *transaparición*, *conspiración* y otros de índole semejante, deben entenderse como específicos de léxico corbiniano. (*N. de los T.*)

<sup>3</sup> La situación ha cambiado desde que H. Corbin escribió este texto (primera edición en 1958). Si bien es cierto que lo traducido a lenguas occidentales es una parte comparativamente mínima, contamos ya, no obstante, con algunas de sus obras más importantes (*Los Engarces de la sabiduría*, *Tratado de la Unidad*, etc.) y existen también algunos trabajos notables sobre su obra, debidos a diversos autores. (*N. de los T.*)

Islam y Cristiandad se comunicaron sus respectivas filosofías. Si se quiere evitar un uso inadecuado de las categorías que nos sirven para calificar nuestros sistemas filosóficos, si se quiere captar la conjunción única entre religión profética y religión mística que tiene lugar en el sufismo, es preciso evocar brevemente el contexto de los pensadores y los problemas en que se sitúa Ibn 'Arabî y su escuela.

Ahora bien, dado el estado actual de los conocimientos, no es tarea fácil establecer un esquema. En cualquier caso, y para empezar, habría que renunciar a dos hábitos: primero, el de separar historia de la filosofía e historia de la espiritualidad; segundo, el de confundir «filosofía del Islam» con «filosofía árabe», reduciendo ésta a los cinco o seis grandes nombres conocidos por la escolástica latina, que es lo que durante mucho tiempo han estado haciendo nuestros manuales de historia de filosofía. El ámbito no se ajusta en modo alguno a la indigencia de ese esquema. Ha sido un lugar común durante mucho tiempo considerar que la crítica del teólogo al-Gazâlî había supuesto un golpe mortal para esa «filosofía árabe» y que con Averroes – el gran filósofo de Córdoba que tan interesado se mostró por conocer a Ibn 'Arabî cuando éste era un adolescente – había alcanzado al mismo tiempo su culminación y su término. Quizás haya sido así en cuanto al destino de la filosofía en el Islam occidental, si no en el Islam sunnita, pero sería ridículo pretender que el destino del pensamiento filosófico de todo el Islam haya dependido de la lucha, por patética que fuese, entre el teólogo Ghazâlî y el filósofo andaluz que, con perfecta sinceridad, no pretendía ser sino el mero intér-

- 19 -

prete de Aristóteles. En realidad, habría que decir que tal era la perspectiva que se observaba desde Occidente, puesto que habiendo asistido a la desaparición del avicenismo ante el auge del averroísmo, no cabía ni siquiera imaginar que en el otro extremo del mundo islámico, en el mundo iranio, el avicenismo continuaría pujante. Muy distinto se veía el panorama desde Irán. Allí no quedaba huella ni de la «destrucción de los filósofos» por al-Ghazâlî, ni de la restauración del aristotelismo por Averroes, ni siquiera del combate de retaguardia en el que el filósofo de Córdoba se manifestaba dispuesto a sacrificar a Avicena al teólogo del Islam para salvar al menos el peripatetismo. Lo que allí sucedió al sistema de Avicena no fue la destrucción de su neoplatonismo por un aristotelismo como Averroes, sino la instauración de la teosofía de la Luz (*hikmat al-Ishrâq*) como «sabiduría oriental» por Sohrevardî (fallecido en 1191). La influencia determinante que se ejerció sobre el sufismo y la espiritualidad no fue la de la piadosa crítica agnóstica de Ghazâlî, sino la de la doctrina esotérica de Ibn 'Arabî y su escuela.

Además, el fermento espiritual surgido de la coalescencia de las dos escuelas, la del *Ishrâq* de Sohrevardî y la de Ibn 'Arabî, va a crear una situación que llevaría a primer plano la cuestión de las relaciones entre el sufismo y shiísmo. El significado que uno y otro tienen dentro del Islam quedará precisado por su clarificación recíproca. Se insistirá en el hecho de que las ascendencias genealógicas de las ramas del sufismo conducen a uno u otro de los santos Imames del shiísmo, principalmente al VI Imam, Ja'far al-Sâdiq (†765), o al VIII, el Imam 'Alî Rezâ (†819). Esta restitución del shiísmo al horizonte espiritual nos orienta hacia una nueva respuesta para el interrogante planteado por la presencia del sufismo en el Islam y por la interpretación sufí del Islam; queda reflejada ahí una situación que, aunque total-

- 20 -

mente desdeñada en el Occidente actual, podría no obstante modificar radicalmente las condiciones del diálogo entre el Islam y la Cristiandad, siempre y cuando los interlocutores fuesen espirituales. Referidos a este contexto, el triunfo del averroísmo en

Occidente y la marcha definitiva de Ibn 'Arabî hacia Oriente son dos acontecimientos a los que concedemos aquí un significado simbólico.

¿Serán suficientes estas breves alusiones, o reclamarán imperiosamente un mínimo de complementos, unos detalles que justifiquen que los acontecimientos de la bibliografía de Ibn 'Arabî pueden ser entendidos como acontecimientos ejemplares? Sin ese mínimo, este libro carecería quizá de la necesaria claridad.

Acabamos de hacer alusión a un fenómeno de coalescencia entre la doctrina esotérica de Ibn 'Arabî y la teosofía sohravardiana de la Luz; una análoga coalescencia tiene lugar entre ésta y el avicenismo. El conjunto da su estilo peculiar al avicenismo *ishrâqî* chiíta profesado por la escuela de Ispahán en la época del renacimiento safávida. Y es ese conjunto de circunstancias lo que hay que tener presente tanto para apreciar las consonancias originales de la obra de Ibn 'Arabî con el shiísmo en general o con el shiísmo ismaelí en particular, como para comprender su determinante influencia sobre la posterior formación de la gnosis del shiísmo duodecimano en Irán. Es preciso también tenerlo presente para apreciar, por contraste, dos hechos concomitantes: la caída del avicenismo latino ante las vehementes críticas de los escolásticos ortodoxos y el ascenso del averroísmo y su creciente ambigüedad, que pudo alimentar tanto las corrientes tardías de la escolástica teológica hasta el siglo XVII, como la «impiedad» de los filósofos hostiles a la escolástica y a la iglesia.

- 21 -

En pocas palabras, podría decirse que fue la angelología neoplatónica de Avicena, con la cosmología que le está vinculada y, sobre todo, con la antropología que dicha angelología implica, la que provocó la alarma entre los doctores de la escolástica ortodoxa medieval e impidió que el avicenismo fuese asimilado por la escolástica. Naturalmente, no nos es posible describir aquí el sistema aviceniano en su conjunto,<sup>4</sup> pero se evocará principalmente la figura que domina su noética, la «Inteligencia activa» o «agente», el «Ángel de la humanidad», como lo llamó Sohravardî, cuya importancia radica en la función determinante que desempeña en la antropología para la concepción misma del individuo humano. El avicenismo la identifica con el Espíritu Santo, es decir con el ángel Gabriel como Ángel del Conocimiento y la Revelación. Lejos de ver ahí, como se ha insinuado, una racionalización, una reducción del Espíritu al intelecto, vemos en ello, por el contrario, la base misma de esa *filosofía profética*, que tanta importancia tiene entre los avicenianos y que no puede dissociarse de la experiencia espiritual sobre la que aquí vamos a meditar.

Esta Inteligencia es la décima en la jerarquía de los Querubines o puras Inteligencias separadas (*Angeli intellectuales*), la cual tiene su paralelo en la jerarquía secundaria de aquellos Ángeles que son las almas motrices de las esferas celestes; en cada grado de esas jerarquías, en cada morada en el descenso del ser, se conforman, entre unas y otras, otras tantas parejas o sicigias. Estos Ángeles-Almas (*Animae caelestes*) comunican a los Cielos el movimiento de su deseo y las revoluciones astronómicas tienen así el carácter de una inspiración de amor siempre renovada y siempre

---

<sup>4</sup> Nos limitamos a remitir al lector a nuestra obra *Avicenne et le Récit visionnaire*, Bibliothèque Iranienne, vols. 4 y 5, Adrien Maisonneuve, París, 1954. [Reedición posterior en Berg International, París, 1979] Véase igualmente en nuestra *Histoire de la philosophie islamique*, 1ª parte, Col. «Idées», Gallimard, 1964 [reedición en un solo volumen en Col. «Pholio», Gallimard, 1986], los capítulos sobre Avicena y Averroes.



satisfecha. Al mismo tiempo, las «Almas celestes», exentas de las percepciones sensibles y sus deficiencias, poseen la Imaginación; son incluso la Imaginación en estado puro, puesto que están

- 22 -

libres de las imperfecciones de la percepción sensible. Son por excelencia los ángeles de ese mundo intermedio en el que tienen lugar las inspiraciones proféticas y las visiones teofánicas; su mundo es propiamente el mundo de los símbolos y de los conocimientos simbólicos, ese mundo en el que vemos a Ibn 'Arabî penetrando con facilidad desde los años de su juventud. Pueden así entereverse las muy graves consecuencias que resultarán de su eliminación en la cosmología de Averroes. En cuanto a la Inteligencia o Espíritu Santo, es de ella de donde emanan nuestras almas; ella es la que les da su existencia y las ilumina. Todo conocimiento y toda reminiscencia son una iluminación que ella proyecta sobre el alma. Por ella, el individuo humano se vincula directamente al Pleroma celestial, sin necesidad de la mediación de un magisterio o de una realidad eclesial. Sin duda es precisamente esto lo que inspiró a los escolásticos anti-avicenianos su «miedo al Ángel». Este miedo condujo al total obscurecimiento del significado simbólico de relatos de iniciación como los de Avicena o Sohrawardî, o de las narraciones místicas que abundan en la literatura persa. A causa del miedo al Ángel no se verá en ellos sino alegorías inofensivas. El alma humana, cuya iniciación esos relatos ponen en imágenes, tiene en sí misma una estructura dual, pues está formada por el intelecto práctico y el intelecto contemplativo. El segundo componente de la pareja de «ángeles terrestres», el intelecto contemplativo, en su estado superior de intimidad con el Ángel del Conocimiento y la Revelación, es denominada *intellectus santus* y espíritu profético.

En su conjunto, pues, la angelología aviceniana asegura el fundamento del mundo intermedio de la Imaginación pura; hace posible la psicología profética de la que dependerá el espíritu de exégesis simbólica, la comprensión espiritual de las revelaciones, el *ta'wîl*, tan fundamental para el sufismo como

- 23 -

para el shiísmo y cuyo significado etimológico es el de «reconducir» una cosa a su principio, del símbolo a lo simbolizado; asegura y fundamenta también la autonomía radical del individuo, pero no sobre lo que podríamos denominar simplemente una filosofía del Espíritu, sino sobre una teosofía del Espíritu Santo. No hay que extrañarse si todo esto puso a la ortodoxia en estado de alarma; lo que Étienne Gilson ha analizado brillantemente como «agustinismo avicenizante», no tiene sino una relación lejana con el avicenismo puro.

Con Averroes, la situación y el discurso cambian radicalmente. Averroes quiere restaurar el peripatetismo auténtico y ejerce una severísima crítica al neoplatonismo de Avicena. Rechaza la emanación porque el emanacionismo es todavía un cripto-creacionismo y cualquier idea de creación es inadmisibles para un peripatético. Además de la Inteligencia agente, separada y única, admite, ciertamente, una inteligencia humana independiente del organismo (a diferencia de Alejandro de Afrodísia), pero esa inteligencia no es el individuo. Lejos de ello, todo lo individual se identifica con lo perecedero; lo que en el individuo hay de eternizable pertenece totalmente a la Inteligencia agente, separada y única. Habrá que reconsiderar algún día la doctrina del *intellectus materialis* en función de lo que nos enseñan los textos ismailíes recientemente editados y que es algo muy distinto. Podemos ya darnos cuenta de hasta qué punto estamos lejos de aquí del sentimiento de la individualidad imperecedera que el filósofo o el espiritual aviceniano adquiere por el hecho mismo de su conjunción con

la Inteligencia agente; y más lejos todavía, quizá, de la idea de la hecceidad eterna, el individuo absoluto, en Ibn 'Arabî. Finalmente, algo no menos grave: la cosmología de Averroes, en razón del peripatetismo al que se pretende rigurosamente fiel, excluye la segunda jerarquía angélica en su totalidad,

- 24 -

la de los Ángeles-Almas celestes cuyo mundo era el de la Imaginación activa, el de la Imaginación del deseo, es decir, el lugar de los acontecimientos visionarios, de las visiones simbólicas, el mundo en el que son contempladas las personas-arquetipos a las que se refiere el sentido esotérico de las revelaciones. Puede calibrarse la magnitud de la pérdida, si se tiene en cuenta que ese mundo mediador es el mundo en el que se resuelve el conflicto que ha desgarrado a Occidente, el conflicto entre la teología y la filosofía, entre la ley y el saber, entre el simbolismo y la historia. Conflicto que va a ir en aumento con la evolución del averroísmo y la ambigüedad que pesa sobre él.

Esa ambigüedad se prolonga hasta nuestros días. Renan había hecho de Averroes un héroe del libre pensamiento, el responsable de todas las impiedades. Por reacción, otras interpretaciones tienden actualmente a hacer de él un teólogo o incluso a reconducirle al seno de la ortodoxia islámica. Quizás ambas partes han desdeñado la consideración del contexto, que aquí nos preocupa, de un aspecto esencial de su doctrina. Ciertamente, Averroes ha sido inspirado por la idea del discernimiento de los espíritus: hay personas a las que se dirige la apariencia de la letra, el *zâhir*, y hay otras que están capacitadas para entender el sentido oculto, el *bâtin*. Averroes sabía que se desencadenarían psicosis y catástrofes sociales si se entregaba a los primeros lo que sólo los segundos pueden comprender. Esto está próximo a la «disciplina del arcano» practicada por el shiísmo ismailí y a la idea del *ta'wîl* profesada por el sufismo. Y lo que precisamente no se tiene en cuenta es que el *ta'wîl* no es una creación de Averroes; para apreciar la forma en que él mismo lo utiliza, habría que compararla con la forma en que fue practicado por los esoteristas propiamente dichos. Ahora bien, el *ta'wîl* es esencialmente comprensión simbólica, transmutación de todo lo visible en sím-

- 25 -

bolos, intuición de una esencia o de una persona en una Imagen que no es ni el universal lógico, ni la especie sensible, y que es irremplazable para significar lo que deber ser significado. Se acaba de llamar la atención sobre la catástrofe metafísica que representa, desde este punto de vista, la desaparición del mundo de las Almas celestes, mundo de las correspondencias y las Imágenes subsistentes cuyo conocimiento se lleva a cabo por el órgano de la Imaginación activa. ¿Cómo, en ausencia de este mundo, pueden percibirse los símbolos y llevar a buen fin una exégesis simbólica?

Debemos volver aquí a la distinción, que consideramos fundamental, entre *alegoría* y *símbolo*: la primera es una operación racional que no implica el paso a otro plano de ser ni a otro nivel de conciencia; es la figuración, en un mismo nivel de conciencia, de lo que muy bien podría ser conocido de otra forma. El símbolo propone un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la «cifra» de un misterio, el único medio de expresar lo que no puede ser aprehendido de otra forma; nunca es «explicado» de una vez por todas, sino que debe ser continuamente descifrado, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada para siempre, sino que sugiere una ejecución siempre nueva. Se impone, pues, la tarea de llevar a cabo un estudio comparativo y en profundidad del *ta'wîl* para calibrar la diferencia entre la forma en que Averroes lo concibe y lo lleva a la práctica y la forma en que el shiísmo, o cualquier espiritualidad que de él proceda, fundamenta por su mediación su relación con la Revelación profética, pues el *ta'wîl* consiste en llevarla a su término. El *ta'wîl* shiíta

discierne, por ejemplo, bajo las figuras y los acontecimientos, otras tantas referencias a personas terrenales que son ejemplificaciones de arquetipos celestes. Habrá que determinar si el *ta'wīl* averroísta percibe todavía

- 26 -

símbolos o bien elabora simplemente una alegoría racional, metafísicamente inofensiva.

Nada más sintomático que los contrastes que aquí se ofrecen al análisis. El *ta'wīl* presupone la floración de los símbolos, el órgano de la imaginación activa que simultáneamente los hace aflorar y los percibe; el mundo angélico intermedio entre las puras Inteligencias querubínicas y el universo de las evidencias sensibles, históricas, legales, irreversibles. Por esencia el *ta'wīl* no puede caer en el dominio de las evidencias comunes, sino que postula un esoterismo; ahora bien, o la comunidad humana presenta una estructura que orgánicamente hace lugar a ese esoterismo, o deberá sufrir las consecuencias que su rechazo conlleva. Hay algo en común entre las antiguas religiones mistericas, que inician a un misterio, y las sodalidades iniciáticas que, en el seno de las religiones reveladas, inician a una gnosis. Pero su estatuto difiere. Ni el Cristianismo ni el Islam son, en su constitución histórica oficial, religiones iniciáticas. Sin embargo, existe una versión iniciática, una gnosis del Cristianismo y del Islam. Lo que hace falta saber es en qué medida los dogmas fundamentales de una y otra religión justifican o niegan, precisan o contradicen la función de la gnosis; saber, por ejemplo, si el dogma oficial de la Encarnación se solidariza con la conciencia histórica, o si la gnosis le da su verdadero sentido; si el profetismo esencial al Islam exige una gnosis, puesto que la verdad del Libro revelado postula una hermenéutica profética, o si la excluye. Y una cuestión práctica también: habría que realizar un estudio comparativo en profundidad sobre la suerte corrida por la gnosis en el Islam y en el Cristianismo. Cabe sin duda imaginar un diálogo, en la metahistoria, entre los «Hermanos de la Pureza», de Basora, movimiento con vínculos ismailíes, y los Rosacruces de Johann Valentín Andreae: se habrían entendido

- 27 -

perfectamente. Pero la pregunta sigue en pie: ¿Ha habido en el Cristianismo un fenómeno comparable a lo que la gnosis ismaelí representa para el Islam? O bien, ¿a partir de cuándo se tornó este hecho imposible? ¿Han existido en el Cristianismo espirituales comparables a un Ibn 'Arabī y que hayan ejercido un influencia semejante? ¿Ha habido en el Cristianismo un fenómeno comparable, en extensión y en profundidad, al del sufismo? Es al sufismo iraní al que básicamente nos referimos aquí. Hay que ser precavido con las comparaciones apresuradas que han podido hacerse con el monaquismo cristiano; ambos fenómenos difieren profundamente. Se puede pensar en una Orden tercera o en una Logia, pero no es ni lo uno ni lo otro.

Un excelente punto de partida para plantear estas cuestiones y prepararles una respuesta nos lo ofrece sin duda el rechazo del avicenismo y el triunfo del averroísmo, y, como contraste, la difusión en Oriente de la gnosis del *Ishrāk*, del shiísmo y de Ibn 'Arabī. El fenómeno «Iglesia», tal como se ha configurado en Occidente, con su magisterio, sus dogmas y sus concilios, es incompatible con el reconocimiento de las sodalidades iniciáticas. Este fenómeno no tiene equivalente en el Islam, aunque no por ello dejó de producirse un choque entre el Islam y los movimientos iniciáticos. Habría que estudiar comparativamente de un lado y de otro cómo el rechazo de todas las formas espirituales que podrían designarse como iniciáticas o esotéricas, marca el punto de partida de la secularización y la socialización. Ni la situación del Islam ni la del Cristianismo, incluso en la actualidad, pueden ser juzgadas en profundidad si se hace abstracción de este hecho esencial.

Esta laicización o secularización apunta hacia algo más profundo que la separación o no separación del «poder temporal» y el «poder espiritual»; es más bien esa situación la que hace que la cuestión se

- 28 -

plantee y persista, cualquiera que sea la solución adoptada, pues el hecho mismo de asociar las ideas de «poder» y «espíritu» implica ya una secularización inicial. En este sentido, el triunfo transitorio del ismaelismo con los fatímidas fue sin duda un éxito desde el punto de vista de la historia política, pero desde la perspectiva de una religión iniciática no podía constituir sino una paradoja. El esoterismo shiíta apela a la idea de una jerarquía mística invisible; el concepto de ocultación (*ghayba*) o ausencia del Imam es característicamente suyo. La idea de una jerarquía puramente mística en la doctrina de Ibn 'Arabî, y en el sufismo en general, lleva probablemente la marca original del shiísmo y está perfectamente viva en nuestros días, en Irán, en el shaykhismo. Basta establecer una comparación con el Averroísmo y su evolución hacia un averroísmo político, tal como lo representa, por ejemplo, Marsilio de Padua (siglo XIV), para apreciar las diferencias. Pero para que la secularización radical que se anuncia en la obra de Marsilio fuese posible, hacía falta que éste tuviese ante sí algo secularizable: esa realidad del poder que el sacerdocio reivindica – y que finalmente le sería negada –, con el riesgo de trasponer la ficción al dominio sobrenatural. Otro aspecto de esta ambigüedad ya señalada, sorprendente y comprensible a la vez, es el hecho de que el averroísmo pudiese ser tanto refugio de los pensadores racionalistas, cuanto alimento de la escolástica tardía, en la escuela de Padua, hasta el siglo XVII. No obstante, unos y otros habrían sido incapaces de comprender tanto la espiritualidad de un Ibn 'Arabî como la imamología, la *walâya* o sacerdocio espiritual del Imam y los suyos, que inicia al sentido esotérico, a la gnosis de las revelaciones.

Decir que la secularización comienza con la eliminación de la gnosis supone referirse al fenómeno de la *desacralización* esencial, una decadencia meta-

- 29 -

física de lo *sagrado* que no compensa ni codifica ningún derecho canónico. Esta *desacralización* comienza por el individuo, al que golpea en lo más profundo de sí. El averroísmo niega toda posible eternización al individuo humano como tal. Santo Tomás, cortando radicalmente el problema de los intelectos, le atribuye un «intelecto agente», pero no un intelecto separado; no es ya una Inteligencia trascendente ni celestial. Lo que subyace bajo la apariencia técnica de la solución es la abolición de la dimensión trascendente del individuo como tal, es decir, de su relación inmediata y personal con el Ángel del Conocimiento y la Revelación. Aunque, en realidad, si esta abolición se imponía era porque la relación del individuo con el mundo divino dependía del magisterio, es decir, de la iglesia como mediadora de la Revelación. No hay paradoja más que en apariencia si lo que parece asegurar la autonomía noética de la persona individual va a la par con la socialización. Alienación ineluctable, porque el problema de la autonomía que se planteaba bajo la aparente aridez técnica del sintomático problema de los intelectos, demandaba una solución que no fuera ni la Inteligencia única del averroísmo, ni el intelecto agente simplemente inmanente en el individuo, sino algo que intuían muy bien los *Fedeli d'amore* en su sofología, cuando designaban la Inteligencia agente separada, específica de cada individualidad espiritual, su Espíritu Santo, su Señor personal, lo que la vincula al Pleroma sin ninguna otra mediación. Esta misma figura puede identificarse bajo nombres muy diversos, y tras ella van los espirituales en una búsqueda por itinerarios no menos variados. Más adelante señalaremos sus recurrencias en Abû'l Barakât, en Sohrawardî, en Ibn 'Arabî. Lo lamentable es que, una

vez socializada la norma religiosa, una vez «encarnada» en la realidad eclesial, las insurrec-

- 30 -

ciones del espíritu y del alma se dirigirán fatalmente contra ella. Por el contrario, preservada como norma interior personal, se identifica con el libre albedrío individual. Es posible discernir en la oposición que produjo la caída del avicenismo latino, concomitante con el fracaso de otros movimientos religiosos de los siglos XII y XIII, las mismas razones que en los primeros siglos habían informado los esfuerzos de la gran Iglesia para eliminar la gnosis. Pero esta eliminación aseguraba por adelantado la victoria del averroísmo con todas sus implicaciones.

Muy diferente es la situación en Oriente, tal como se plantea en virtud de la influencia de los maestros cuyos nombres ya hemos asociado antes; ello no significa que sea superfluo recurrir a otros, sino que esos dos tipifican de manera óptima la situación que vamos a considerar; nos referimos al joven maestro iranio Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî (1155-1191) y al maestro andaluz Ibn ʿArabî (1165-1240), compatriota de Averroes, que a la edad de treinta y seis años (la edad en que Sohravardî alcanzó el «Oriente del alma») tomó la decisión de partir hacia Oriente para no regresar nunca. La situación se modifica así de forma tan completa que desborda irremediadamente el esquema de quienes durante tanto tiempo se han limitado a hablar de «filosofía árabe». Se comprende que esta denominación tiene su justificación lingüística, como cuando hablamos de escolástica «latina», pero ¿qué sucede cuando debemos incorporar a nuestra historia de la filosofía y la espiritualidad a autores iranos que han dejado obras espirituales considerables y jamás han escrito sino en persa? Éste es el caso de Nâsir Khosraw (siglo XI), Azîzoddîn Nasafî (siglos XII-XIII), Afzaloddîn Kâshânî, contemporáneo del gran filósofo shiíta Nasîroddîn Tûsî (siglo XIII), sin olvidar que el propio Avi-

- 31 -

cena fue también iranio y escribió igualmente en persa. El esquema denunciado no es solamente insuficiente, sino también abusivo. Se trata de casos que han afectado principalmente al Islam no árabe y que, vinculados de una manera u otra con el shiísmo, inducen a reconsiderar el significado del sufismo en el Islam. La preeminencia de la lengua árabe coránica como lengua litúrgica y teológica no es lo que aquí se discute; se insiste incluso en la grandeza del concepto *árabe*, cuando se lo asocia a la investidura que hoy en día también este último concepto pasa por una secularización de efectos previsibles. Continuar empleando el término que utilizaban los escolásticos por la dificultad de establecer una diferenciación étnica actualmente ineludibles, es una actitud rutinaria que sólo puede propiciar desastrosas confusiones.

Sohravardî murió mártir a los treinta y seis años en Alepo (1191), donde se había aventurado imprudentemente, víctima de la furiosa intolerancia de los doctores de la ley y de Salâhaddîn, el fanático personaje que conocemos como el Saladino de las Cruzadas. La brevedad de su vida no le impidió, sin embargo, realizar un gran proyecto: resucitar en Irán la sabiduría de los antiguos persas, su doctrina de la luz y las tinieblas. De ahí resultó esa filosofía – etimológicamente, esa «teosofía de la luz» (*hikmat al-Isrâq*) – que presenta numerosos paralelismos con la obra de Ibn ʿArabî. Con este gran proyecto, Sohravardî tenía conciencia de instaurar la «sabiduría oriental», proyecto que también Avicena se había planteado y cuyo conocimiento llegó en Occidente hasta Roger Bacon en el siglo XIII. De esta obra de Avicena no subsisten sin embargo más que fragmentos. Sohravardî estimaba que Avicena, al no tener conocimiento de las fuentes de la antigua sabiduría irania, no estaba en condiciones de llevar a buen



puerto su propósito. Los efectos de la teosofía sohravardiana de la Luz se dejarán sentir en Irán hasta nuestros días. Uno de sus rasgos esenciales es hacer indisociables filosofía y experiencia mística: una filosofía que no conduzca a una metafísica del éxtasis es especulación vana; una experiencia mística que no se apoye en una fundamentación filosófica sólida corre el peligro de extraviarse y degenerar.

Este rasgo bastaría ya para reunir a Sohravardî e Ibn 'Arabî en la misma familia espiritual. De entrada, esta teosofía se sitúa en un plano espiritual que domina el plano racional en que habitualmente se plantean las relaciones entre la teología y teosofía, entre el creer y el saber. El problema de estas relaciones, tan característico de la filosofía occidental postmedieval, tiene justamente sus raíces en esa situación que ya antes hemos analizado brevemente. Sohravardî no afronta en realidad un problema, sino un imperativo del alma: conjugar filosofía y espiritualidad. Los héroes extáticos de esta «teosofía oriental» de la Luz son Platón, Hermes, Kay-Khosraw, Zaratustra, Mohammad: el profeta iranio y el profeta árabe. Mediante la conjunción de Platón y Zaratustra (Zoroastro), Sohravardî expresa una tendencia característica de la filosofía irania del siglo XII, que se anticipa así, en unos tres siglos, a la obra del célebre filósofo bizantino Gemisto Plethon. Por oposición a los peripatéticos, los *ishrâqiyûn*, discípulos de Sohravardî, son denominados «platónicos» (*Ashâb Aflatûn*). Ibn 'Arabî, por su parte, es apodado «el platónico», el «hijo de Platón» (*Ibn Aflatûn*). Esto clarifica algunas coordenadas de la topografía espiritual que aquí tratamos de perfilar. El platonismo de Oriente, el neoplatonismo zoroastriano del Irán, anticipándose en el tiempo a los proyectos de Gemisto Plethon y de Marsilio Ficino, escapó al auge del aristotelismo que invadió la Edad Media latina determinando por varios siglos no sólo

su filosofía sino su percepción del universo. En consecuencia, cuando vemos al joven Ibn 'Arabî asistiendo en Córdoba a los funerales de Averroes, el gran maestro del peripatetismo medieval, la melancólica escena se transfigura en un símbolo al que convendría prestar atención.

Este resurgimiento platónico acentúa el contraste: en Occidente, caída del avicenismo latino, hundido bajo los ataques del piadoso Guillaume d'Auvergne, obispo de París, y bajo el ascenso luego del averroísmo. En Irán, un destino distinto infunde al avicenismo la savia del neoplatonismo zoroastriano de Sohravardî y lo prolonga hasta nuestros días. Desde entonces, nada equiparable a la desaparición de las *Animae caelestes*, la jerarquía de los Ángeles-Almas rechazados por el averroísmo, ni a todo lo que desaparición implicaba o simbolizaba. Con ellas se ha preservado la existencia objetiva del mundo intermedio, el mundo de las imágenes subsistentes (*'âlam al-mithâl*), de los cuerpos inmateriales, que Sohravardî llama el «Oriente Medio» del Cosmos. Se ha conservado igualmente la prerrogativa de la Imaginación, órgano de ese mundo mediador, y con ella la realidad específica – realidad plena, aunque no sea la realidad física, sensible, histórica, de nuestro mundo – de los acontecimientos, de las teofanías que allí tienen lugar. Este mundo es el escenario de la dramaturgia simbólica de Sohravardî. Su obra incluye todo un ciclo de relatos de iniciación en persa que prolongan los relatos avicenianos. Sus títulos son sugerentes: «Relato del exilio occidental», «Vademecum de los Fieles de amor», «El arcángel purpúreo», etc. El tema es siempre la búsqueda y el encuentro con el Ángel, un Ángel que es el Espíritu Santo y la Inteligencia activa, el Ángel de la Revelación y el Conocimiento. El «Relato del exilio occidental» se propone retomar la historia simbólica en el punto en que la dejaba el relato aviceniano de



Hayy ibn Yaqzân, episodio que el propio Avicena trascendía en el «Relato del pájaro», traducido más tarde al persa por Sohrawardî. Tan irremediable fue el fracaso del avicenismo en Occidente, que aún en nuestros días persiste la negativa a aceptar las implicaciones místicas de la noética de Avicena, tal como las reflejan sus relatos simbólicos.

En la teosofía sohravardiana de la Luz, toda la teoría platónica de las Ideas es interpretada desde la perspectiva de la angelología zoroastriana. Expresándose en los términos de una metafísica de las esencias, el dualismo sohravardiano de la luz y las tinieblas excluye la posibilidad de una física, en el sentido peripatético de la palabra. Una física de la Luz no puede ser más que una angelología, porque la Luz es vida y la Vida es esencialmente Luz. Lo que se llama «cuerpo material» es por esencia noche y muerte, un cadáver. Son los Ángeles, «Señores de las especies» (las *fravartis* del mazdeísmo), quienes por sus distintos grados de intensidad luminosa originan las diferencias de las especies; diferencias de las que jamás podrán dar razón el cuerpo material. Lo que el peripatetismo considera como concepto de una especie, el universo lógico, no es más que el despojo de un Ángel.

El sabio en cuya persona esta percepción fructifica en metafísica del éxtasis, que aúna la plenitud del saber filosófico y la experiencia mística, es el sabio perfecto, el «Polo» (Qotb); él es la cumbre de la jerarquía mística invisible sin la cual el universo no podría continuar subsistiendo. Desde ahí, con esta idea del Hombre Perfecto (cf. el *anthropos teleios* del hermetismo), la teosofía del *Ishrâq* se encontraba espontáneamente orientada hacia el encuentro con el shiísmo y su imamología; estaba eminentemente capacitada para fundamentar filosóficamente el concepto de «Imam eterno» y sus ejemplificaciones en el Pleroma de los santos Imames (los «guías espiritua-

les»). En los siglos XVI y XVII, con los maestros de la Escuela de Ispahán (Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, Casi Sa'id Qommî, etc.), el avicenismo ishraqî se convierte en la filosofía shiíta; las consecuencias de este proceso son perceptibles incluso en la forma más reciente que ha adoptado la conciencia filosófica del imamismo, la escuela de Shaykh Ahmad Ahsâ'î y sus sucesores, es decir, el shaykhismo. Mollâ Sadrâ podría ser llamado el «santo Tomás del Irán», si Santo Tomás pudiera integrar en su persona a un Jacob Boehme y un Swedenborg, lo que no es quizá concebible más que en Irán. Pero la obra de Mollâ Sadrâ ha sido preparada por toda una estirpe de maestros que llevan a cabo la integración de las doctrinas de Ibn 'Arabî en el imamismo, es decir en el shiísmo de los XII Imames (aunque quizás habría que decir «reintegración» si, al planear la cuestión de sus orígenes, se admite que se trata de un retorno). Esta tarea fue llevada a cabo, principalmente, entre los siglos XIV y XVI por Ibn Jomhûr, Haydar Amolî, 'Ali Torka Ispahânî, etc. También en las doctrinas de Ibn 'Arabî está presente toda una filosofía de la luz; falta, en particular, estudiar a fondo en qué medida Mollâ Sadrâ le es deudor de su propia interpretación existencial de la teosofía del *Ishrâq*, que Sohrawardî había formulado en términos de una metafísica de la esencia.

Soy consciente de que todo esto no pasa de ser un apunte rápido y realizado a grandes trazos. Pero es preciso recordarlo, pues es de temer que, dado el actual estado de conocimientos sobre el Islam, estas figuras no se agrupen de manera espontánea en la mente del lector. De su asociación, sin embargo, depende que se vislumbre o no la perspectiva que a nuestra investigación se ofrece. Lo poco que acaba de decirse puede bastar para poner de manifiesto

que el desarrollo del pensamiento filosófico en el Islam no había alcanzado con Averroes ni su término ni su apogeo. Tiempo tendremos, en otra ocasión, de analizar las razones de que la floración de este proceso se haya producido fundamentalmente en Irán, así como el significado de este hecho. Los nombres de Sohrevardî e Ibn 'Arabî, con todo lo que implican, se encuentran así íntimamente entrelazados. Sin embargo, estamos lejos de haber agotado los puntos de referencia y las coordenadas de nuestra topografía espiritual. La biografía de Ibn 'Arabî nos ofrecerá la oportunidad de reunir algunos elementos complementarios que nos son precisos, pues los acontecimientos que la integran jamás se reducen a los simples hechos materiales de una biografía; por el contrario, parece como si siempre expresaran o simbolizaran algún acontecimiento interior. Las fechas mismas en las que se inscriben no son sino los puntos de referencia exterior; en realidad, su verdadera referencia es «transhistórica»; la mayor parte de las veces se encuentra en ese mundo intermedio de las Imágenes subsistentes sin el cual no habría teofanías. Analizaremos estos acontecimientos agrupándolos en una secuencia de tres símbolos privilegiados que orientan la trayectoria de la vida interior de nuestro *shaykh*. Pero queremos, en primer lugar, considerarlos en su función, por decirlo así, polarizante.

Hemos evocado ya brevemente el primero de ellos, la escena en la que Ibn 'Arabî presencia el retorno de los restos de Averroes a Córdoba; una pregunta surge en su pensamiento, sumido en la melancolía provocada por la persona del gran filósofo desaparecido. Como si Ibn 'Arabî se erigiera allí, por adelantado, en vencedor silencioso del conflicto en que debían consumirse la teología y la filosofía en Occidente, enfrentadas entre sí, sin tomar conciencia de que la oposición procedía de sus comunes premisas, pre-

misas ajenas a la gnosis esotérica, tanto a la del ismailismo como a la del *Ishrâq* o a la de Ibn 'Arabî. La escena tiene lugar poco antes de que Ibn 'Arabî, dándose cuenta de que su situación espiritual no tiene salida en Occidente, es decir, en el Islam de Andalucía y el Norte de África, se pusiera definitivamente en camino hacia el Oriente, como si representara en su propia vida, sobre el escenario geográfico visible, el drama místico del «Relato del exilio occidental», de Sohrevardî.

Cuando Ibn 'Arabî nació (560/1165), Sohrevardî, que iba a ser quien resucitara la sabiduría de los antiguos persas en Irán, era todavía un chiquillo de diez años, alumno de la escuela de Marâgha, en Azerbaidjan. Sincronismo notable: la fecha del nacimiento de Ibn 'Arabî (17 de ramadán del año 560) coincide en el calendario lunar con el primer aniversario del acontecimiento más notable, quizá, de toda la historia del ismailismo iraní: la proclamación de la Gran Resurrección en Alamût. Azares de la cronología, se dirá. Pero ¿es ésa una explicación satisfactoria? En cualquier caso, este sincronismo nos sirve para introducir, siquiera sea de pasada, los temas que podrán considerarse en el estudio paralelo de la obra de Ibn 'Arabî y la teología shiíta. Resulta paradójico que lo que en Occidente se ha denominado «neotradicionalismo» haya mostrado tan escaso interés por el shiísmo, que representa la línea esotérica por excelencia del Islam, ya se considere la gnosis ismaelí o la teosofía del imamismo, es decir, del shiísmo duodecimano, incluyendo sus elaboraciones tradicionales recientes, como el shaykhismo iraní, al que ya hemos hecho referencia. Es evidente que las condiciones del diálogo *espiritual* entre el Islam y el Cristianismo cambian radicalmente según éste tenga por interlocutor al shiísmo o a otras ramas del pensamiento islámico.

La primera cuestión que habremos de plantear

- 38 -

acerca de Ibn 'Arabî será la de precisar en qué medida pudo asimilar el esoterismo ismailí, o alguna otra forma de esoterismo emparentada con ésta, antes de abandonar definitivamente el occidente islámico. Se encuentran indicaciones de tal asimilación en su familiaridad con la escuela de Almería y en el hecho de que escribiera un comentario de la única obra sobreviviente de Ibn Qasyî, iniciador del movimiento de los *Murîdîn*, en el sur de Portugal, en el que pueden reconocerse numerosos rasgos característicos de la inspiración shiíta ismailí. Deberá tenerse en cuenta la presencia de un fenómeno notable, que tuvo lugar simultáneamente en los dos extremos del esoterismo islámico: el papel desempeñado por la enseñanza de Empédocles, transfigurado en héroe de la teosofía profética. Así Palacios ha subrayado de forma particular la importancia que tuvo este nuevo resurgimiento del pensamiento de Empédocles en la escuela de Almería, en Andalucía, al mismo tiempo que veía en los discípulos de Ibn Masarra († 319/931) a los continuadores de la gnosis de Prisciliano. Simultáneamente, la influencia de Empédocles se dejaba sentir en Irán, en un filósofo corresponsal de Avicena, Abû'l-Hasan al-'Amirî, y en las cosmogonías de Sohrawardî y del ismailismo. La segunda cuestión se refiere a la inmensa obra de madurez de Ibn 'Arabî. Algunos capítulos del gran libro de las *Fotûhât* podrían haber sido escritos por un shiíta puro. Tal es, por ejemplo, el caso del capítulo XXXIX <sup>5</sup>, cuyo tema es el secreto de Salmân (*Salmân Pârsî*, Salmân el Persa, o *Salmân Pâk*, Salmân el Puro). Se trata del secreto que incorpora a los «miembros de la Casa profética» (*Ahl al-Bayt*), es decir, los santos Imames, al hijo de un caballero mazdeo de Fârs (Farsistán), convertido al cristianismo, que partió a la búsqueda del Verdadero Profeta, encontrándolo en Arabîa, y ante el cual asume el ministerio angélico de iniciador al sentido oculto de las revelaciones del pasado. Los indicios se

-39 -

hacen así más concretos. Ibn 'Arabî vincula con Salmân, en calidad de herederos, a aquellos a los que el sufismo denomina «Polos»; Ibn 'Arabî interpreta en términos que todo shiíta podría refrendar, el versículo coránico 33/33, versículo que sacraliza las personas de los Catorce Inmaculados – el Profeta, su hija Fátima y los XII Imames – y que es uno de los fundamentos escriturarios del shiísmo. Estos indicios, que no son los únicos, son dignos de ser meditados. Explican en cualquier caso la acogida que dieron a su obra aquellos pensadores shiítas que estaban preparando el renacimiento safávida a que antes se hacía alusión. Habrá que determinar en qué medida la influencia de Ibn 'Arabî es responsable del sentimiento que permitió al sufismo reencontrar el secreto de sus orígenes, que permitió, por ejemplo, a Haydar Amolî, comentarista shiíta de Ibn 'Arabî del siglo XIV, proclamar que el verdadero shiísmo es el sufismo y, recíprocamente, que el verdadero sufismo es el shiísmo.

Esta dinastía de pensadores nos ha permitido ya entrever el desarrollo de una filosofía y de una espiritualidad que desbordan ampliamente el esquema a que nos tenían habituados los manuales de historia de la filosofía. Nos ha llevado también a plantear cómo el fermento filosófico permaneció vivo en el mundo shiíta y cómo en el siglo XVI, en la escuela de Ispahán, tuvo lugar un renacimiento cuyos efectos llegan hasta nuestros días. Debe admitirse que el sentimiento shiíta implica o provoca unas ciertas virtualidades especulativas y espirituales a las que los filósofos y teólogos de Occidente apenas han prestado atención hasta el momento. Y, sin embargo, ahí podrían encontrar abundantes temas, a la vez familiares y extraños. La imamología shiíta evoca, en

---

<sup>5</sup> *Kitab al-Fotûhât al-Makkîya*, ed. de El Cairo, 1329 H., vol. I, pp. 195 ss.

efecto, reminiscencias cristológicas, pero de una cristología que ignora todo rastro de paulinismo. Muchos capítulos de la historia de los dog-

- 40 -

mas considerados cerrados y «superados», podrían así reabrirse y revelar virtualidades insospechadas, cuyos afloramientos son perceptibles en otros lugares.

Todos los grandes temas constitutivos del pensamiento shiíta proporcionan a la reflexión teológica un material cuya riqueza no puede compararse con las aportaciones del Islam sunnita. Su idea dominante es la teofanía en forma humana, la antropomorfosis divina que colma el abismo abierto por el monoteísmo abstracto. No se trata, sin embargo, del dogma cristiano de la Encarnación, ni de la unión hipostática definida por los concilios, sino de la manifestación del Dios incognoscible en la forma específica del *Anthropos* celestial, cuyas ejemplificaciones o «formas teofánicas» (*mazâhir*) han sido en la tierra los santos Imames. Mientras que la idea de la Encarnación postula un hecho material único, que se inserta en la trama cronológica de los hechos históricos y fundamenta en ellos esa realidad eclesial que el monismo sociológico laicizará como «Encarnación social», la idea teofánica apela – a la ascensión celestial del hombre, al retorno a un tiempo que no es el de la historia y la cronología.

La recurrencia de las teofanías, la perpetuación de un misterio, no implica ni una realidad eclesial ni un magisterio dogmático, sino la virtud del Libro revelado como «cifra» de un Verbo eterno, siempre capaz de producir nuevas creaciones (cf. en la segunda parte de esta misma obra, la idea de la «creación recurrente» según Ibn 'Arabî). Ésta es también la idea shiíta del *ta'wîl*, la exégesis espiritual esotérica que percibe y transmuta todos los datos materiales, las cosas y los hechos, en símbolos y los «reconduce» a las Personas simbolizadas. Toda apariencia, todo elemento exotérico (*zâhir*) tiene un sentido esotérico (*bâtin*); el «Libro descendido del cielo», el Corán, li-

- 41 -

mita a la letra aparente, parece en la opacidad y servidumbre de la religión legalista. Es preciso hacer aflorar, en la transparencia de las profundidades, el sentido esotérico. Y éste es el ministerio del Imam, el «guía espiritual», aunque se encuentre, como en esta época del mundo, en la «Gran Ocultación»; o, más bien, ese sentido es el Imam mismo, no ciertamente como individualidad empírica, sino como persona teofánica. Su «magisterio», es un magisterio iniciático; la iniciación al *ta'wîl* es nacimiento espiritual (*wilâdat rûhânîya*). Porque aquí, como ocurre con todos aquellos que lo han practicado en el Cristianismo sin confundir el sentido espiritual con la alegoría, el *ta'wîl* permite el acceso a un mundo nuevo, aun plano superior del ser.

Aunque al filólogo puro, reducido a la condición del *zâhir* (lo exotérico) pueda parecerle arbitrario, el *ta'wîl* (hermenéutica espiritual) revela al fenomenólogo atento a las estructuras las leyes rigurosas de su objetividad. Y es la filosofía de la Luz, representada tanto por Sohrawardî como por Ibn 'Arabî, la que asegura los fundamentos de la objetividad del *ta'wîl* y regula la «Ciencia de la balanza», el «simbolismo de los mundos», que desarrolla la teosofía shiíta. En efecto, la multiplicación de los sentidos esotéricos no hace más que verificar, mediante la experiencia espiritual, las leyes geométricas de la ciencia de la *perspectiva*, tal como nuestros filósofos la entendían.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Para más detalles véase nuestra obra *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Ed. Gallimard, París 1971-1973 [reedición 1991], t. III, pp. 233 ss., 275 ss., los capítulos sobre la hermenéutica espiritual según Sâ'inoddîn 'Alî Torkeh Ispahânî y 'Alaoddawleh Semnânî.

El *ta'wîl*, la hermenéutica shiíta, no niega que la Revelación profética haya quedado cerrada con el profeta Mohammad, el «Sello de la profecía». Pero mantiene que la hermenéutica profética no ha concluido y que no deja de promover la aparición de significados ocultos, hasta el «retorno», la *parusía*, del Imam esperado que será el «Sello del Imamato» y la señal de la Resurrección de las Resurrecciones. Todo esto sembró la alarma en el Islam oficial sun-

- 42 -

nita, que reaccionó en la medida en que sentía que la ley se tambaleaba en sus cimientos, y de todo ello da fe la dramática historia del shiísmo.

Así pues, habida cuenta de que el gran peripatético Averroes practicó por su parte un *ta'wîl* – a cuyos fundamentos ya hemos aludido, así como también a los interrogantes que suscita –, la escena de Ibn 'Arabî fue un gran maestro del *ta'wîl* sin hablar del shiísmo, cuyo principio escriturario fundamental es precisamente el *ta'wîl*. Somos así introducidos a una espiritualidad oriental en un medio que, a diferencia del occidental, ignoró los problemas planteados por el Averroísmo o, mejor dicho, en un medio cuya situación espiritual era ajena a unos problemas respecto a los cuales el averroísmo y el tomismo no eran sino síntomas.

Tres años después de este funeral, otro acontecimiento cobrará un significado simbólico en la vida de Ibn 'Arabî. Resuelto a abandonar su Andalucía natal, Ibn 'Arabî se pone en marcha hacia Oriente sin esperanza de retorno. Por otra parte, en el Extremo Oriente del mundo islámico, dramáticos acontecimientos provocan una marcha en sentido inverso, una marcha que va a adquirir para nosotros un sentido simbólico por cuanto se dirige, por decirlo así, al encuentro de Ibn 'Arabî que retorna a sus orígenes, siendo Oriente Medio el punto de encuentro. Ibn 'Arabî morirá en Damasco en 1240, justo dieciséis años antes de que la toma de Bagdad por los mongoles anunciara el final de un mundo. Pero ya desde aquellos años, ante el desmoronamiento provocado por el empuje mongol, se producía un reflujo, a través de Irán, desde el Asia central hacia Oriente Medio. (Entre los refugiados, algunos nombres célebres Najmddîn Dâya Râzî, Mawlânâ Jalâloddîn Rûmî y

- 43 -

su padre, etc.) Uno de los más grandes maestros del sufismo del Asia central, Najm Kobrâ, murió mártir en Khwârezm (Khiva) por tomar la iniciativa de la resistencia contra los mongoles (618/1220). Fue precisamente el propio Najm Kobrâ quien imprimió al sufismo una orientación especulativo-visionaria que lo diferenciaba netamente del de los piadosos ascetas de Mesopotamia que, en los primeros siglos del Islam, habían adoptado el nombre de sufíes.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> La etimología de la palabra *sufi*, utilizada para designar a los espirituales del Islam, ha sido objeto de numerosos estudios y controversias. En general, se ha aceptado la explicación facilitada por diversos maestros sufíes, relacionándola con la palabra árabe *sûf*, lana. Llevar una túnica de lana sería la marca distintiva del sufí; de ahí, la palabra *tsawwof*, hacer profesión de sufismo. Pero ¿resulta esta explicación totalmente satisfactoria? Es conocido el hecho de que nunca han faltado gramáticos ingeniosos capaces de vincular con raíces semíticas las palabras extranjeras introducidas en la lengua árabe. En Occidente, algunos orientistas vieron simplemente en la palabra *sufi* una transcripción del griego *sophos*, sabio (*sûfiya*, sufismo, con la misma ortografía, en árabe, que *Haghia Sophia*). Demasiado hermoso. sin embargo, el gran sabio Bîrûnî (siglo X), en su libro sobre la india, sabía muy bien que la palabra no era de origen árabe y también veía en ella una transcripción del griego *sophos*. La evidencia se imponía tanto más cuanto que la idea del sabio correspondía no a la nuestra pero sí a la que se desprende de la hagiografía de Empédocles de Agrigento como sabio-profeta, cuya importancia se ha señalado aquí; cf. Tzoddîn Kâshânî, *Misbâh al-Hidâya*, ed. Jalâloddîn Homâyî, Teherán, 1947, pp. 65-66.



Se produjo entonces, en la primera generación de discípulos de Najm Kobrâ, un hecho de gran importancia respecto al problema que aquí nos ocupa y que aún sigue planteado en toda su extensión: la afinidad y la confluencia entre la teosofía de Ibn 'Arabî y la del sufismo procedente del Asia Central y, en consecuencia, del sufismo shiíta. Uno de los más notorios discípulos de Najm Kobrâ el *shaykh* Sa'doddîn Hammû'î († 650/1252) escribió una larga carta a Ibn 'Arabî en la que le consultaba acerca del *ta'wil* y otras cuestiones filosóficas, refiriéndose expresamente a algunas de sus obras.<sup>8</sup> Una vez, su más destacado discípulo, 'Azîzoddîn Nasafî, deja una obra considerable, escrita toda ella en persa, en la que Hammû'î reconoce la quintaesencia de su propia doctrina y de sus obras, hoy perdidas en gran parte. La obra de 'Azîz Nasafî será tal vez particularmente apropiada para ilustrar nuestra visión de un Oriente que iba al encuentro del peregrino que marchaba hacia él. Por último, un lugar eminente del espíritu que no podría quedar al margen de nuestra topografía: Shîrâz, la capital de Farsistán, al sudoeste de Irán. Allí, otro contemporáneo de Ibn 'Arabî, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî († 1209), escribía en persa y en árabe una obra de importancia capital para la orientación del sufismo iranio; su religión del verdadero «Fiel del amor», de la que más adelante hablaremos, no hizo de él únicamente un precursor de Hâfez, otro célebre poeta de Shîrâz, cuyo *Diwân* todavía es con-

- 44 -

siderado en nuestros días como una Biblia por los sufíes iranos, sino que, además, la religión de Rûzbehân está en perfecta y sorprendente concordancia con lo que aquí podrá leerse de la «dialéctica del amor» de Ibn 'Arabî.<sup>9</sup>

Hemos establecido, pues, unas ciertas coordenadas, unos puntos de referencia en el plano de nuestra topografía espiritual. Estas indicaciones están lejos de ser completas; aún así pueden proporcionar al lector una orientación preliminar. Los dos acontecimientos de la vida de Ibn 'Arabî elegidos hasta aquí como símbolos polarizadores, alcanzarán su máxima virtud ejemplificadota si los asociamos con los rasgos dominantes y permanentes de la personalidad de nuestro *shaykh*. Ante una figura espiritual como la suya, la pregunta que nos viene espontáneamente al pensamiento es la de quiénes fueron sus maestros. Ibn 'Arabî conoció y tuvo muchos maestros; sus numerosos viajes y peregrinaciones le permitieron conocer a casi todos los maestros sufíes de su tiempo. Y, sin embargo, nunca tuvo realmente más que uno y éste no se contaba entre los maestros visibles ordinarios: imposible encontrar su nombre en los archivos, establecer sus coordenadas históricas o situarlo en un momento determinado en la sucesión de las generaciones humanas. Ibn 'Arabî fue ante todo un discípulo de un maestro invisible, el maestro interior por el que su devoción no decayó jamás, la figura misteriosa del profeta al que tradiciones múltiples, a la vez significativas y confusas, confieren los rasgos que le emparentan, o tienden a identificarlo, con Elías, san Jorge, o con otros personajes. Ibn 'Arabî fue ante todo el discípulo de Khezzr (Khadir). Más adelante trataremos de comprender lo que puede significar e implicar «ser discípulo de Khezzr». En todo caso, tener un maestro espiritual que por su relación confiere al discípulo una dimensión «transhistórica», presupone una aptitud para vivir aconte-

- 45 -

---

<sup>8</sup> Debemos el conocimiento de esta carta (tan importante para la historia del sufismo iranio) al llorado Marijan Molé que la localizó en la biblioteca privada del Dr. Minossian, en Ispahán (M.S. 1181). En esta carta en árabe (ocho páginas de diecisiete líneas), Sa'doddîn se refiere expresamente al «Libro de las teofanías» *tajalliyât*; lamentablemente, según una noticia adicional, parece que Ibn 'Arabî no llegó nunca a enviar respuesta.

<sup>9</sup> Véase *En Islam iranian...*, t. III, pp. 9 a 148, todo el capítulo sobre Rûzbehân Baqlî Shîrâzî y el sufismo de los fieles del amor.



cimientos que tienen lugar en un plano distinto al de la banal realidad física, acontecimientos que se transmutan de manera espontánea en símbolos.

El caso de Ibn 'Arabî, como discípulo de Khezzr, entra de lleno en la categoría de aquellos sufíes que se autodenominaron *owaysîs*. Deben su nombre a un piadoso asceta del Yemen, Oways al-Qaranî, contemporáneo del Profeta, al que *conoció* sin haberle visto jamás en su vida; recíprocamente, el Profeta le *conocía* a él sin haberle visto nunca con sus ojos y a él era a quien aludía en estas palabras conservadas en un *hadîth*: «Siento el aliento del Misericordioso viniendo de la dirección del Yemen». Oways no tuvo un guía humano visible; no fue a Hedjâs sino tras la muerte del Profeta, y allí moriría como uno de los primeros mártires del shiísmo en la batalla de Siffin (31/657), por la causa del I Imam. Todos los sufíes que no tienen *morshid* (guía) visible, es decir, un hombre contemporáneo y terrestre como ellos, reivindican la cualidad y la denominación de *owaysîs*. Uno de los casos más célebres es el del sufí iranio Abû'l-Hasan Kharrâqânî († 425/1034), del que nos han llegado estas palabras: «Me asombro de esos discípulos que dicen necesitar tal o cual maestro. Bien sabéis que jamás he recibido enseñanza de ningún hombre. Dios fue mi guía, aunque siento el mayor respeto por todos los maestros». De forma más precisa, según una tradición referida por Jâmî, fue el «Ángel» (*rûhânîya*) de otro gran sufí iranio, Abû Yazîd Bastâmî († 261/875), quien guió a Abû'l Hasan por la vía espiritual. Tal fue también el caso, en Irán, del gran poeta místico Farîdoddîn 'Attâr de Nîshâpûr († 617/1220), quien, también según Jamî, tuvo por guía y por maestro al «ser-de-luz» de Manzûr Hallâj († 309/992).<sup>10</sup>

Por poco que profundicemos en nuestro análisis, comprobaremos de nuevo cómo el problema de los intelectos y su relación con la Inteligencia agente que

- 46 -

los ilumina, oculta, bajo las diferentes soluciones técnicas, otras tantas opciones existenciales decisivas. La solución adoptada – la decisión, más bien – prefigura y condiciona todo un desarrollo espiritual de importantes consecuencias. En efecto, se deducirá de ahí que, o bien cada ser humano está *orientado* a la búsqueda de su invisible guía personal, o bien se remite a la autoridad colectiva y magisterial como mediadora de la Revelación. La autonomía espiritual de un Ibn 'Arabî concuerda con los rasgos característicos de los *Fedeli d'amore* a los que antes aludíamos. No es sorprendente, pues, que sus respectivas doctrinas del amor estén también de acuerdo. En otras palabras, la figura del Ángel-Inteligencia como Espíritu Santo, Ángel del Conocimiento y la Revelación, determina todas las orientaciones, todos los movimientos de acercamiento y retirada que se operan en el campo de la topografía espiritual aquí esbozada, según se asuma o se evite la relación personal que nos propone: la corresponsabilidad del destino personal asumido por «el único con el Único»

Uno de los que mejor intuyeron la amplitud y las resonancias del problema de la Inteligencia planteado por la filosofía medieval fue quizá Abû'l-Barakât, pensador judío profundo y original, convertido tardíamente al Islam († 1165); Abû'l Barakât propuso una solución que no era ni la Inteligencia agente separada, única para todos, ni un intelecto agente inmanente en cada uno, sino una pluralidad de inteligencias activas separadas, trascendentes, que corresponden a la diversidad específica de la multitud de almas. «Ciertas almas han aprendido todo de guías invisibles conocidos únicamente por ellas... Los Sabios antiguos... enseñaban que para cada alma individual, o tal vez para

---

<sup>10</sup> Cf. *Nafahât al -Ons*, ed. Lucknow, 1915, p. 540, donde Jâmî cuenta que la Luz (*nûr*) de Hallâj se manifestó, «se epifanizó» (*tajallî Kard*) al espíritu (*rûh*) de 'Attâr y fue su educadora (*morabbî*).

un conjunto de ellas de la misma naturaleza y afinidad, hay un ser espiritual que a lo largo de su existencia manifiesta hacia ese alma, o grupo de almas, una especial solicitud y

- 47 -

ternura; es él quien las inicia al conocimiento, las protege, las guía, las defiende, las consuela y las hace triunfar, y ése es el ser al que llaman *Naturaleza Perfecta*. Es este amigo, este defensor y protector, el que en el lenguaje religioso se denomina Ángel»<sup>11</sup>

Sohravadî se refería en distintas ocasiones a la visión de esta *Naturaleza Perfecta* por un Hermes en éxtasis, si bien «Hermes» era quizá su propio seudónimo. Igualmente podemos reconocer en esta misteriosa figura los rasgos de la *Daênâ Fravarti* mazdea, a la que los comentaristas identifican con el Ángel Gabriel, nombre con el que se designa al Espíritu Santo de cada ser individual; en las páginas que siguen se podrá constatar, a través de la experiencia de Ibn 'Arabî, la recurrencia de esta figura que se impone con la insistencia imperiosa de un arquetipo. Un gran místico iranio del siglo XIV, 'Alâoddaweh Semnânî, hablará en términos similares del «maestro invisible», el «Gabriel de tu ser». Su exégesis esotérica, su *tawîl*, interioriza en siete niveles de profundidad las figuras de la revelación coránica; alcanzar el «Gabriel de tu ser» significa franquear sucesivamente los siete niveles esotéricos de profundidad y unirse al Espíritu que guía e inicia a los «siete profetas de tu ser». Este esfuerzo por alcanzarlo equivale también a librar el combate de Jacob, tal como fue entendido en la mística judía por la exégesis simbólica de José ben Judá: el alma intelectual que lucha por alcanzar la unión con el Ángel, con la Inteligencia agente, hasta la aurora (*ishrâq*, precisamente), momento en el que el alma emerge, liberada de las tinieblas que la aprisionan.<sup>12</sup> No se debe, por tanto, hablar de un combate *con*, es decir, *contra* él Ángel, sino de un combate *por* el Ángel, pues éste, a su vez, tiene necesidad de la respuesta del alma para que su ser sea lo que tiene que ser. Se trata de la misma historia simbólica que, con una dramaturgia distinta, fue meditada por toda una cadena de místicos espe-

- 48 -

culativos judíos en el *Cantar de los Cantares*, donde el Amado asume el papel de *Intellectus agens*, mientras la heroína es el alma humana pensante.<sup>13</sup>

Ponemos límite aquí a estas observaciones, pues nos parece que con el símbolo de Ibn 'Arabî como discípulo de Khezr hemos alcanzado el centro de las coordenadas de nuestra topografía espiritual. Sea cual sea el nombre que se atribuya al guía personal invisible, los acontecimientos determinados por su relación con el discípulo no se enmarcan en el tiempo físico cuantitativo; no son medibles por las unidades del tiempo cronológico, homogéneo y uniforme, reguladas por los movimientos de los astros; no se insertan en la trama continua de los acontecimientos irreversibles. Estos acontecimientos tienen lugar en un tiempo, un tiempo psíquico discontinuo, puramente cualitativo, cuyos momentos no pueden evaluarse sino en su propia medida, una medida que en cada ocasión varía por su propia intensidad. Y esta intensidad mide un tiempo en el que el pasado permanece presente en el futuro, donde el futuro está ya

<sup>11</sup> Cf. nuestra obra sobre Avicena (citada más arriba n. 4), p. 104 [pp. 100-101 en la edición de Berg Internacional, 1979].

<sup>12</sup> Según S. Punk, citado en E. Renan, *Averroes et l'averroïsme*, 8ª. ed., París, 1925, p. 181.

<sup>13</sup> Véase el magnífico estudio de conjunto publicado recientemente por Georges Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, París, 1957, en particular las pp. 142-145. sobre el acto de intelección total, como unión con el Ángel, en la visión de Isaías y su prolongación en el *Cantar de los cantares*, véase *En Islam iranien...*, t. IV, pp. 422-424.

presente en el pasado, al igual que las notas de una frase musical, sucesivamente entonadas, no dejan de persistir conjuntamente dicha frase. De ahí las recurrencias, la reversibilidad, los sincronismos racionalmente incomprensibles, que escapan al realismo histórico, pero resultan accesibles a otro «realismo», al del mundo sutil, *ʿâlam al-mithâl*, al que Sohrevardî denomina el «Oriente Medio» de las Almas celestes, que tiene por órgano la «Imaginación teofánica», de la que vamos a ocuparnos.

Una vez que ha reconocido a su guía invisible, el místico desea establecer el camino de su *isnâd*, es decir, reconstruir la «cadena de transmisión» que

- 49 -

conduce a su persona a la ascendencia espiritual a la que apela a través de las generaciones humanas. No hace nada más ni nada menos, que designar por su nombre a los espíritus a cuya familia tiene conciencia de pertenecer. Leídas en sentido *inverso* a su aparición fenomenológica, estas genealogías se presentan como una descendencia *positiva*. Si se les aplica las reglas de nuestra crítica histórica, las cadenas de estos *isnâd* no parecen ofrecer sino una garantía precaria. Pero estas genealogías designan algo distinto, algo cuya verdad «transhistórica» no debe ser considerada inferior, pues tiene otro sentido y es de un orden distinto al de la verdad materialmente histórica, cuyo control, con la documentación de que disponemos, es con frecuencia no menos precario. Así procede Sohrevardî, por su parte, al establecer el árbol genealógico de los *ishrâqîyûn* a partir de Hermes, el ancestro de los sabios (el Idris-Enoc de la profetología islámica que Ibn ʿArabî califica como «profeta de los filósofos»), ramificándose con los sabios de Grecia y Persia a los que suceden ciertos sufíes (Abû Yazîd Bastâmî, Kharraqânî, Hallâj, y la elección parece particularmente significativa si se la relaciona con lo dicho anteriormente respecto a los *owaysîs*), para culminar finalmente en su doctrina y en su escuela. No es ésa una historia de la filosofía en el sentido en que nosotros lo entendemos, pero no es tampoco – menos todavía – lo que llamaríamos simplemente una «especulación».

Ha sido preciso proporcionar un mínimo de información. Deseamos el advenimiento de un humanismo integral, un estado de cosas en el que sea posible salir de los horizontes de nuestros programas clásicos, sin tener que hacer el papel de «especialista» que sorprende y fatiga al «lector medio» con alusiones incomprensibles. Tenemos una idea general de la Edad Media; todo el mundo sabe que hubo una filosofía «árabe» y una ciencia «árabe», sin presentir

- 50 -

que *hubo* mucho más, y que en este «mucho más» *hay* una suma de experiencia humana cuyo desconocimiento no es ajeno a las desesperantes dificultades del momento presente. Pues no hay diálogo posible si no hay problemas comunes y un vocabulario común; y esta comunidad de problemas y de vocabulario no se forma súbitamente bajo la presión de los hechos materiales, sino que madura lentamente mediante la común participación en las más elevadas cuestiones que la humanidad se plantea. Se dirá, tal vez, que Ibn ʿArabî y sus discípulos, o el shiísmo mismo, no representan más que una pequeña minoría en el seno del Islam. Sin duda, pero ¿habremos llegado ya al punto de no poder apreciar la «energía espiritual» más que en términos estadísticos? Hemos querido subrayar algunas de las razones que nos obligan a contemplar el Islam y las «filosofías orientales» como una realidad más compleja que la que nos ofrece la visión convencional. Con frecuencia se entiende por «filosofías orientales» las filosofías árabe, india, china y japonesa. Se impone la necesidad – insistiremos sobre este punto en otra parte – de incluir entre ellas a la filosofía iraní. El antiguo Irán se caracteriza por una religión profética, la de Zaratustra, de la que no

podemos separar la de Mani. El Irán islámico se distingue por una filosofía y una espiritualidad que polarizan elementos no asimilables en otros lugares. Es una razón más que suficiente para que nuestra topografía no pueda prescindir de este mundo intermedio entre el Islam propiamente árabe y el universo espiritual de la India. Dicho esto, concedemos gustosamente que esta geografía filosófica es todavía insuficiente. Se trata de llegar aún más lejos, al lugar al que nos lleva Ibn 'Arabî al final de este libro, por lo menos hasta el umbral de la Ka'ba mística, donde, entrando, veremos dónde se entra cuando allí se entra y con quién se entra. Pero esta Ka'ba mística está en el «centro

- 51 -

del mundo», un *centro* que no puede ser situado mediante los procedimientos de la cartografía ordinaria, al igual que la intervención del guía invisible no depende de las coordenadas históricas.

Tres momentos o tres rasgos ejemplares cobran en nuestra opinión valor de símbolos a la hora de caracterizar a Ibn 'Arabî. Tales rasgos se han revelado particularmente apropiados para atraer y agrupar a su alrededor aquellos temas que debían ser relacionados. Estos tres motivos, la presencia en los funerales de Averroes, la peregrinación a Oriente y el discipulado del Khezr, nos permitirán seguir la trayectoria vital de nuestro *shaykh*, accediendo a un conocimiento más íntimo de su persona. En la medida en que los acontecimientos por él vividos aparecen como datos autobiográficos cargados de una significación transhistórica, son ellos los que inicialmente proyectan una luz sobre esa doble dimensión de los seres, que la Imaginación activa, invistiéndolos con su «función teofánica», nos permitirá entrever. El propio Ibn 'Arabî nos enseña a meditar así los datos de su autobiografía: en su *Kitâb al-Isrâ*, imitación y ampliación del relato de la ascensión nocturna del Profeta de cielo en cielo, se ve a sí mismo como «peregrino de Oriente» en el camino que va de Andalucía a Jerusalén.

- 52 -

## II. La Trayectoria Vital de Ibn 'Arabî y sus Símbolos

### 1. En los funerales de Averroes

La existencia terrena de Abû Bakr Mohammad ibn al-'Arabî (nombre que se abrevia en Ibn 'Arabî) comenzó en Murcia, en el sudeste de España, donde nació el 17 de ramadán del año 560 de la Hégira, correspondiente al 28 de julio 1165. (Ya hemos señalado el sincronismo: en el calendario lunar esta fecha señala el primer aniversario de la proclamación de la «Gran Resurrección» en Alamût, Irán, por el Imam Hasan, 'alâ dhikrihi's-salâm, que instaura el puro Islam espiritual del ismailismo iranio reformado el 17 de ramadán del año 559 de la Hégira, correspondiente al 8 de agosto de 1164.) Los sobrenombres de nuestro *shaykh* son bien conocidos: *Mohyi'd-Dîn*, «Vivificador de la religión»; *al-Shaykh al-Akbar*, «Doctor Máximus»; *Ibn Aflatûn*, «el hijo de Platón», o «el platónico». A los ocho años de edad, el niño llega a Sevilla, donde cursa sus estudios, crece y se convierte en un adolescente; lleva la vida dichosa que su familia, noble y acomodada, podía darle y contrae su primer matrimonio con una joven de la que

- 53 -

habla en términos de respetuosa devoción, y que parece haber ejercido una influencia cierta en la orientación de su vida hacia el sufismo.<sup>14</sup>

Se manifiestan ya en esta época las aptitudes visionarias de Ibn'Arabî. Cae gravemente enfermo y la fiebre le sume en un profundo letargo. Se le da por muerto, mientras él, en su universo interior, se ve asediado por un grupo de personajes amenazadores de aspecto infernal. Pero he aquí que surge un ser de belleza maravillosa, suavemente perfumado, que repele con fuerza invencible a las figuras demoníacas. «¿Quién eres?» le pregunta Ibn'Arabî. «Soy la sura Yasîn.» Su desdichado padre, angustiado junto a su lecho, recitaba en aquel momento esa sura (la 36 del Corán) que se salmodia especialmente para los agonizantes. Que la palabra proferida emita la energía suficiente para que la forma personal que le corresponde tome cuerpo en el mundo intermedio o sutil, no es en absoluto un hecho insólito para la fenomenología religiosa. Ésta fue una de las primeras ocasiones en que Ibn'Arabî penetró en el 'âlam al-mithâl, el mundo de las imágenes reales y subsistentes, el mundus imaginalis al que ya antes nos hemos referido.

El hecho no tardó en repetirse. Los recuerdos de adolescencia de Ibn'Arabî parecen haber quedado particularmente marcados por dos amistades espirituales femeninas, dos venerables mujeres sufíes, dos shaykha con las que mantuvo una relación de filial amistad: una fue Yasmina de Marchena; la otra Fátima de Córdoba. Esta última fue para él una espiritual; Ibn'Arabî nos habla con devoción de su enseñanza orientada a la vida de intimidad con Dios. Sus relaciones se rodean de un aura extraordinaria. Esta venerable shaykha, a pesar de su avanzada edad, era todavía de una belleza y una gracia tal que se la habría tomado por una joven de catorce años (sic), y el joven Ibn'Arabî no podía evitar enrojecer

---

<sup>14</sup> Cf. para el conjunto, el material reunido por Miguel Asín Palacios en su gran obra *El Islam cristianizado, estudio del «sufismo» a través de las obras de AbenArabî de Murcia*, Madrid, 1931 [reedición en Ed. Hiperión, Madrid, 1981]. El piadoso sentimiento que inspiró al gran Arabîsta español este curioso título, se deja sentir a lo largo de toda la obra que no por ello deja de ser extremadamente valiosa; pero es inadecuado referirse a un sufí como Ibn 'Arabî con un lenguaje y unas apreciaciones que serían apropiadas para un monje cristiano; las vocaciones son diferentes, y se corre así el peligro de alterar su originalidad respectiva.

cuando miraba de frente su rostro. Tenía numerosos discípulos y durante dos años Ibn'Arabî fue uno de ellos. Entre otros carismas que el favor divino le había dispensado, Fátima tenía «a su servicio» a la sura Fâtiha la primera del Corán. En una ocasión en que se precisaba con urgencia una ayuda misericordiosa para una mujer en peligro, recitaron juntos la sura Fâtiha, dándole así forma consistente, personal y corporal, aunque sutil y etérea.<sup>15</sup> La sura cumplió su misión, después de lo cual la santa Fátima recitó una plegaria con profunda humildad. El mismo Ibn'Arabî nos dará la explicación de estos hechos en páginas que aquí analizaremos y que describen los efectos de la energía creadora producida por la concentración del corazón (himmâ). Convendrá igualmente recordar este episodio cuando estudiemos el «método de oración teofánica» de Ibn'Arabî, el diálogo de una oración que es creadora por ser simultáneamente oración de Dios y oración del hombre. La venerable shaykha decía con frecuencia de su joven discípulo: «Yo soy tu madre divina y la luz de tu madre terrena». En efecto, relata él, «habiendo venido mi madre a hacerle una visita, Fátima le dijo: ¡Oh, Luz! éste es mi hijo y él es tu padre. Trátale con piedad filial; nunca te alejes de él». Encontraremos de nuevo estas palabras (cf. Primera parte, in fine), aplicadas a la descripción del estado del alma mística, hija y madre a la vez del Dios de su éxtasis. Es la misma cualificación, «madre de Su padre», (omm abî-hâ) que dio el Profeta a su hija, Fâtimat al-Zahra, Fátima la Resplandeciente. Para que la venerable shaykha de Córdoba, homónima de la hija del Profeta, saludase así a la madre de Ibn'Arabî, debía forzosamente tener la premonición del sin igual destino espiritual reservado a su joven discípulo.

En el momento en que Ibn'Arabî tomó conciencia de su entrada definitiva en la vía espiritual y de su iniciación a los secretos de la vida mística, contaba

cerca de veinte años. Llegamos así al episodio que en el contexto que antes exponíamos nos parecía revestido de una especial dimensión simbólica. En realidad, el episodio se desdobra en dos momentos, separados por un intervalo de varios años. Entre su encuentro de juventud y el día de los funerales, Ibn'Arabî no volverá a ver, al menos en el mundo físico sensible, al gran peripatético de Córdoba. Él mismo nos hace saber que su padre, que aún vivía, era íntimo amigo del filósofo. Esto facilitó la entrevista deseada por Averroes y que permanecerá como acontecimiento memorable en la historia de la filosofía y la espiritualidad. Con un pretexto cualquiera, su padre le envió a casa del filósofo, interesado en conocer a aquel adolescente del que tantas cosas se contaban. Y aquí cederemos la palabra al propio Ibn'Arabî para que él mismo nos describa las relaciones entre el integrista maestro aristotélico y aquel joven que había de ser llamado «hijo de Platón».<sup>16</sup>

«Cierta día, en Córdoba, entré a casa de Abû'l-Wâlid Ibn Roshd [Averroes], cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del

---

<sup>15</sup> Fotuhat, ed. De El Cairo, 1329 H., vol. II, p. 348.

<sup>16</sup> Cf. Asín Palacios, op. cit., pp. 39-40; este pasaje de las *Fotuhat* se encuentra en la ed. de El Cairo, 1329 H., vol I, pp. 153-154. [En los textos de Asín, utilizamos por los nombres propios las transcripciones de Corbín y no las de Asín – sensiblemente diferentes – porque es el propio Corbín quien las sustituye por las suyas y para no dificultar al lector la identificación de los nombres. N. de los T.]



lugar en que estaba 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 dándome yo, a seguida, 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 pro-

- 56 -

pia 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 hubiese penetrado el sentido de mis alusiones.»

«Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios, que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: “Es éste un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo, en el cual existe una de esas personas dotadas de tal sentido místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!.»

«Quise después volver a reunirme con él [es decir, con Averroes], y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo le 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

- 57 -

verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos”. »

«Y ya no volví a reunirme con él, hasta que murió. Ocurrió esto el año 595, en la ciudad de Marruecos, y fue trasladado a Córdoba, donde está su sepulcro. Cuando fue colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusieron sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado, en compañía del alfaquí y literato Abû'l-Hosayn Mohammad ibn Jobayir, secretario de Sayyed Abû Sa'îd [uno de los príncipes almohades] y de mi discípulo Abû'l-Hakam 'Amrû ibn al-Sarrâj, el copista. Volviéndose éste hacia nosotros, dijo: “¿No os fijáis acaso en lo que le sirve de contrapeso al maestro Averroes en su vehículo? A un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso”. A lo cual replicó Ibn Jobayr: “¡No lo he de ver, hijo mío! ¡Claro que sí! ¡Bendita sea tu lengua!”. Entonces yo tomé nota de aquella frase de Abû'l-Hakam, para que me sirviera de tema de meditación, y a guisa de recordatorio (ya no quedo más que yo de aquel grupo de amigos, ¡Dios los haya perdonado!) y dije para mis adentros: “A un lado va el Maestro y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos ¿Viéronse al fin cumplidos?”.»

¿No está ya todo Ibn 'Arabî en este extraordinario episodio, en este triple encuentro con Averroes? En la primera ocasión, es «el discípulo de Khezr» quien da testimonio, aquel que no debe a ninguna enseñanza humana el saber de la experiencia espiritual. En la segunda ocasión, es el autor del «Libro de las teofanías» el que habla, aquel a quien se han abierto de par en par las puertas del mundo intermedio suprasensible, *mundus imaginalis*, donde la imaginación activa percibe directamente, sin ayuda de los sentidos, los acontecimientos, las figuras, las presencias. Por fin, conmovedora en su simplicidad, con la muda elocuencia de los símbolos, la escena del re-

- 58 -

torno de los restos mortales a Córdoba. Al maestro cuyo propósito esencial habla sido restaurar en su pureza el aristotelismo integral, le rinde un último homenaje «el hijo de Platón», el contemporáneo de los platónicos de Persia (los *ishrâqîyûn* de Sohrawardî), que inauguran conjuntamente en el Islam, sin que occidente lo hubiera presentado, algo que anuncia y desborda los proyectos de un Gemisto Plethon o un Marsilio Ficino. Y ante el simbolismo no premeditado de la escena, con el peso de los libros equilibrando el del cadáver, la pregunta transida de melancolía: «Sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos?».

Es la misma pregunta —«Cómo querría saber...»— que afloró en los labios del «intérprete de los ardientes deseos» cuando, años más tarde, en una noche de pensativa melancolía, daba vueltas ritualmente alrededor de la Ka'ba. ¿Rito físicamente cumplido o visión mental? La precisión es en lo sucesivo superflua. Esa misma noche recibirá la respuesta de Aquella que será en adelante para él la figura teofánica de la *Sophia aeterna* en este mundo. Podremos meditar aquí esa respuesta (cf. Primera parte, cap. II) que enuncia el secreto del que depende la realización de los votos del hombre de deseo, pues es él mismo, desde el momento en que ha consentido a su Dios, el que responde *por* ese Dios que comparte su destino; y depende de este secreto que el alba de la resurrección que se levanta sobre el alma del místico no se invierta en el lúgubre crepúsculo de las dudas, en la cínica alegría de los ignorantes ante la idea de una sobreexistencia al fin vencida. Si así fuese, en efecto, los momentáneos supervivientes no tendrían ante sí más que un triste espectáculo: un paquete de libros sirviendo de contrapeso a un cadáver.

Pero Ibn 'Arabî sabía que este triunfo no se consigue ni por el esfuerzo de la filosofía racional ni por la adhesión a lo que en su léxico designa como un «Dios creado en los dogmas». Depende de un cierto

- 59 -

encuentro decisivo, totalmente personal, irremplazable, apenas comunicable a las almas más próximas, menos aún, traducible en algún cambio de obediencia exterior o cualificación social. Es el fruto de una larga búsqueda, la obra de toda una vida; toda la existencia de Ibn 'Arabî fue esta larga búsqueda. El encuentro decisivo tuvo lugar y se repitió para él bajo figuras que no por variadas dejaban de referirse siempre a la misma persona. Sabemos que había leído infinidad de libros. Por tal motivo, el inventario de sus «fuentes» será quizás una empresa desesperada, sobre todo si nos obstinamos en hablar de sincretismo, en no tomar la medida real de este genio espiritual que no aceptaba más que lo que se ajustaba a la medida de su *cielo interior*, y que es, por encima de todo, su propia «explicación». Hay también mucho más que una cuestión de fuentes literarias. Está el secreto de una estructura que relaciona estrechamente el estilo de su edificio con el que se construye igualmente en el oriente del Islam, donde el shiísmo observa este precepto: «No golpear en el rostro», es decir, conservar el rostro

exterior del Islam literal, no solamente por ser el soporte irremisible de los símbolos, sino porque es también la salvaguardia contra la tiranía de los ignorantes.

Y está asimismo todo lo invisible, lo inaudible, todo lo que no aporta como prueba más que el testimonio personal de la existencia del mundo sutil. Son, por ejemplo, las visitas de personajes pertenecientes a la jerarquía esotérica invisible, a las consociaciones de seres espirituales que vinculan nuestro mundo, o, mejor dicho, cada existencia, con otros universos. Esta idea domina el paralelismo de las jerarquías cósmicas en el ismailismo y sigue viva en el shaykhismo de nuestros días. Sin duda, su presencia en la conciencia mística es muy anterior al Islam, pero no era posible que la Revelación coránica como tal la desconociese.<sup>17</sup> Todos estos elementos esparci-

- 60 -

dos en la obra de Ibn'Arabî (como en la de Swedenborg) forman un *Diarium spirituale*. Y todo ello no es puesto de relieve por la filología, ni siquiera por la psicología en general, sobre todo si éstas se han hecho ya una idea de los límites del ser humano y del alcance negativo de la experiencia mística, sino que pertenece eminentemente al campo de la psicología profética, que mereció el interés de todos los filósofos del Islam.

Están, por fin, los innumerables maestros espirituales, los *shaykhs* sufíes, sus contemporáneos en la tierra, con los que Ibn'Arabî tuvo contacto y cuyas enseñanzas se preocupó de conocer. Nos ha dejado el diario de estos contactos en su *Risâlat al-Qods*. Pero aún hay más: si leyó libros, si tuvo maestros invisibles y maestros visibles, el rigor de su búsqueda le prohibía confiar en informaciones de segunda mano; por otra parte, su total libertad interior le hacía mantenerse indiferente al temor a las relaciones llamadas «peligrosas». Por consiguiente, podemos confiar él y en la veracidad de lo que nos cuenta: «No conozco —dice— ningún grado de la vida mística, ninguna religión ni secta, de la que no haya encontrado a alguien que la profesara, que creyera en ella y la practicara como su religión personal. Jamás me he referido a una opinión o a una doctrina sin basarme en las referencias directas de quienes fueran sus adeptos». Este maestro visionario da así a todo el mundo un ejemplo de perfecta probidad científica; toda ciencia de las religiones, toda teología, podría hacer suya su máxima, aun cuando su objetivo no fuere el de la búsqueda espiritual de Ibn 'Arabî.

## 2. El peregrino de Oriente

Mantengamos estas ideas en el pensamiento para seguir ahora a nuestro *shaykh* en la vida itine-

- 61 -

rante que formó parte de su vocación terrestre y que comenzó al acercarse a la treintena. Entre los años 1193 y 1200 recorrió primero distintas regiones de Andalucía,

---

<sup>17</sup> La idea de esta jerarquía mística se encuentra, con algunas variantes, en todo el esoterismo del Islám. En Ibn 'Arabî, los grados de dignidad o perfección esotérica que la componen son los siguientes: 1) El *Qotb* (Polo) alrededor del cual gira como alrededor de su centro la esfera de la vida espiritual del mundo. 2) Dos *Imâmes* («Guías») que son los vicarios del «Polo» y le suceden cuando él muere. 3) Cuatro *Awtâd* (Pilares) que ejercen su misión a cada uno de los cuatro puntos cardinales. 4) Siete *Abdâl* (Substitutos) que ejercen la suya en cada uno de los siete climas. 5) Doce *Naqîb* (Jefes) para los doce signos del zodiaco. 6) Ocho *Najib* (Nobles), para las ocho esferas celestes. Además, para cada uno de los grados o cada una de las «moradas» sobre la vía espiritual, existe en cada época un Místico que es el Polo alrededor del cual gira la práctica de los actos propios a esa «morada» entre todos aquellos que la ocupan en este mundo; *ibid.*, p. 56. Véase En *Islam irrien...*, t. IV, Índice analítico, S.V. *hiérarchie*.

viajando después, en repetidas ocasiones, a África del Norte con estancias más o menos prolongadas. Pero todas estas andanzas no son más que un preludio, hasta que una llamada interior, o más bien una visión imperiosa, le lleve a renunciar para siempre a Andalucía y al Magreb, y haga de él un peregrino simbólico de Oriente.

Encuentros con santos, reuniones místicas, sesiones de enseñanza y debate marcan las etapas de sus itinerarios sucesivos o repetidos: Fez, Tremecén, Bugía, Túnez, etc. Para el estudio de este período habría que recurrir simultáneamente a las páginas del *Diarium spirituale* que señalan los acontecimientos personales ocurridos en la dimensión invisible. Ibn'Arabî se encontraba en Córdoba cuando tuvo esa visión, pero no es «en Córdoba» donde contempla a los personajes que fueron los  *polos*  espirituales de todos los pueblos que se sucedieron en épocas anteriores al Islam; aprende incluso sus nombres en el transcurso de esa visión interior que concuerda con la preocupación secreta y profunda de un religión eterna, que se perpetúa desde el origen de los orígenes a través de toda la especie humana y a cuyos espirituales, de una época o de otra, reúne en un único  *Corpus mysticum* . Acontecimiento-visión, iniciación extática, cuyo tiempo y lugar es el  *'alam al-mithâl* , el mundo intermedio entre el estado corporal y el espiritual y cuyo órgano de percepción es la Imaginación activa.

Fue sin duda en Túnez cuando, cierta noche, retirado en soledad en un oratorio de la Gran Mezquita, compuso un poema que a nadie transmitió; se guardó incluso de ponerlo por escrito, registrando en su memoria el día y la hora de su inspiración. Pero he aquí que unos meses más tarde, en Sevilla, se le acer-

- 62 -

ca un joven desconocido y le recita esos versos. Turbado, Ibn'Arabî le pregunta  *quién*  es el autor. Y el joven le responde: Mohammad Ibn'Arabî. No le había visto jamás, ni siquiera sabía quién era la persona que se encontraba ante él. ¿Cómo, entonces, conocía los versos? Unos meses antes (el mismo día y a la misma hora en que Ibn'Arabî tuviera en Túnez la inspiración), un extranjero, un peregrino desconocido, se había mezclado, allí mismo, en Sevilla, con un grupo de jóvenes y les había recitado el poema; ellos, embelesados, le pidieron que lo repitiera para poder aprenderlo de memoria. Después, el extranjero había desaparecido sin darse a conocer ni dejar ninguna huella... Hechos de esta índole son muy conocidos por los maestros del sufismo; se trata de una experiencia frecuente, por ejemplo, en el gran  *shaykh*  iraní 'Aloddawleh Semnânî (siglo xiv). En nuestros días, la parapsicología los registra con esmero, sin atreverse a sacar conclusiones de esta suspensión, de esta superación más bien, de las condiciones espacio-temporales de la percepción sensible. La cosmología del sufismo dispone de una dimensión, ausente en nuestro esquema del mundo, capaz de explicar este tipo de hechos, pues preserva la realidad «objetiva» de ese mundo suprasensible donde se manifiestan los efectos de una energía del  *corazón*  y cuyo órgano es la Imaginación activa.

Fue sin embargo muy «en la tierra», cerca de Ronda, donde Ibn'Arabî mantuvo una larga discusión con un doctor motazilita imbuido de su escolástica. Discrepan y discuten sobre la doctrina de los Nombres divinos que, como veremos, es el pilar central del edificio teofánico de nuestro  *shaykh* . El doctor motazilita termina por capitular. Y es en Túnez donde Ibn'Arabî comienza a estudiar una obra de teosofía mística de importancia excepcional: el Khal' al-na'layn («Quitarse las sandalias»), título que hace

- 63 -

alusión al versículo coránico 20/12, en el que Moisés, al aproximarse a la zarza ardiente, recibe esa orden: «¡Quítate las sandalias!». Es la única obra llegada hasta

nosotros de Ibn Qasyî, personaje al que ya hemos aludido como iniciador, en la primera mitad del siglo xii, del movimiento insurreccional de los *murîdîn* entre los almorávides, en el Algarve (al sur de Portugal). El movimiento es de inspiración shiíta ismailí, al menos en cuanto a las premisas de su doctrina esotérica. El mismo Ibn'Arabî escribió un comentario sobre él; su estudio contribuirá ciertamente a esclarecer las afinidades ya señaladas entre la doctrina de Ibn'Arabî y la teosofía shiíta, afinidades que están en el origen de su rápida asimilación por el sufismo shiíta de Irán.

El movimiento de los *murîdîn* (los adeptos) de Ibn Qasyî había tenido su centro original en la escuela de Almería, con la que Asín Palacios relaciona la iniciación esotérica de Ibn'Arabî. Sin duda, no es imposible percibir una continuidad que, a través de la enseñanza del maestro sufí Ibn al-'Arif, se remontaría desde esta escuela hasta Ibn Masarra (†319/931) y sus doctrinas neoempedocleciánas, en las que pueden observarse ciertos rasgos comunes evidentes con la cosmogonía ismailí y con la del *Ishrâq* de Sohrawardî. La idea de Ibn Masarra como precursor conservará tanto más valor cuanto no se tienda a considerarla una explicación integral de la figura de Ibn 'Arabî. Fue, sin embargo, gracias a las extensas citas de éste, como Asín Palacios pudo reconstruir las grandes líneas de la obra perdida de Ibn Masarra; por otra parte, la amistad de Ibn 'Arabî con Abû 'Abdallah al-Ghazzâl, discípulo de Ibn al-'Arif y continuador de su enseñanza, hace suponer la existencia de unos lazos profundos.<sup>18</sup>

Sea lo que fuere, es en Almería donde tras las peregrinaciones anteriormente aludidas y un breve retorno a Murcia, su ciudad natal, encontramos de

- 64 -

nuevo a nuestro *shaykh* en 1198, el mismo año en que asistía a los funerales de Averroes. Comenzaba el mes de ramadán, poco propicio para viajes. Ibn'Arabî se queda donde está y aprovecha la ocasión para escribir un opúsculo cuyo contenido anuncia las grandes obras que vendrán después. Escribe este opúsculo, al que titula *Mawâqîf al-nojûm* («El poniente de las estrellas»), en once días, bajo el impulso de una inspiración confirmada por un sueño, que le prescribía redactar una introducción a la vida espiritual. «Es un libro —dirá en otro lugar— con el que el principiante puede prescindir de maestro, o mejor, es al maestro a quien le resulta indispensable. Pues hay maestros eminentes, absolutamente eminentes, y este libro les servirá de ayuda para alcanzar el grado místico más elevado a que pueda aspirar un maestro.» Nuestro *shaykh* describe allí, bajo el velo de los símbolos astronómicos, las luces que Dios dispensa al sufí en el transcurso de las tres etapas de la vía. La etapa inicial, puramente exotérica, consiste en la práctica exterior de la *Sharî'a*, es decir, de la religión literal. Ibn 'Arabî la simboliza mediante las estrellas cuyo brillo se oscurece tan pronto se levanta la luna llena de las otras dos etapas, en el curso de las cuales el sufí es iniciado al *ta'wîl*, la exégesis simbólica que *reconduce* los datos literales a lo que simbolizan, a aquello de lo que son la «cifra»; iniciado, por tanto, a interpretar los ritos exteriores en su sentido místico y esotérico. Ahora bien, ya lo hemos recordado, pronunciar el término *ta'wîl* es de una manera u otra despertar ciertas resonancias con el shiísmo, cuyo principio escriturario fundamental es que todo lo exotérico (*zâhir*) tiene un sentido esotérico

---

<sup>18</sup> Cf. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, en *Obras Escogidas*, Madrid, 1946, vol. I, pp. 144-145, y *El Místico Abû'l-Abbas ibn al-'Arif de Almería*, *ibid.*, pp. 222-223; se ha recordado anteriormente la relación establecida por Asín entre la Escuela de Almería y el neo-empedocleciánismo, así como también con la gnosis de Prisciliano; cf. *Ibn Masarra*, *ibid.*, pp. 38 ss. Nos ha llegado noticia de que un tratado de Ibn Masarra y otro de Ibn Qasyi han sido recientemente encontrados en África del Norte...



(*bâtin*). Y esto basta, en cualquier lugar, para hacer cundir la alarma entre las autoridades celosas de la religión legalista y la verdad literal.

No debe sorprender, por consiguiente, que Ibn 'Arabî presenta que su permanencia en Andalucía va

- 65 -

a resultar imposible. Hay precedentes trágicos (Ibn Qasyî, Ibn Barrajàn). Cualquiera que se aparte del literalismo es sospechoso de desórdenes políticos. Ibn'Arabî no tenía esa intención, pero comprometido en esa vía que sentía la suya, sólo podía, o bien mantenerse ignorado por los círculos oficiales, o bien despertar sus sospechas. Pasar desapercibido era difícil para un hombre como él. Precisamente, él mismo hace alusión a ciertas discusiones violentas que hubo de mantener, por motivos religiosos, con el sultán Ya'qûb al-Mansûr. Si quería encontrar una audiencia más amplia, beneficiarse de un clima más tolerante, era necesario renunciar para siempre a Andalucía, el Magreb y el clima de los sultanes almohades y dirigirse a ese oriente del mundo islámico donde, en efecto, tantos discípulos habría de tener a lo largo de los siglos.

Tomó la resolución después de haber tenido una visión teofánica: Ibn 'Arabî ve el trono divino sostenido por un número incalculable de refulgentes columnas de fuego. La concavidad del trono que oculta el tesoro, que no es otro que el *Anthropos* celestial, proyecta una sombra que vela la luz de Aquel que reina y que hace posible sostener la mirada y contemplarla; en la dulzura de esta sombra reina una quietud inexpresable. (La visión representa, pues, de forma precisa el misterio de la antropomorfosis divina en el mundo celestial, que es el fundamento de la idea teofánica, de la dialéctica del amor y también el secreto mismo de la imamología shiíta.) Un pájaro cuya maravillosa belleza sobrepasa la de todos los pájaros celestes, vuela en círculos alrededor del trono. Es él quien comunica al visionario la orden de partir para Oriente: él será su compañero y su guía celeste. Al mismo tiempo, le revela el nombre de un compañero terrestre que le espera en Fez, un hombre que, por su parte, ha expresado también el deseo de partir hacia Oriente, pero al que una premonición

- 66 -

divina ha aconsejado esperar al acompañante que se le reserva. Es fácil reconocer en este pájaro de belleza celestial una representación del Espíritu Santo, es decir, al Ángel Gabriel, el Ángel del Conocimiento y la Revelación, al que los filósofos «reconducían» su Inteligencia agente. Indicación infinitamente preciosa para apreciar la forma de la experiencia espiritual de Ibn'Arabî en este momento decisivo. La imagen visionaria que aflora a su conciencia nos indica que se trata de la misma figura cuya identidad, bajo múltiples variantes, percibíamos ya en relación con los owaysis. Es el Espíritu Santo personal, el compañero y guía celestial, según sus propias palabras; le reconoceremos en otros lugares, bajo otras formas, especialmente «alrededor de la Ka'ba mística». Sobre esta escenificación visionaria, Ibn'Arabî, peregrino sin retorno hacia el oriente, parece destacarse como personificación del héroe del «Relato del exilio occidental» de Sohrawardî.

Con esta partida comienza la segunda fase en la vida itinerante de nuestro *shaykh*. Entre los años 597 y 620 de la Hégira (1200 y 1223), Ibn'Arabî recorrerá distintas regiones del Oriente Próximo, hasta que finalmente fije su residencia en Damasco, donde pasará los últimos diecisiete años de su vida en paz y desarrollando una prodigiosa labor. Cuando llega a La Meca, primer término de su peregrinación, en el 598/1201, Ibn'Arabî tiene treinta y seis años. Esta primera estancia en la ciudad santa va a significar para él una experiencia tan profunda que servirá de fundamento a todo lo



que más adelante consideraremos sobre la «dialéctica del amor». Como una ilustración viviente al apunte antes trazado «entre Andalucía e Irán», señalaremos el hecho de que Ibn 'Arabî es acogido por una noble familia iraní originaria de Ispahán, familia de un *shaykh* que ocupaba un alto cargo en La Meca. Este *shaykh* tenía una hija que reunía el doble don de la sabiduría espiritual y

- 67 -

una belleza física extraordinaria. La joven significó para Ibn 'Arabî lo que Beatriz para Dante; fue siempre para él la manifestación terrestre, la figura teofánica de la *Sophia aeterna*. A ello, en definitiva, debe su iniciación en la religión de los «Fieles de amor». Hablaremos detenidamente de este episodio más adelante (cf. Primera parte, cap. II). No comprender, o no tomar en serio la intención consciente de Ibn 'Arabî de expresar un amor divino al dirigirse a la joven Sophia, sería simplemente ignorarlo todo del *teofanismo* sobre el que en este libro se insiste, pues es el fondo mismo de la doctrina del *shaykh*, la clave de su sentimiento del universo, de Dios y del hombre, y de sus relaciones recíprocas. En cambio, si se lo ha comprendido, quizá se intuirá al mismo tiempo una solución al conflicto que ha enfrentado a simbolistas y filólogos a propósito de la religión de los *Fedeli d'amore*, compañeros de Dante. El teofanismo ignora el dilema por estar tan lejos del alegorismo como del literalismo; presupone la existencia de la persona concreta, pero la inviste de una función que la transfigura, al ser entonces percibida a la luz de otro mundo.

La relación con la familia del *shaykh* y el reducido y selecto círculo que conformaba su entorno, procuró a Ibn 'Arabî esa apacible intimidad, esa quietud confiada de la que parece no haber podido disfrutar jamás mientras estuvo en Occidente. Esta estancia favorece su extraordinaria productividad. Simultáneamente, su vida mística se intensifica; las vueltas rituales, reales o mentales, alrededor de la Ka'ba interiorizada como «centro cósmico», alimentan un esfuerzo especulativo al que las visiones interiores, las percepciones teofánicas, proporcionan una confirmación experimental. Ibn 'Arabî es admitido en la fraternidad sufí, como ya lo había sido años antes en Sevilla. Pero eso no es, después de todo, más que un signo exterior.

- 68 -

El acontecimiento real y decisivo debía ser análogo a aquel que había determinado su salida hacia Oriente, y no podía producirse más que por la meditación «alrededor de la Ka'ba», pues ésta es el «centro del mundo» y un acontecimiento así no podía suceder más que en el «centro del mundo», es decir, en el polo del microcosmo interior. Es allí mismo donde de nuevo el visionario encontrará al Espíritu Santo personal que, al darle la orden de peregrinación, se le presentaba como su compañero y guía celestial. Veremos más adelante qué forma tuvo este encuentro, esta teofanía del *Alter Ego* divino que está en el origen del inmenso libro de las *Fotûhât*, libro de las revelaciones divinas recibidas en La Meca. Estos momentos teofánicos privilegiados perfilan la continuidad del tiempo profano, cuantificado e irreversible, pero su *tempus discretum* (el de la angelología) no se inserta en él. Es necesario no perderlo de vista para enlazar unas teofanías con otras, por ejemplo, la de la joven Sophia y el joven místico del prólogo de las *Fotûhât*. El encuentro con las personas teofánicas implica siempre un retorno al «centro del mundo» porque es preciso estar en el «centro del mundo» para comunicar con el *'âlam al-mithâl*. Muchos otros testimonios de nuestro *shaykh* ilustran este hecho.<sup>19</sup> Finalmente, es al orden de cosas que las teofanías implican al que hay

---

<sup>19</sup> Éste, por ejemplo (Asín, *op. cit.*, p. 83): Un hijo del califa Harun al-Rashid, gran asceta, muerto en el siglo II, se le aparece en forma corpórea y le dirige la palabra: «De éstos... era Ahmad al-Sabatini, hijo de Harun al-Rashid, al cual yo me encontré, mientras dábamos las vueltas rituales en torno de la Ka'ba, un

que referir el rasgo más definitorio de la personalidad de Ibn'Arabî, que nos lo muestra no solamente como discípulo de un maestro humano, como la mayor parte de los sufíes, sino esencialmente y ante todo como el «discípulo de Khezzr».

### 3. El discípulo de Khezzr

Ya hemos enunciado antes esta cualificación de Ibn 'Arabî como otro símbolo rector de su trayectoria vital, dándonos ocasión para homologar su caso al

- 69 -

de los sufíes designados como *owaysîs*. La condición espiritual que a nivel individual presupone esta cualificación —“discípulo de Khezzr”—, nos ha llevado a anticipar las opciones existenciales que fundamentan de hecho, a menudo implícitamente, las soluciones ofrecidas al problema técnico de los intelectos, es decir, al problema de la relación del alma individual con la Inteligencia agente en tanto que Espíritu Santo, otorgador de existencia e iluminador. Que el sufismo haya reconocido y homologado la situación de los *owaysîs* (hemos mencionado el caso de Abû'l-Hasan Kharrâqânî y de Farîdoddîn 'Attâr), bastaría para prevenir toda comparación apresurada del sufismo con el monaquismo cristiano, pues no parece que este último se encuentre en condiciones de ofrecer algo semejante.

El hecho de tener a Khezzr como maestro inviste al discípulo, en su misma individualidad, de una dimensión trascendente y «transhistórica». No se trata ya de la entrada en una corporación de sufíes, sea en Sevilla o en La Meca, sino de una afiliación celestial personal, directa e inmediata. Lo que entonces queda por analizar es el lugar de Khezzr en el orden de las teofanías, o, dicho de otra forma, cuál es la función de Khezzr como guía espiritual no terrestre, respecto a las manifestaciones recurrentes de esa figura en la que, bajo tipificaciones diversas, podemos reconocer al Espíritu Santo; o, en otras palabras, cuál es su relación con la suprema teofanía evocada en el *hadîth* que habremos de meditar aquí: «He contemplado a mi Señor en la más bella de las formas» (cf Segunda parte, cap. IV). La cuestión equivale a analizar si la relación del discípulo con Khezzr es análoga a la que tendría con cualquier otro *shaykh* terrestre visible, lo que implicaría una yuxtaposición numérica de las personas, con la diferencia de que, en un caso, una de esas personas no es perceptible más que en el *'âlam al-mithâl* (mundo de las imágenes subsistentes, de los cuerpos inmateriales). En otros tér-

- 70 -

minos, ¿Khezzr figura en esta relación como un arquetipo, en el sentido que toma esta palabra en la psicología analítica, o bien como una persona diferenciada y con existencia continuada? Ahora bien, ¿no plantea esta pregunta un dilema que simplemente se desvanece en cuanto se presiente que las respuestas a las dos preguntas —¿quién es Khezzr? y ¿qué significa ser discípulo de Khezzr?— se iluminan existencialmente la una a la otra?

Para dar una respuesta completa a la pregunta de quién es Khezzr, sería preciso reunir un material considerable de muy diversa procedencia: profetología, folclore, alquimia, etc. Pero puesto que aquí lo consideramos esencialmente como el maestro espiritual invisible, reservado a aquellos que son llamados a una afiliación directa al mundo divino

---

viernes, después de la oración pública de ese día, en el año 599. Yo le interrogué y él me contestó; pero era su espíritu que había tomado cuerpo sensible para aparecerseme, al dar las vueltas al templo, lo mismo que el ángel Gabriel tomó cuerpo con las apariencias de un árabe».

sin intermediario ninguno, es decir, sin vínculo justificativo con una sucesión histórica de shaykhs y sin investidura de ningún magisterio, debemos limitarnos a algunos puntos esenciales: su aparición en el Corán, el significado de su nombre, su relación con el profeta Elías<sup>20</sup> y, por otra parte, la relación de Elías con la persona del Imam en el shiísmo.

En la sura XVIII (vv. 59-81), Khezr aparece en el curso de un episodio de misteriosas peripecias, cuyo estudio en profundidad exigiría una confrontación exhaustiva de los más antiguos comentarios coránicos. Aparece allí como el guía de Moisés, su iniciador «en la ciencia de la predestinación». Se revela así como depositario de una ley divina infusa, “superior” a la ley, (*sharī’a*); Khezr es, en consecuencia, superior a Moisés en tanto que éste es un profeta que tiene por misión revelar una *sharī’a*. Khezr descubre precisamente a Moisés la verdad secreta, mística (*haqīqa*) que trasciende la *sharī’a*; por consiguiente, también el espiritual que tiene a Khezr por iniciador inmediato se encuentra emancipado de la religión literal. Si consideramos que, al identificar a Khezr

- 71 -

con Elías, el ministerio de Khezr se encuentra igualmente relacionado con el ministerio espiritual del Imam, nos damos cuenta de que nos encontramos ante uno de los fundamentos escriturarios en que se apoya la aspiración más profunda del shiísmo. Además, la preeminencia de Khezr sobre Moisés sólo deja de ser una paradoja si se la considera desde este punto de vista; de lo contrario, Moisés sería ciertamente uno de los seis profetas preeminentes a los que se ha encomendado la misión de revelar una *sharī’a*, mientras que Khezr sería sólo uno de los ciento veinticuatro mil *nabīs* a que hacen referencia nuestras tradiciones.

Su genealogía terrestre plantea, desde luego, un problema que se resiste a todas las tentativas del historiador. Algunas tradiciones le consideran descendiente de Noé, en la quinta generación.<sup>21</sup> En cualquier caso, estamos más lejos que nunca de la dimensión cronológica del tiempo histórico; es necesario pensar los acontecimientos en el *‘ālam al-mithāl*, de lo contrario jamás encontraremos justificación racional al episodio coránico en el que Khezr-Elías se encuentra con Moisés como si de su contemporáneo se tratase. El acontecimiento participa de un sincronismo distinto, cuya temporalidad cualitativa propia ya hemos señalado. Además, ¿cómo seguir a Khezr «por las huellas de la historia» en el episodio más característico de su trayectoria? Se dice de él que ha alcanzado la Fuente de la Vida, ha bebido el Agua de la Inmortalidad y, por consiguiente, no conoce la vejez ni la muerte. Es el «Eterno Adolescente». Por tal motivo, sería preferible pronunciar *Khâdir* —en lugar de Khezr en persa, Khidr en árabe— y explicar, de acuerdo con L. Massignon, el significado de su nombre como «el que verdece». En efecto, se encuentra asociado con todos los fenómenos de verdor de la Naturaleza, lo que no significa que deba hacerse de él un «mito de la vegetación». Ello carecería de significado, a menos que se

- 72 -

presuponga el modo propio de percepción del fenómeno que implica precisamente la presencia de *Khâdir*.

---

<sup>20</sup> Véase sobre este punto el importante estudio de Louis Massignon, *Elie et son rôle transhistorique, Khadiyya, en Islam*, en *Études carmélitaines; Elie le prophète*, vol. II; Paris, 1956, pp. 269-290. Habría que comparar con el papel del profeta Elías en la Kábala, como garante de una tradición que no tiene «solamente por objeto enseñanzas transmitidas aquí abajo y en la historia, sino también doctrinas recibidas de lo alto, de la Casa celeste de Estudios». Véase G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. I. Loewenson, París, 1966, pp. 44-46.

<sup>21</sup> Cf. ‘Abbás Qommi, *Safinat Bihar al-Anwar*, Vol. I, Teherán, 1352 H, p. 389.

Y es ese modo de percepción lo que constituye el centro del problema; modo de percepción que es, además, inseparable de la preeminencia excepcional, a decir verdad todavía inexplicada, del fenómeno del color verde. Éste es el color litúrgico y espiritual del Islam, es el color de los Alíes, es decir, el color shiíta por excelencia. El XII Imam, el «Imam oculto», el «señor de este tiempo», reside actualmente en la isla Verde, en el centro del Mar de Blancura. El gran sufí iraní Semnâni (siglo xiv) elabora una fisiología sutil cuyos centros están respectivamente tipificados por «los siete profetas de tu ser». Cada uno de ellos tiene su color propio, y mientras que el centro sutil del arcano, «el Jesús de tu ser», tiene por color al negro luminoso (*aswad nûrâni*, la «luz negra»), el centro supremo, el «misterio de los misterios», el «Muhammad de tu ser», tiene como color el verde.<sup>22</sup>

No es posible, en los límites de esta introducción, profundizar en las razones por las cuales Khezr y Elías ora son asociados formando una pareja, ora son identificados entre Sí.<sup>23</sup> Las tradiciones shiítas (especialmente algunos diálogos con el V Imam, Mohammad Bâqir) apuntan algunos datos concernientes a las figuras de Elías y Eliseo.<sup>24</sup> Lo que quisiéramos resaltar aquí respecto a la figura de Khezr-Elías como iniciador a la verdad mística que emancipa de la religión literal, es el lazo que establecen estas tradiciones con la persona del Imam. Es necesario leer algunos de los sermones atribuidos al I Imam para comprender qué es el shiísmo: hay una fuerza incomparable en el hechizo del Verbo profético, en su lirismo fulgurante. Si se ha puesto en duda la historicidad, en el sentido corriente de la palabra, de estos sermones, esta duda no es quizá más que el reflejo

- 73 -

profano de la impresión experimentada bajo el efecto de estas predicaciones que parecen transmitir más bien el Verbo de un Imam eterno y no las palabras de una personalidad empírica e histórica. En todo caso, existen, y su significado es muy distinto al de esa reivindicación política legitimista a la que se ha intentado reducir el shiísmo, olvidando que se trata de un fenómeno religioso, y que tal fenómeno es un dato primordial e inicial (como la percepción de un color o de un sonido), y que no se lo «explica» haciéndolo derivar causalmente de algo distinto.

En uno de esos sermones en que el shiísmo demuestra su aptitud para abarcar el sentido secreto de todas las revelaciones, el Imam enuncia los nombres con que ha sido sucesivamente conocido por todos los pueblos, tanto por aquellos que tienen un Libro revelado (*ahl al-Kitâb*) como por los demás. Dirigiéndose a los cristianos, declara: «Yo soy aquel cuyo nombre, en el Evangelio, es Elías».<sup>25</sup> He aquí, pues, que el shiísmo, en la persona de su Imam, se proclama testigo de la Transfiguración, de la *metamorphosis*; el encuentro de Moisés con Elías-Khezr como su iniciador, en la sura XVIII, tiene por anticipo el encuentro de Moisés con Elías (es decir, el Imam) sobre el monte Tabor. Esta tipología es de una extraordinaria elocuencia en cuanto a la orientación de la conciencia shiíta. Sería fácil reunir testimonios semejantes que trastocarían por completo, si les prestásemos atención, las ideas corrientes sobre las relaciones entre el Cristianismo y el Islam cuando no se entra en mayores precisiones. El esoterismo ismailí conoce otro sermón en el que el Imam proclama: «Yo soy el Cristo que sana a los ciegos y a los leprosos (lo que significa, observa el glosador, el segundo

---

<sup>22</sup> Véase nuestra obra *L'homme de Lumière dans le soufisme iranien*, Chambéry-París, 1971, y *En Islam iranien...*, t. IV, pp. 275 ss.

<sup>23</sup> Cf. el estudio de Louis Massignon, antes citado, n. 20.

<sup>24</sup> Cf. 'Abbas Qommi, *Safinat...*, vol. I, pp. 27-29; vol. II, p. 733.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, 389 y Majlisi, *Bihar al-Anwar*, vol. IX, Teherán, 1302 H., p. 10.

Cristo). Yo soy él y él es yo».<sup>26</sup> Y si tenemos en cuenta que, en otra parte, el Imam es designado con el nombre de Melquisedek, se intuye fácilmente la conexión entre esta imamología y la cristología de los cristianos

- 74 -

melquisedekianos que veían en este personaje sobrenatural al verdadero «Hijo de Dios», el Espíritu Santo.

No hacemos aquí más que la recensión de un pequeño número de datos concernientes a la figura de Khezzr-Elías. Basta ponerlos en relación para entrever qué vasta suma de experiencia humana encierra este tema. Pero en presencia de tal complejidad, cuando una figura revela tantas relaciones y pasa por tantas metamorfosis, la única esperanza de llegar a un resultado significativo es proceder según el método fenomenológico. Es preciso descubrir las intenciones implícitas de la conciencia, discernir lo que de sí misma *se muestra* a sí misma, cuando muestra a sí misma la figura de Khezzr-Elías con sus múltiples aspectos y conexiones. Nuestro único propósito sin embargo, al considerar toda esta fenomenología es sólo proponer una respuesta a la pregunta de quién es Khezzr, en tanto que maestro espiritual invisible del místico que no está subordinado a la enseñanza de ningún maestro terrestre ni de ninguna colectividad, tal como ya Averroes había admirado en el joven Ibn 'Arabî. Fenomenológicamente, la cuestión equivale a preguntarse: ¿qué significa ser discípulo de Khezzr? ¿A qué acto de autoconciencia corresponde el hecho de reconocerse discípulo de Khezzr?

Hemos sugerido ya que la cuestión así planteada permite disipar de antemano el dilema que podría formularse en estos términos: ¿estamos ante un arquetipo o ante una persona, real? Se aprecia fácilmente la importancia de responder en uno u otro sentido. Si, de acuerdo con la psicología analítica, se concluye que se trata de un arquetipo, se despertará el temor de que la realidad del personaje se desvanezca en un esquema de la Imaginación, si no del entendimiento. Por el contrario, si se lo entiende como una persona, no será posible determinar la di-

- 75 -

ferencia estructural entre la relación de Khezzr con su discípulo y la que pueda tener cualquier otro *shaykh* de este mundo con el suyo. En este caso, la persona de Khezzr, numéricamente una, queda confrontada con la pluralidad de los discípulos, en una relación que difícilmente concuerda con el sentimiento íntimo de «el único con el único». En suma, estas respuestas no son adecuadas al fenómeno de la persona de Khezzr.

Hay tal vez otra vía para llegar a la comprensión del fenómeno tal como se da entre los sufíes. Parece justo que sea Sohrevardî quien nos la indique, pues su intención armoniza perfectamente con la de Ibn 'Arabî. En uno de los relatos de Sohrevardî que podemos considerar de «autobiografía espiritual», el titulado «El Arcángel purpúreo», el místico es iniciado en el secreto que permite franquear la montaña de Qâf, es decir, la montaña cósmica, y alcanzar la Fuente de la Vida. Se asusta al pensar en las dificultades de la empresa, pero el Ángel le dice: «Ponte las sandalias de Khezzr». Y, para concluir «Aquel que se bañe en esta fuente quedará preservado para siempre de toda mancha. Quien haya encontrado el sentido de la Verdad mística, ha venido a esta fuente. Cuando sale de ella ha conseguido la capacidad que le hace semejante a ese bálsamo del que una gota depositada en la palma de la mano, colocada al sol, la traspasa. Si eres Khezzr, también tú puedes franquear sin dificultad la montaña de Qâf». Y el «Relato del exilio occidental» describe el viaje que conduce a la cima de la montaña de Qâf, al pie de la Roca esmeralda, el Sinaí místico, allí donde mora el

---

<sup>26</sup> Ja'far b. Mansuri'l Yaman, *Kitabu'l-Kashf*, editado por Strothmann, Oxford, 1952, p. 8.



Espíritu Santo, el Ángel de la humanidad, al que el filósofo identifica en este mismo relato con la «Inteligencia agente», en la base de la jerarquía de las Inteligencias querubínicas. Es necesario prestar especial atención al elemento esencial de la respuesta: «Si eres Khezr... ». Esta identificación está en concor-

- 76 -

dancia con el sentido que, como enseguida veremos, da Ibn 'Arabî a la investidura del «manto» de Khezr, de acuerdo con el significado general de este rito cuyo efecto es la identificación del *estado espiritual* de quien recibe la investidura con el estado espiritual del que la confiere.

Lo que así se propone es el sentido que debe darse al hecho de ser discípulo de Khezr. Ahora bien, si, por una parte, la persona de Khezr no se reduce a un simple esquema-arquetipo, por otra, la presencia de su persona es sin duda experimentada en una relación que hace de ella un arquetipo; para que fenomenológicamente esta relación *se muestre*, es necesaria una situación que le corresponda en los dos términos que la fundamentan. Esta relación implica que Khezr sea experimentado simultáneamente como persona y como arquetipo, como persona-arquetipo. Por ser un arquetipo, la unidad y la identidad de la persona de Khezr se concilia con la pluralidad de sus ejemplificaciones en aquellos que a su vez son Khezr. Tenerlo por maestro e iniciador es tener que, ser lo que él mismo es. Khezr es el maestro de todos los sin maestro, porque muestra a todos aquellos de los que es maestro cómo ser lo que él mismo es: aquel que ha alcanzado la Fuente de la Vida, el Eterno Adolescente, es decir, como lo precisa el relato de Sohrawardî («Si eres Khezr... »), aquel que ha alcanzado la *haqîqa*, la verdad mística esotérica que domina la Ley y emancipa de la Religión literal. Khezr es el maestro de *todos ellos* porque muestra a *cada uno* cómo alcanzar el estado espiritual que él mismo ha alcanzado y tipifica. Su relación con cada uno es la relación de lo ejemplar o la ejemplaridad con quien la ejemplifica. Así puede ser a la vez su propia persona y un arquetipo, y es siendo lo uno y lo otro como puede ser el maestro de cada uno, pues se ejemplifica tantas veces como discípulos tiene, siendo su función la de revelar cada uno a sí mismo.

- 77 -

La «dirección» de Khezr no consiste, en efecto, en conducir de manera uniforme a todos sus discípulos hacia un mismo objetivo, hacia una misma teofanía, idéntica para todos, como si se tratase de un teólogo propagando su dogma. Khezr conduce a cada uno a su propia teofanía, la teofanía de la cual es testigo, pues corresponde a su «Cielo interior», a la forma propia de su ser, a su individualidad eterna (*'ayn thââbita*), es decir, a lo que Abû Yazîd Bastâmî denomina «la parte asignada» a cada uno de los espirituales y que, en la terminología de Ibn 'Arabî, es aquel de los Nombres divinos con que es investido, el Nombre, bajo el cual conoce a su Dios y su Dios le conoce a él, en la correspondencia del *Rabb* y el *marbûb*, del Señor de amor y su vasallo (cf. Primera parte, cap. I). En el léxico de Semnânî, esto se expresaría diciendo que el ministerio de Khezr consiste en hacer alcanzar el «Khezr de tu ser», pues es en esa profundidad interior, en ese «profeta de tu ser», donde brota el Agua de la Vida, al pie del Sinaí místico, polo del microcosmos, centro del mundo, etc. Esto concuerda también con el caso de los *owaysîs*: 'Attâr, guiado e iniciado por el ser-de-luz, el «Ángel» de Mansûr Hallâj, alcanza el «Mansûr de su ser» y él mismo se torna Mansûr en el curso de las patéticas cincuenta últimas páginas de su *Haylâj-Nâmah*. Esto concuerda igualmente con la afirmación de 'Alî Wafâ (siglo XIV) de que cada espiritual escucha en la voz de un Khezr la inspiración de su propio Espíritu Santo, al igual que cada profeta percibe en la forma de un Ángel Gabriel el Espíritu de su propia profecía. Y esto no es más que un



eco de las palabras de 'Abd al-Karîm Jîlî (que citaremos más adelante) respecto al Espíritu Santo, el Rostro divino de cada ser. Convertirse en Khezr es haber alcanzado la capacidad para la visión teofánica, para la *visio smaragdina*, para el encuentro con el *Alter Ego* divino, en el diálogo inefable que el genio de Ibn 'Arabî conseguirá sin embargo reproducir.

- 78 -

De nuevo somos remitidos a la misma figura cuyas recurrencias hemos constatado no sólo en la teosofía mística sino también entre los filósofos, cuando, a través de los problemas de la noética, la figura de la «Inteligencia agente» aparece como Ángel del Conocimiento y de la Revelación, es decir, el Espíritu Santo (según la propia Revelación coránica, que identifica a Gabriel, el Ángel de la Anunciación, con el Espíritu Santo). Hemos puesto de relieve las implicaciones existenciales de las soluciones aportadas al problema (en Abû'l-Barakât, en Avicena, en Averroes), en la medida en que el estatuto de la individualidad espiritual viene determinado por esa misma solución. El ministerio de Khezr, como guía personal invisible, liberado y liberador de todas las servidumbres legalistas y magisteriales, armoniza con la solución intuida por Abû'l-Barakât y por Sohrawardî, en la persona de la *Naturaleza Perfecta*, de la misma forma que para Avicena el «Khezr de tu ser» tomaba sin duda el nombre de Hayy ibn Yaqzân. El temor que el avicenismo latino suscitaba a los ortodoxos en occidente podría tal vez definirse como el miedo a tener que reconocer el ministerio individual de Khezr. La noética y la antropología avicenianas conducían a una exaltación de la idea del Ángel totalmente insólita para la escolástica ortodoxa, aunque, de hecho, ninguna correspondencia había entre las situaciones existenciales, las ideas y el lenguaje del avicenismo y de la escolástica. Este Ángel no es en modo alguno un simple mensajero que transmite órdenes, ni se ajusta tampoco a la idea común del «Ángel de la guarda», ni a la del Ángel a que se refiere el sunnismo cuando plantea la cuestión de su superioridad o inferioridad respecto al hombre. La cuestión es ésta: la forma bajo la que cada uno de los espirituales conoce a Dios es también la forma bajo la que Dios le conoce a él, porque es la forma bajo la cual Dios se revela a sí mismo en él. Para Ibn 'Arabî el Ángel representa

-79 -

la correlación esencial entre la forma de la teofanía y la forma de aquel a quien esa teofanía se muestra. Es la «parte asignada» a cada espiritual, su individualidad absoluta, el Nombre divino de que ésta se inviste. Es el *teofanismo* esencial; cada teofanía tiene la forma de una angelofanía, porque toda teofanía se manifiesta según esa correlación determinada; y esa determinación esencial, sin la cual el Ser divino se mantendría como el Desconocido y el Incognoscible, es el sentido del Ángel. Comprendido esto, la manera en que Ibn 'Arabî como discípulo de Khezr medita la filoxenia de Abraham (cf. *infra*, Primera parte, cap. 1, § 3), lleva hasta el centro de su teosofía y su experiencia mística, a un secreto que es también el del «peregrino querubínico» de Angelus Silesius: el significado que tiene para el místico alimentar al Ángel con su propia substancia.

No nos queda más que señalar en la vida de Ibn 'Arabî algunos de los *memorabilia* concernientes a sus encuentros con Khezr. Dos episodios de juventud atestiguan la presencia latente de Khezr en su conciencia. Esta presencia, manifestada por una devoción que no decayó jamás, pues era inseparable del sentido de su persona y de su vida, alcanzó su culminación el día en que, en un jardín de Mosul, con un ritual que queda para nosotros envuelto en el misterio, Ibn 'Arabî fue investido con el «manto» (*Khirqa*) de Khezr, de manos de un amigo que había sido investido por el propio Khezr.

Un primer encuentro memorable se produjo en los días de su adolescencia, siendo estudiante en Sevilla, aunque fue sólo después cuando el joven Ibn 'Arabî comprendió con *quién* se había encontrado. Acababa de dejar a su maestro (Abû'l-Hasan al-Oryanî) con el que había tenido una fuerte discusión acerca de la identidad de una persona a la que el Profeta había favorecido con su aparición. El discípulo había mantenido sus opiniones y se había marchado, algo mo-

- 80 -

lesto y descontento. Al volver una esquina, un desconocido le abordó afectuosamente: «¡Oh Mohammad! Ten confianza en tu maestro. Era de quien él te decía de quien se trataba». El adolescente volvió entonces sobre sus pasos para anunciar que había cambiado de opinión, pero, al verle, su *shaykh* se anticipó a sus palabras: «¿Será necesario que se te aparezca Khezr cada vez que debas confiar en las palabras de tu maestro?. Ibn 'Arabî comprendió entonces con quién se había encontrado. Más tarde, en Túnez, en una calurosa noche de luna llena, Ibn 'Arabî va a descansar a la cabina de un barco anclado en el puerto. Una sensación de malestar le despierta. Se aproxima a la borda, mientras la tripulación está sumida en el sueño, y he aquí que ve venir hacia él a alguien que camina sobre las aguas sin hundirse, alguien que se le aproxima y conversa un momento con él, antes de retirarse rápidamente a una cueva horadada en el flanco de la montaña, a varias millas de allí. Al día siguiente, en Túnez, un hombre santo desconocido le pregunta: «Y bien, ¿qué ha sucedido esta noche con Khezr?».<sup>27</sup>

Veamos ahora, mucho más importante, el episodio de la investidura mística tal como sucedió en el año 601/1204. Tras una breve estancia en Bagdad, Ibn 'Arabî se había dirigido a Mosul, atraído por la enseñanza y la reputación del maestro sufí 'Alî ibn Jâmi'. Ahora bien, este maestro había recibido directamente de Khezr «en persona» la investidura de la *khirqâ*, el manto sufí. ¿Con ocasión de qué acontecimiento teofánico, con qué ceremonial? Ibn 'Arabî no lo dice, pero precisa que el mismo ceremonial fue exactamente observado por el *shaykh* para conferirle, a su vez, en el curso de una liturgia íntima, la investidura del manto místico. Pero mejor será ceder de nuevo la palabra al propio Ibn 'Arabî.

«Esta consociación con Khezr, escribe,<sup>28</sup> la experimentó uno de nuestros *shaykhs*, 'Alî ibn 'Abdollah

- 81 -

ibn Jâmî', que era uno de los discípulos de 'Alî al-Motawakkil y de Abû 'Abdallah Qadîb Albân. Vivía en un huerto de su propiedad en las afueras de Mosul. Allí mismo Khezr le había investido con el manto, en presencia de Qadîb Albân. Y fue en el mismo lugar de su jardín en que Khezr le había investido con el manto, donde el *shaykh* me investió a mí, observando conmigo el mismo ceremonial que Khezr había observado con él. Yo había recibido ya la investidura, pero de manera indirecta, de manos de mi amigo Taqioddîn ibn 'Abderrahmân, quien, a su vez, la había recibido de Sadroddîn, *shaykh* de *shaykhs* en Egipto... cuyo abuelo la había recibido de manos de Khezr. Fue a partir de ese momento cuando comencé a hablar de la investidura del manto y a conferirla a ciertas personas, pues comprendí la importancia que Khezr atribuía a este rito. Anteriormente yo no hablaba de este manto que es ahora tan conocido. El manto es, en efecto, un símbolo de fraternidad para nosotros, el signo de que compartimos la misma cultura espiritual, la práctica del mismo *ethos*... Se ha extendido entre los maestros místicos la costumbre de que, cuando constatan alguna deficiencia en alguno de sus

---

<sup>27</sup> *Futuhât*, Vol. I, p. 186.

<sup>28</sup> *Futuhât*, Vol. I, p. 187

discípulos, el *shaykh* se identifica mentalmente con el estado de perfección que se propone transmitirle. Una vez que ha operado esta identificación, toma el manto que lleva en el momento preciso en que alcanza este estado espiritual, se lo quita y cubre con él al discípulo cuyo estado espiritual quiere perfeccionar. Así comunica el *shaykh* a su discípulo el estado espiritual producido en sí mismo, de suerte que su propia perfección se ve realizada en el discípulo. Tal es el rito de la investidura, bien conocido entre nosotros, y que nos ha sido transmitido por nuestros *shaykhs* de más experiencia.»

Este comentario en el que Ibn 'Arabî muestra el significado del rito de la investidura del manto, aclara al mismo tiempo su alcance cuando la investidura

- 82 -

es recibida de Khezzr en persona, sea directamente o a través de un intermediario. El resultado del rito de investidura no es solamente una afiliación sino una identificación con el estado espiritual de Khezzr. En lo sucesivo, el iniciado cumple la condición requerida, la misma que el Ángel indicaba a Sohrawardî para superar la montaña de Qâf y alcanzar la Fuente de la Vida: «Si eres Khezzr... ». A partir de ahí el místico es Khezzr, ha alcanzado el «Khezzr de su ser». La experiencia así vivida requiere, fenomenológicamente, una representación en la que la presencia real de Khezzr es experimentada simultáneamente como presencia de una persona y de un arquetipo, o, más precisamente, como de una persona-arquetipo. Ésa es la situación que hemos analizado aquí, mostrando cómo se disuelve en ella el dilema planteado en términos de lógica formal.

Observemos con cuidado el alcance de las circunstancias señaladas por Ibn 'Arabî: el manto puede recibirse directamente de manos de Khezzr, o también por mediación de alguien que lo haya recibido de Khezzr o incluso por medio de alguien que lo haya recibido de ese primer intermediario. Esto no altera en absoluto el significado *transhistórico* del rito, tal como hemos intentado explicarlo aquí, sino que supone incluso una sorprendente corroboración de ello. El ceremonial de investidura es siempre el observado por el propio Khezzr: Ibn 'Arabî lo deja, lamentablemente para nosotros, envuelto en el misterio. En todo caso, el rito implica que la identificación buscada no persigue un estado espiritual o un estado de perfección determinado particularmente por el *shaykh* que transmite la investidura, sino el estado del propio Khezzr. Haya uno, varios, o ningún intermediario, la afiliación por identificación con el estado de Khezzr se cumple en el orden *longitudinal* que liga lo visible a lo invisible, y corta verticalmente el orden *latitudinal* de las sucesiones, las generaciones

- 83 -

y las conexiones históricas. Es una afiliación directa al mundo divino y como tal se mantiene, trascendiendo todas las ataduras y convenciones sociales. Es por ello por lo que su significación mantiene su carácter *transhistórico*, como un antídoto para la obsesión por el «sentido de la historia».

Hay además una indicación sumamente valiosa en el hecho de que Ibn 'Arabî haya renovado la recepción de la investidura. La había recibido, en una primera ocasión con tres intermediarios entre él y Khezzr; esta vez, en el jardín de Mosul, no hay más que uno. Esto implica, pues, la posibilidad de acortar la distancia, la posibilidad de un «salto» que tiende, en el límite, al sincronismo perfecto (como el del encuentro entre Khezzr-Elías y Moisés en la sura XVIII o en el monte Tabor). Este sincronismo resulta de una intensificación cualitativa que, modificando las relaciones temporales, no es concebible más que en el tiempo psíquico, en el tiempo puramente cualitativo; en el

tiempo físico cuantitativo, continuo e irreversible, el provecho de esta aproximación creciente es inconcebible. Si, por ejemplo, se está cronológicamente separado de un maestro espiritual por varios siglos, es imposible que uno de nuestros contemporáneos pueda aproximar cronológicamente a él como si fuera el intermediario único del maestro en el tiempo. Los espacios de tiempo cuantitativo que miden los acontecimientos históricos no pueden ser abolidos; por el contrario, los acontecimientos del alma son, ellos mismos, la medida cualitativa de su tiempo propio. El sincronismo imposible en el tiempo histórico es posible en el *tempus discretum* del mundo del alma, del *'âlam al-mithâl*. Por eso también, con varios siglos de distancia, es posible ser el discípulo directo, sincrónicamente, de un maestro que no está «en el pasado» más que cronológicamente.

Esto es «ser discípulo de Khezh» (y es también el caso de todos los *owaysîs*) y es aquí adonde Ibn 'Arabî

- 84 -

quiere conducir a su discípulo cuando afirma conceder tan gran importancia al rito de la investidura del manto y al hecho de conferirlo a su vez a otras personas. Mediante la práctica de este rito, su propósito, como él mismo nos dice, es conducir a cada uno de sus discípulos al «Khezh de su ser». «Si eres Khezh... » puedes, en efecto, hacer lo que hace Khezh. Y, en el fondo, ésta es quizá la razón oculta por la que la doctrina de Ibn 'Arabî es tan temida por los adeptos a la religión literal, a la fe histórica enemiga del *ta'wîl*, al dogma impuesto uniformemente a todos. Por el contrario, quien es discípulo de Khezh posee la suficiente fuerza interior para buscar libremente la enseñanza de todos los maestros. La vida de Ibn 'Arabî, frecuentando y recogiendo la enseñanza de todos los maestros de su tiempo, es un vivo ejemplo de ello.

Esa vida, cuyo sentido hemos tratado de aprehender siguiendo el ritmo de tres hechos simbólicos, nos revela una coherencia ejemplar. En el testigo de los funerales de Averroes, que se convierte en «peregrino de Oriente» a la llamada del Espíritu Santo, hemos percibido una ejemplificación viviente del «Relato del exilio occidental» de Sohrawardî. Es a la Fuente de la Vida, en el Sinaí místico, adonde es conducido el héroe del relato, y allí, habiendo alcanzado la Verdad esotérica, la *haqîqa*, traspasa y trasciende las tinieblas de la Ley y la religión exotérica, como la gota de bálsamo traspasa la mano, a la luz del sol que impone la transparencia. Y era hacia la Fuente de la Vida adonde era conducido, al abandonar Andalucía, su Patria terrena, el «peregrino de Oriente», Ibn 'Arabî, el «discípulo de Khezh».

#### **4. La madurez y la consumación de la obra**

Ibn 'Arabî ha alcanzado la edad de la madurez: ha entrado en los cuarenta años, antes de esa edad, se-

- 85 -

gún opinión generalizada entre los maestros (los «Hermanos de la Pureza», por ejemplo, en su «ritual filosófico»), no puede aflorar el estado espiritual que hace posible el encuentro decisivo con el «guía personal», es decir, todo lo que «ser discípulo de Khezh» implica. Seguiremos ahora a nuestro *shaykh* a lo largo de los años prodigiosamente fecundos de su madurez. Dos años después de la investidura mística recibida en el jardín de Mosul (es decir, en 1204), lo encontramos en El Cairo, en compañía de un pequeño grupo de sufíes, algunos de los cuales eran, compatriotas

andaluces. La pequeña comunidad parece haber cultivado una vida mística intensa, aceptando con tanta sencillez como entusiasmo los fenómenos (fotismos, telepatías, lecturas de pensamiento) que se manifiestan entre sus miembros. Cierta noche, Ibn 'Arabî contempla una visión que parece reproducir algunos rasgos de la que figura en el prólogo del gran libro de las *Futûhât* (cf. aquí Segunda parte, cap. IV, los textos citados en nota). Ve entrar en su estancia a un ser de maravillosa belleza que le anuncia: «Soy el mensajero que el Ser Divino te envía». Y lo que el mensajero celestial le revele será su propia doctrina.

Sin embargo, relatar tales visiones y enseñanzas en «lenguaje hermético» es una cosa, y permitirse alusiones demasiado claras que puedan llegar a oídos de los temibles doctores de la Ley, los *foqahâ* de El Cairo, es otra. Sin duda, Ibn 'Arabî tuvo horrorizados a los *foqahâ*; no oculta el disgusto que le inspira su estupidez, su ignorancia y depravación, y, si n duda, no era éste el mejor medio de incitarles a una disposición favorable. La situación se encona; se llega a las acusaciones y a las detenciones: nuestro *shaykh* está en peligro de muerte. Momento crítico en el que se hace patente el irremediable antagonismo entre el Islam espiritual del sufismo y el Islam legalista... Liberado de esta situación terrible por un

- 86 -

*shaykh* amigo, Ibn 'Arabî no tuvo más que una preocupación: huir de El Cairo, lejos de los rencorosos y limitados canonistas. ¿Dónde buscar refugio? Regresa a Mekka (1207). Seis años después de su primera llegada a la Ciudad santa, se va a encontrar de nuevo el reducido círculo selecto que ya una vez había sido su refugio, cuando conoció, el primer período de sosiego de su vida, época en que su productividad literaria había atravesado un momento espléndido. Allí volvería a encontrar la figura de belleza purísima que había sido para su imaginación contemplativa la teofanía de la Belleza divina, la figura de la *Sophia aeterna*. Allí podrá reemprender sus vueltas rituales alrededor de la Ka'ba, en torno al «centro del mundo».

Y, sin embargo, eso no será todavía más que una etapa. Tres años después (1210), Ibn 'Arabî está en el corazón de Anatolia, en Qonya, donde el soberano selyuquí Kay Kaus I le reserva una magnífica acogida (como la que treinta años antes, otro selyuquí, el emir de Karput, había dispensado a Sohrevardî, quien resucitara la filosofía de la antigua Persia). En verdad, la estancia de Ibn 'Arabî en Qonya será de una importancia extraordinaria para el destino y la orientación de la vida espiritual del sufismo en toda la parte oriental del Islam. En Qonya tiene como principal discípulo al joven Sadroddîn Qonyawî, que se convertirá más adelante en su yerno. Es en la persona de Sadroddîn donde se realiza la unión entre la enseñanza de Ibn 'Arabî y el sufismo oriental. La obra de Sadroddîn es considerable; espera, como tantos otros, que un «peregrino de Oriente» la revele a Occidente. En cuanto a su persona, constituye un «punto nodal» en las líneas de la topografía espiritual que esbozábamos al comienzo. Sadroddîn Qonyawî intercambió con Nasîroddin Tûsî, una de las grandes figuras del imamismo iranio, una correspondencia todavía inédita sobre los grandes proble-

- 87 -

mas de la filosofía y la mística; fue el maestro de Qotboddîn Shîrâzî, uno de los comentadores de la «filosofía de la luz» de Sohrevardî; fue amigo de Sa'doddîn Hammû'î, de quien hemos hablado anteriormente, y maestro de uno de los más grandes poetas místicos y «Fieles de amor» iranio: Fakhroddîn 'Erâqî, originario de Hamadân, uno de cuyos más célebres poemas teosóficos (*Lami'ât*, « Los reflejos divinos»), escrito en persa, fue inspirado directamente por las lecciones de Sadroddin comentando un libro de Ibn 'Arabî. Este poema fue objeto de numerosos comentarios y



uno de los instrumentos de penetración de las doctrinas de Ibn 'Arabî en Irán y en la India. Finalmente, y para no alargar esta lista, recordaremos que Sadroddîn, discípulo de Ibn 'Arabî fue amigo íntimo de Mawlânâ Jalâloddîn Rûmî, muriendo ambos en el mismo año (1237).

Esta amistad es un factor de importancia primordial, pues hace de Sadroddîn el lazo de unión entre el *Shaykh al-Akbar* y el autor del inmenso *Mathnawî* místico, al que los iraníes denominan *Qorân-e farsi*, Corán persa, tratándolo como tal. Fue necesaria una decena de años para que fuese posible el encuentro real de estos dos personajes, que son quizá las figuras más representativas de la espiritualidad sufí. En compañía de su padre, el venerable *shaykh* Baháoddîn Walad (cuya amplia colección de sermones místicos, los *Ma'a-rif*, no puede ser ignorada si se quiere comprender la doctrina espiritual de su hijo), Mawlânâ, todavía niño, había huido a la Transoxiana ante la invasión de los mongoles. Un largo viaje los había llevado a través del Irán (donde el encuentro con el gran poeta místico Faridoddîn 'Attâr adquiere el sentido de una premonición del destino), hasta Arabîa, a Mekka; luego, subiendo poco a poco por Damasco, hasta el Asia Menor.

A primera vista, la enseñanza de Jalâloddîn Rûmî y la de Ibn 'Arabî parecen reflejar dos formas de es-

- 88 -

piritualidad enteramente distintas. Mawlânâ no tiene ningún interés en los filósofos y su filosofía: algunas de sus insinuaciones podrían incluso compararse con los ataques del teólogo Ghazâlî en su «Destrucción de los filósofos». Desde este punto de vista, hay también un contraste total con la doctrina de Sohrawardî, que quiere que sus discípulos conjuguen la formación filosófica y la experiencia mística, pues no hay sabio perfecto sin la plenitud de ambas. La misma síntesis puede constatarse en la obra de Ibn 'Arabî, donde las páginas de alta teosofía especulativa alternan con las de un *Diarium spirituale*, que atestigua que el sentido de la primera es tender a una metafísica del éxtasis. Y, sin embargo, contentarse con señalar el contraste entre las distintas formas que toman la espiritualidad de Mawlânâ y la de Ibn 'Arabî sería quedarse en una perspectiva totalmente superficial. Un mismo sentimiento teofánico inspira a una y a otra, una misma nostalgia por la belleza, una idéntica revelación del amor. Las dos tienden a la misma «conspiración» de lo visible y lo invisible, de lo físico y lo espiritual, en una *unio mystica* en la que el Amado se convierte en el espejo que refleja el rostro secreto del amante místico, mientras que éste, purificado de la opacidad de su ego, se convierte recíprocamente en el espejo de los atributos y las acciones del Amado. Al igual que Sadroddîn, los discípulos de Mawlânâ tuvieron clara conciencia de esto. En los amplios comentarios del *Mathnawî* que se escribieron en la India y en Irán, aparecen continuamente las referencias a las obras de Ibn 'Arabî. Por eso, es imprescindible el estudio de estos comentarios si se quiere conocer cómo fue vivida en la práctica la espiritualidad de Mawlânâ.

Pero Ibn 'Arabî continúa avanzando hacia el este de Anatolia. Le encontramos en Armenia, en las orillas del Éufrates, y después en Diyarbakr. Poco le faltó para llegar hasta Irán; en realidad, debía llegar

- 89 -

de otra manera, invisible y sin embargo más duradera, igual que Sohrawardî, que no volvió a ver jamás la tierra de Irán y, no obstante, consiguió hacer revivir allí aquello por lo que había vivido. En 1211 le encontramos en Bagdad, donde conoce al *shaykh* Shihâboddîn 'Omar Sohrawardî (célebre sufí que no debe ser confundido con



Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî, el *shaykh* del Ishrâq, al que con tanta frecuencia nos referimos en estas páginas). En 1214, nueva estancia en Mekka, donde el «intérprete de los ardientes deseos» se hace su propio comentarista para confundir a sus antiguos adversarios, los *foqahâ* y poner de manifiesto la hipocresía de sus censuras al *Diwân* en el que, trece años antes, había cantado su amor por la joven *Sophia*. A continuación, encontramos a nuestro *shaykh* en Alepo, donde entabla amistad con el emir alMâlik al-Zâhir, uno de los hijos de Saladino, el mismo que veinte años antes había sido también amigo de Sohravardî, aproximadamente de su misma edad, y al que en vano intentó arrancar al fanatismo de los *foqahâ* y de su propio padre. Nos preguntamos si la patética figura del joven *shaykh al-Ishtâq* no sería evocada más de una vez en los encuentros íntimos entre Ibn 'Arabî y el príncipe, del que era a la vez huésped y amigo.

Finalmente, entre todos los príncipes que intentaban atraer a este hombre extraordinario cuya reputación se había difundido ya por todo el Oriente, entre todos aquellos que le colmaban de regalos, mientras él los repartía a modo de limosnas para conservar su libertad, Ibn 'Arabî accedió a satisfacer el deseo del soberano de Damasco, y allí fue donde fijó su residencia en 1223, para pasar en dicha ciudad los diecisiete últimos años de su vida. El príncipe y el hermano de éste, al-Mâlik al-Ashraf, que será su sucesor, se convierten en discípulos suyos, siguen sus lecciones y obtienen del *shaykh* autorización

- 90 -

(*ijâza*) para instruir a otros en la enseñanza recogida en sus libros. Sabemos que, en ese momento, la bibliografía personal de Ibn 'Arabî (la «lista de sus trabajos») superaba la cifra de cuatrocientos títulos y, sin embargo, estaba aún muy lejos de haber puesto fin a su obra.<sup>29</sup> La labor realizada durante todo ese período fue, en efecto, considerable, o, mejor dicho, abrumadora. Las fatigas, los quebrantos de salud ocasionados por los incesantes y prolongados viajes, quizá también por las repercusiones psicológicas de los fenómenos místicos experimentados con tanta frecuencia, todo ello había quedado atrás. El *shaykh* vive en lo sucesivo rodeado de su familia y de sus numerosos discípulos en una situación de seguridad material y sosiego espiritual. Puede acabar su obra, suponiendo que una obra de tal magnitud, sea cual sea el límite que alcance, pueda alguna vez considerarse terminada.

Recordaremos nada más sus dos obras principales, las que serán citadas aquí con más frecuencia y que son actualmente las mejor conocidas y también las más representativas: el libro de los Fosûs al-Hikam («Las gemas de las sabidurías de los profetas», [«Los engarces de la sabiduría»]) fue escrito después de una visión en sueños, acaecida en el transcurso del año 627/1230. El Profeta se apareció a Ibn 'Arabî, sosteniendo un libro en su mano; le comunicó su título y le ordenó pusiera por escrito su enseñanza para bien de sus discípulos. Evocada así la visión que dio origen al libro, el autor precisa con qué espíritu se puso al trabajo: «Yo no soy un profeta (*nabî*), ni un enviado (*rasûl*); soy simplemente un heredero, alguien que trabaja y siembra el campo de su vida futura». Los veintisiete profetas (de Adán a Mohammad), a los que se consagran respectivamente otros tantos capítulos del libro, no son en absoluto considerados en su realidad empírica de personajes históricos. Son meditados como tipificaciones de «sabi-

- 91 -

durías» a las que su nombre da título, a la vez que sugiere su contenido o su tono. Es, pues, a su individualidad metafísica, a su «heceidad eterna», a la que es preciso referir

---

<sup>29</sup> De hecho, la bibliografía de Ibn 'Arabî, tal como ha sido recensada detalladamente por Osman Yahya, contiene 846 títulos. Cf. la obra señalada anteriormente, n. 1.

la sabiduría respectiva de cada uno. Este libro es sin duda el mejor *compendium* de la doctrina esotérica de Ibn 'Arabî. Su influencia fue realmente inapreciable, siendo objeto de gran número de comentarios en todas las lenguas del Islam, tanto en el Islam sunnita como en el shiíta, su estudio comparativo aportará valiosas enseñanzas.

El *shaykh* debía todavía terminar el libro de las *Fotûhât*, libro del que se ha podido decir que es la «Biblia del esoterismo del Islam» (de manera análoga a como el *Mathnawî* místico de Jalâloodîn Rûmî ha sido calificado de «Corán persa»). Su título completo es: *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya fî ma'rifat al-asrâr al-malikîya wa'l-molkîya*, «El libro de las revelaciones recibidas en Mekka referentes al conocimiento de rey y del reino». Tendremos ocasión aquí, siguiendo una indicación del gran místico Jâmi, de proponer una variante a esta traducción, que permite prescindir de la palabra «revelaciones», que se utiliza ya como equivalente para múltiples términos del léxico sufí árabe, cuyos matices son difíciles de establecer en nuestras lenguas. Diremos, más bien: «El libro de las conquistas espirituales de Mekka»). Ibn 'Arabî concibió originalmente la posibilidad de escribir esta obra durante su primera estancia en Mekka; la idea se relacionaba con las inspiraciones y visiones mentales que afloraban en el alma del autor mientras daba ritualmente vueltas alrededor de la Ka'ba, ya se tratase de la interiorización del rito efectuado *in corpore* o bien de su repetición mental. Hemos señalado ya el lazo entre estos momentos teofánicos, surgidos alrededor de una Ka'ba mentalmente transfigurada, imaginativamente percibida y comprendida como «centro del mundo»: la aparición de *Sophia* emergiendo de la

- 92 -

noche, la visión del adolescente místico surgiendo de la Piedra Negra, visión que es la fuente de la obra y que será evocada en detalle al final del presente libro.

Esta obra enorme no fue compuesta de una sola vez. En 1230, Ibn 'Arabî escribía el comienzo del tomo IV; en 1236, el final del tomo II; al año siguiente, el tomo III. Su redacción le mantuvo ocupado durante muchos años, lo que queda justificado no sólo por la extensión de la obra, sino también por el método de trabajo: «Esta obra, efectivamente, lo mismo que todas las nuestras, no sigue el método corriente de las obras de los demás, como tampoco seguirnos nosotros en ella el método ordinariamente empleado por los autores de otros libros cualesquiera. Todo autor, en efecto, escribe bajo el imperio de su libre albedrío (aunque dicho se está que su libertad está sometida al decreto de Allâh) o bajo la inspiración de la ciencia que especialmente posee... Por esta razón, el autor que escribe al dictado de la inspiración divina consigna a veces cosas que no tienen relación con la materia de aquel capítulo que está tratando y que a los oídos del lector vulgar suena como interpolación de tema incoherente, si bien para nosotros pertenecen al alma misma de aquel capítulo, aunque sea bajo un aspecto que los demás ignoran».<sup>30</sup> Y añade: «Sabe que la elaboración de los capítulos de las *Fotûhât* no es el resultado de una libre elección por mi parte ni de una deliberación reflexiva. En verdad, Allâh me ha dictado por el órgano del Ángel de la inspiración todo lo que he escrito, y es por eso por lo que entre dos ideas inserto otra que no tiene conexión ni con la que le precede ni con la que le sigue».<sup>31</sup>

En suma, el proceso de elaboración se presenta más bien como una hermenéutica de lo individual, atenta a la percepción de las simpatías ocultas entre las realidades

---

<sup>30</sup> Asín Palacios, *op. cit.*, p. 102

<sup>31</sup> Sha'rani, *Kitâb al-yawaqit*, ed. de El Cairo, 1305 H., 1ª parte, p. 31 (según los caps. 89 y 348 de las *Futuhât*).

concretas que yuxtapone. El desarrollo del pensamiento, que muestra afinidad con la lógica

- 93 -

estoica, se resiste a la dialéctica conceptual de un desarrollo conducido según las leyes de la lógica peripatética; ésa es toda la diferencia con los libros de los *falásifa*, como, por ejemplo, los de Avicena. Por eso es prácticamente imposible resumir una obra así ni siquiera esbozar el esquema seguido. Es una «Suma» de teosofía mística, a la vez teórica y experimental. Esta suma incluye desarrollos especulativos a menudo abstrusos, que ponen de manifiesto una perfecta formación filosófica por parte del autor; incluye también todos los elementos de un *Diarium spirituale*, y aporta, por último, gran número de informaciones relativas al sufismo y a los maestros espirituales conocidos por Ibn 'Arabî.<sup>32</sup> Se trata de una obra de proporciones enormes: sus quinientos sesenta capítulos en la edición de El Cairo, 1329 H., se extienden a lo largo de tres mil páginas de formato grande in-4<sup>o</sup>.<sup>33</sup> Pero Ibn 'Arabî nos advierte: «A pesar de la longitud y la extensión de este libro, a pesar del gran número de secciones y capítulos, no he agotado ni tan siquiera uno solo de los pensamientos o las doctrinas que profeso en relación al método sufí. ¿Cómo podría, pues, haber agotado todo el tema? Me he limitado a una breve clarificación de algunos elementos de los principios fundamentales sobre los que el método se basa, de manera abreviada, manteniendo el justo medio entre la alusión vaga y la explicación clara y completa».

Con mayor motivo, diríamos nosotros, no nos es posible agotar en el presente libro ni un tema, ni una faceta de la doctrina de Ibn 'Arabî. Hemos meditado en su compañía algunos de los temas fundamentales de su pensamiento y de su doctrina práctica. *Comprender* realmente uno y otra exige, en nuestra opinión, la voluntad de valorarlos positivamente. Por supuesto, la forma en que cada uno recibe su enseñanza es *conforme* a su «Cielo interior»; ése es el principio mismo del *teofanismo* de Ibn 'Arabî que,

- 95 -

por esta razón, no puede sino conducir individualmente a cada uno a lo que está en condiciones de ver, mas no para incorporarle a ningún dogma colectivo preestablecido: *Talem eum vidi qualem capere potui*. La verdad de la visión está en función de la fidelidad a sí mismo, de la fidelidad a quien puede testificar sobre su visión individual y rendir homenaje al guía que a ella le conduce. No se trata ni de nominalismo ni de realismo, sino de una contemplación decisiva que es muy anterior a tales opciones filosóficas. Hasta allí será preciso remontarse para explicar las deformaciones y recusaciones de que ha sido objeto la espiritualidad de Ibn 'Arabî, a menudo por razones diametralmente opuestas, pero siempre porque el ser humano se sustrae al conocimiento de sí mismo, al juicio sobre sí mismo, cuyo reconocimiento implica esta espiritualidad.

Ibn 'Arabî murió apaciblemente en Damasco el 28 de Rabî' II del año 638 H. (16 de noviembre de 1240), rodeado de su familia, amigos y discípulos sufíes. Fue enterrado al norte de Damasco, en el suburbio de la Salihîya, al pie del monte Casión. Su trayectoria vital termina con el fiel cumplimiento de su norma inmanente, pues incluso el lugar donde fue enterrado allí donde sus restos reposan todavía hoy con los de sus dos hijos,

---

<sup>32</sup> Las seis grandes divisiones anunciadas al principio de la obra tienen respectivamente por temas: 1<sup>o</sup> Las doctrinas (*ma'arif*); 2<sup>o</sup> Las prácticas espirituales (*mo'amat*); 3<sup>o</sup> Los estados místicos (*ahwal*); 4<sup>o</sup> Los grados de perfección mística (*manazil*); 5<sup>o</sup> Las consociaciones de la divinidad y el alma (*monazalat*); 6<sup>o</sup> Las moradas esotéricas (*maqamat*).

<sup>33</sup> Y, al traducirlo al francés, la extensión de un texto árabe fácilmente se multiplica por dos.

era ya un lugar de peregrinación santificado a los ojos de los musulmanes por todos los profetas, pero especialmente por Khezr. En el siglo XVI, Selim II, sultán de Constantinopla, hizo edificar sobre su tumba un mausoleo y una madrasa.

Todavía hoy acuden los peregrinos a la tumba del «discípulo de Khezr». Fuimos uno de ellos en una ocasión, saboreando en secreto —¿pero quién puede decir con cuántos más?— el triunfo paradójico: los honores y la devoción popular se dirigen a aquel al que sus discípulos saludan tradicionalmente como *Mohyi'd-Dîn*, el Vivificador del Dîn (de la religión), pero al que, por el contrario, tantos doctores de la ley en el

- 95 -

Islam han atacado, invirtiendo su sobrenombre honorífico en su antítesis: *Mâhi'd-Dîn*, el que deroga el Dîn (la religión), *Momîtod-Dîn*, el que mata el Dîn (i). La paradoja que esta tumba encierra garantiza la presencia de un testimonio irrecusable, perpetuando aquello que en el centro mismo de la religión de la letra y de la Ley, sobrepasa y trasciende proféticamente la letra y la ley. A la memoria del peregrino pensativo acude otra imagen paradójica: la tumba de Swedenborg en la catedral de Uppsala, díptico mental que da testimonio de la existencia de una *Ecclesia spiritualis* que reúne a todos los suyos en la fuerza triunfal de una misma paradoja.

- 96 -

### III. La Situación del Esoterismo

Este epígrafe no hace sino reflejar el tema de estudio a que las páginas precedentes, limitadas a cuestiones generales, nos conducen de forma natural. En realidad, para averiguar en qué medida puedan ser homologables las situaciones del esoterismo respecto al Cristianismo y respecto al Islam, deberíamos investigar ambas. Incluso limitando de esta forma el campo de estudio, se precisaría un mínimo de trabajos previos de los que aún no disponemos. Además, cada investigador está forzosamente limitado por el campo de su experiencia y de sus observaciones personales. Lo que aquí digamos será, pues, sobre todo, a título indicativo con la intención de marcar nada más las líneas principales.

Puesto que es el sufismo de Ibn 'Arabî el que nos induce a plantear la cuestión, lo que básicamente nos interesará será todo aquello que haga referencia a la situación, función y significado del sufismo como interpretación esotérica del Islam. Tratar estos temas a fondo exigiría un texto voluminoso para cuya elaboración todavía no ha llegado el momento: la obra de Ibn 'Arabî está insuficientemente estudia-

- 97 -

da; numerosos textos pertenecientes a su escuela, o que le preparan el camino, permanecen todavía como manuscritos y muchas de las conexiones que hemos señalado están aún por confirmar. Pero, al menos, valdrá la pena precisar el sentido del problema planteado, pues su resolución exige tareas muy diferentes de las que habitualmente se proponen la historia y la sociología. El problema atañe al fenómeno del sufismo como tal, en su esencia. Hacer un estudio fenomenológico del sufismo no consiste ni en hacerlo derivar causalmente de algo distinto, ni en reducirlo a lo que no es, sino en estudiar lo que *se muestra* a sí mismo en este fenómeno, en determinar las intenciones implícitas en el acto que le hace mostrarse. Es preciso para ello tomarlo como una percepción espiritual y, por consiguiente, como un dato tan básico y tan irreductible como la percepción de un sonido o un color. Ahora bien, lo que este fenómeno desvela aquí es el acto de la conciencia mística mostrándose a sí misma el *sentido* interior y oculto de una revelación profética, pues la situación propia del místico es la de enfrentarse a un mensaje y una revelación profética. La conjunción e interpretación de religión mística y religión profética va a caracterizar la situación del sufismo. Esto no es concebible más que entre los *Ahl al-Kitâb*, en un «pueblo del Libro», es decir, una comunidad cuya religión está basada en un libro revelado por un profeta, pues el Libro celestial impone la tarea de comprender su *verdadero sentido*. Es ciertamente posible establecer analogías entre ciertos aspectos del sufismo y del budismo, por ejemplo, pero estas analogías no serán del mismo grado que las que puedan establecerse cuando se toma como referencia la situación de los espirituales en otra comunidad de los *Ahl al-Kitâb*.

En ese marco comunitario se traba la conexión original y esencial entre el shiísmo y el sufismo.

- 98 -

Quizá alguien podrá imputar a los largos años pasados en Irán, a la familiaridad con el sufismo shiíta, a los buenos amigos shiítas, el énfasis que ponemos en esta relación. De ningún modo pretendemos ocultar nuestra deuda afectiva con el shiísmo; son muchas las cosas de que hemos tomado conciencia merced a la relación con el universo espiritual iranio. Y es precisamente esto lo que nos incita a poner de relieve lo que rara vez ha sido tenido en cuenta. La afirmación de que a todo lo que es aparente,



literal, exterior, exotérico (*zâhir*) corresponde algo oculto, espiritual, interior, esotérico (*bâtin*), constituye la reivindicación escrituraria que está en la base misma del shiísmo como fenómeno religioso. Es el postulado mismo del esoterismo y de la hermenéutica esotérica (*ta'wîl*). Ello no cuestiona la cualidad del profeta Mohammad como «Sello de los profetas y de la profecía»: el ciclo de la revelación profética está cerrado, no se espera ninguna nueva *sharî'a* o ley religiosa. Pero el texto literal y aparente de esta última Revelación contiene algo que está todavía en potencia; esta virtualidad exige la acción de personas que lo hagan pasar al acto, y ése es el ministerio espiritual del Imam y los suyos. Es un ministerio de naturaleza iniciática, pues su función es iniciar al *ta'wîl* y esa iniciación señala el nacimiento espiritual. Así pues, la Revelación profética está cerrada, pero justamente por estar cerrada, la iniciativa de la hermenéutica profética, es decir, el *ta'wîl*, la *intelligentia spiritualis*, queda abierta. La gnosis ismaelí ha basado en la homología de las jerarquías celestes y terrestres la idea de un sentido contenido potencialmente en el Libro sagrado. Entre el sentido esotérico en potencia y el Imam, existe, para ella, la misma relación que entre la tercera Inteligencia angélica, el *Anthropos* celeste, la forma adámica del Pleroma, y aquella otra Inteligencia que, siendo emanación directa del Arcángel Logos, la hace pasar al acto. Es

- 99 -

imposible hacer aquí la recensión de las formas y ramificaciones del esoterismo islámico. Recordaremos simplemente la imposibilidad de dissociarlas, la imposibilidad de estudiar separadamente la gnosis ismaelí, la teosofía del shiísmo duodecimano (especialmente el shaykhismo) y el sufismo de Sohrawardî, Ibn 'Arabî o Semnânî.

La reivindicación de la *intelligentia spiritualis* opera la reunión de religión profética y religión mística (cf. *infra*, Primera parte, cap. I). De ahí deriva una triple preocupación concerniente al *método* de esa hermenéutica, a su *órgano* y a su *fuentes*. Ya anteriormente hemos tratado de delimitar el método, diferenciando cuidadosamente el símbolo de la alegoría.<sup>34</sup> En cuanto al órgano que la percepción espiritual de los símbolos presupone, es motivo de los escritos más característicos de la teosofía shiíta o sufí, todo un conjunto de temas que podrían agruparse bajo la denominación de «psicología profética». Hemos ya señalado aquí la importancia otorgada a este asunto por los avicenianos; en su noética, el intelecto contemplativo en su forma superior, denominado intelecto santo o Espíritu Santo, es el órgano común al sabio perfecto y al profeta, órgano de una percepción cuyo objeto no es en absoluto el concepto o universal lógico, sino que se presenta diversamente tipificado. Es particularmente notable la forma en que uno de los más profundos pensadores del shiísmo ismaelí, Hamîdoddîn Kermânî (siglo XI), fundamenta esta psicología profética y su noética. Kermânî la refiere al movimiento mismo de la emanación eterna en el Pleroma arcangélico, que es un movimiento *ab intra* y *ad extra*, movimiento que caracteriza igualmente las operaciones de la Imaginación como potencia activa e independiente del organismo físico. Inversamente al conocimiento común, que se lleva a cabo por penetración de las impresiones sensibles del mundo exterior en el interior del

- 100 -

alma, es una proyección del interior del alma sobre el mundo exterior lo que opera la inspiración profética. La Imaginación activa guía, precede, modela, la percepción sensible; por eso transmuta los datos sensibles en símbolos. La zarza en llamas no es más que maleza que se quema si es simplemente percibida por los órganos de los sentidos. Para que Moisés perciba la zarza en llamas, para que escuche la voz que le llama «desde la ladera derecha del valle», en suma, para que haya teofanía, es necesario un órgano de percepción trans-sensible. Escucharemos a Ibn 'Arabî

<sup>34</sup> Véase *En Islam iranien...*, t. IV, Índice analítico, s. V. *allegorie, symbole*.

repitiendo las mismas observaciones a propósito de las apariciones del Ángel Gabriel bajo la forma del bello adolescente árabe Dahyâ Kalbî.

Esta percepción teofánica se realiza en el *'âlam al-mithâl*, el *mundus imaginalis*, cuyo órgano es la Imaginación teofánica. Por eso hemos hecho alusión a las consecuencias que acarrea la pérdida o desaparición del mundo de las *Animae caelestes*, conservado siempre en el avicenismo. Puesto que la Imaginación es el órgano de la percepción teofánica, es también el órgano de la hermenéutica profética, pues la Imaginación siempre es capaz de transmutar los datos sensibles en símbolos, los acontecimientos exteriores en historias simbólicas. La afirmación del sentido esotérico implica, pues, una hermenéutica profética, la cual, a su vez, implica un órgano que perciba las teofanías y confiera a las figuras visibles una «función teofánica». Este órgano es la Imaginación creadora en Ibn 'Arabî. Y todo ello postula una *filosofía profética*, indisociable de un esoterismo al que nuestras oposiciones filosóficas, con las que tendemos a «explicarlo» todo (nominalismo y realismo, por ejemplo), pueden parecer irrisorias. Esta filosofía profética se mueve en la dimensión de una historicidad teofánica pura, en el tiempo interior del alma; los aconteci-

- 101 -

mientos exteriores, las cosmologías, las historias de los profetas, son percibidos como la historia del hombre espiritual. De esta forma, arranca de cuajo esa obsesión que constituye en nuestros días el «sentido de la historia». Esta filosofía profética busca ese *sentido* no en los «horizontes», es decir, no orientándola en el sentido *latitudinal* de una evolución lineal, sino en lo vertical, en la orientación *longitudinal* desde el polo celeste a la tierra, en la transparencia de una altura o una profundidad donde la individualidad espiritual experimenta la realidad de su contrapartida celeste, su dimensión «señorial», su «segunda persona», su «Tú».

En cuanto a la fuente de esta hermenéutica, habrá que referirse primero a lo que se ha apuntado anteriormente respecto a la figura de la Inteligencia agente como Espíritu Santo, Ángel del Conocimiento y la Revelación. Habría que seguir, pues, las conexiones que de la noética aviceniana o sohravardiana conducen al esoterismo shiíta o sufí. No podemos aquí sino aludir brevemente al tema. La gnosis ismaelí hace del Imam el polo terrestre de la Décima Inteligencia, que es funcionalmente homóloga del Ángel Espíritu Santo en los filósofos avicenianos o sohravardianos. En el shiísmo duodecimano, el «Imam oculto» entre el Cielo y la Tierra, en el *'âlam al-mithâl*, está también próximo a la ascensión de una función análoga, actuando sobre lo que Mollâ Sadrâ llama el tesoro de origen celestial, el Imamato oculto en cada ser humano. Otras homologaciones irán apareciendo a lo largo de este libro, especialmente a propósito del Espíritu Santo, el Rostro divino de todo ser.

Recordaremos así, a grandes rasgos, estos aspectos del esoterismo en el Islam, como iniciación al sentido oculto bajo la apariencia literal de las revelaciones y como demanda de una filosofía profética, proporcionan ya una base de comparación para

- 102 -

plantear la pregunta de si existe o no una situación análoga en el Cristianismo, algo que pueda responder a la denominación de «esoterismo cristiano». En la medida en que esta expresión pueda adquirir para algunos unas resonancias insólitas, o incluso irritantes, se nos plantea de hecho una pregunta imposible de eludir. ¿Podemos encontrar en una comunidad de *Ahl al-Kitâb*, como es el Cristianismo, un fenómeno comparable al del esoterismo islámico? Respecto a la existencia de un sentido oculto y a la necesidad de una hermenéutica profética, tal como los acabamos de constatar en

el esoterismo islámico, se impone una primera observación. La gnosis cristiana nos ha transmitido textos que contienen la enseñanza secreta de Jesús a sus discípulos después de la Resurrección en su cuerpo de luz. La idea de esta gnosis secreta tiene su paralelo en la idea shiíta del sentido esotérico de la Revelación coránica, cuyo iniciador es el Imam. Pero el hecho dominante en el Cristianismo, en lo que atañe a la cuestión aquí planteada, es que con la condena del movimiento montanista en el siglo II se cierra en lo sucesivo, al menos por y para la Gran iglesia, no sólo toda posibilidad de una nueva revelación profética dispensada por los Ángeles, sino también cualquier tentativa de hermenéutica profética. A partir de entonces, la autoridad de la Gran Iglesia substituye a la inspiración profética individual; esta autoridad presupone, a la vez que legítima, la existencia de un magisterio dogmático, y el dogma enuncia todo lo que puede y debe decirse. No existe espacio para «los discípulos del Khezr» y el esoterismo pierde su sentido y su razón de ser. Perseverará, sin embargo, y la hermenéutica profética estallará ocasionalmente en recurrencias irreprimibles, pero siempre en ruptura con el fenómeno de la ortodoxia, firmemente establecido. A primera vista, esto bastaría para revelar una diferencia profunda con el Islam, que no ha conocido jamás ni magisterio

- 103 -

dogmático ni concilios. Ni siquiera el Imamato shiíta tiene la naturaleza de una autoridad pontifical dogmática; es fuente no de inspiraciones dogmáticas, sino de la inspiración del *ta'wíl*, son los adeptos quienes, de grado en grado de la jerarquía esotérica, forman el «Templo de luz» del Imamato, graduación jerárquica que evoca el carácter de un *compagnonnage* iniciático (el de Salmân el persa con el Profeta).

El contraste es acusado. Por eso, siendo el contraste lo que fenomenológicamente es, toda construcción dogmática especulativa que tienda a reducir una de las formas a la otra, no puede sino falsificar el fenómeno, en detrimento de lo que representan y expresan una y otra forma. La teosofía del sufismo confiere la dignidad *nabî* a todo espiritual que se une con la Inteligencia agente, pues ésta es el Espíritu Santo; promoción análoga se encuentra en algunos círculos de espirituales de la cristiandad. En una y otra parte, el análisis confirma la idea de un estado espiritual que puede ser designado como de profetismo contemplativo. La falsificación del fenómeno comienza en cuanto, por confusión deliberada, se pretende encontrarlo allí donde no está. Se procede entonces a reconstruirlo de manera arbitraria, se intenta demostrar que no puede tener lugar sino en el seno de la realidad eclesial, sin transgredir las leyes de la comunidad y subordinándose al magisterio dogmático que sería su depositario legítimo. Ahora bien, hemos señalado ya antes por qué toda idea de profetismo contemplativo presupone precisamente la ausencia de tal magisterio. No puede haber una vocación más personal que la del *Nabî*; ésta no es nunca una función conferida, y menos aún ejercida, por una colectividad o un magisterio. Las teofanías no revelan ninguna proposición dogmática, del mismo modo que no cabe concebir un «concilio de profetas» votando por mayoría alguna de tales proposiciones. El fenómeno de la «ortodoxia» presupone el

- 104 -

final del estado profético. El advenimiento del dogma pone término al profetismo y con él comienza la existencia de un «pasado», de un sentido latitudinal de la historia, de una «expansión de la historia».

Existen concomitancias entre la aparición de la conciencia histórica y la formación de la conciencia dogmática. El dogma fundamental del Cristianismo, el de la Encarnación, bajo la forma oficial que le han atribuido las definiciones conciliares, es su síntoma más

característico, puesto que la Encarnación es un hecho único e irreversible, que se inscribe en la trama de los hechos materiales. Dios en persona se ha encarnado en un momento de la historia; esto sucede en la cronología y con datos determinables. No hay ya misterio ni, por tanto, necesidad de esoterismo; y ésta es la razón de que todas las enseñanzas secretas del Resucitado a sus discípulos hayan sido públicamente relegadas a los apócrifos, con todos los libros gnósticos; nada tenían que ver con la historia. Ahora bien, esta encarnación de «Dios en persona» en la historia empírica, y por consiguiente la conciencia histórica concomitante a tales representaciones, son ajenas al Oriente tradicional. Se ha querido justificar esto diciendo que el Oriente tradicional era, bien profundamente monofisita, bien doceta; ambas calificaciones se refieren a un mismo modo de percepción del fenómeno.

Todo el esoterismo islámico, en el shiísmo y en el sufismo, conoce una antropomorfosis divina, una manifestación divina en forma humana, esencial a la divinidad; pero se trata de una antropomorfosis que tiene lugar «en el Cielo», en el plano de los mundos angélicos. El *Anthropos* celestial no «se encarna» en la tierra; se manifiesta en figuras teofánicas que atraen a los suyos, a aquellos que le reconocen, a su ascensión celestial. Todos los rasgos mediante los cuales la imamología pone de manifiesto su afinidad con una cristología de tipo ebionita o gnóstico la

- 105 -

muestran tanto más ajena a toda cristología paulina. El *teofanismo* de Ibn 'Arabî nos pondrá de manifiesto a lo largo de esta obra por qué no se hace historia ni filosofía de la historia con las teofanías. Su tiempo no es el tiempo histórico. Dios no tiene que descender a la tierra, porque él «sustrae» a los suyos, como «sustrajo» a Jesús del odio de quienes tenían la ilusión de darle muerte (Corán 4/156). Esto es algo que ha sabido siempre el esoterismo de la gnosis islámica y es por ello por lo que la exclamación fatídica «Dios ha muerto» no puede parecerle sino la pretensión ilusoria de quienes ignoran la verdad profunda de ese «docetismo» para el que nuestras historias resultan ridículas.

Ésas son sólo algunas de las diferencias que es preciso dejar sentadas a fin de discernir lo que, en respuesta a la pregunta anteriormente formulada, podemos tratar de homologar en las respectivas situaciones del esoterismo islámico y cristiano. Ya desde ahora se manifiesta claramente una evidencia: no podemos responder satisfactoriamente a la cuestión con una pregunta teórica; es preciso partir de la forma en que el esoterismo se presenta a la conciencia religiosa, tanto en el Islam como en el Cristianismo. Ahora bien, la fenomenología percibe «Intencionalidades» completamente distintas según se considere el fenómeno del esoterismo tal como se muestra a una conciencia hostil o tal como se muestra a la conciencia del adepto. A esta diferencia hay que añadir otra, la distinción que se establece según se considere el esoterismo místico desde una religión profética pura, moviéndose en la dimensión teofánica pura (esa dimensión en la que Khezr-Elías y Moisés son contemporáneos), o bien desde una religión de la Encarnación con todo lo que la conciencia histórica implica. En el primer caso, la exigencia del *ta'wîl* hace tambalearse la estabilidad de la Ley, de la que no obstante conserva la letra como soporte de los

- 106 -

símbolos. En el segundo caso, la misma exigencia choca frontalmente con la autoridad del magisterio solidario de la historicidad que él mismo fundamenta y que le justifica. Por esta razón, puede observarse, tanto en el mundo islámico como en el cristiano, una común hostilidad al postulado mismo del esoterismo, del mismo modo que podemos igualmente constatar en ambos campos una común reivindicación minoritaria, una

común adhesión ferviente a ese mismo esoterismo. Teniendo en cuenta estas diferencias, la fenomenología puede empezar a estudiar lo que puede haber de común en las intenciones implícitas en las posturas expresadas desde una parte y desde otra. Como consecuencia de todo ello, el problema de la homologación antes planteada conducirá necesariamente al establecimiento de una *tipología* religiosa que tematice los datos diferenciándolos del estado en el que se presentan a la historia positiva o a la sociología.

Una cosa es sorprendente: la manera en que se unen y se reconocen respectivamente los adversarios del esoterismo o, a la inversa, sus adeptos. El Islam nos ofrece numerosos ejemplos de estos adversarios implacables. El nombre de Ibn Taymīya es célebre por su feroz polémica contra el *Ta'wīl* de los esoteristas de todas las tendencias. El teólogo Ghazālī es responsable, con su mediatizada polémica, de las ideas que durante mucho tiempo han prevalecido sobre el esoterismo ismailí.<sup>35</sup> En cuanto a los ataques y *takfīr* (anatemas) de que pudieron ser objeto Ibn 'Arabī y su escuela, no es éste el lugar de analizarlos, pero es digno de observar cómo éstas condenas del esoterismo por los doctores de la Ley en el Islam tranquilizan, en el lado cristiano, a los correspondientes adversarios de la idea esotérica. Parece como si se facilitaran al ver a los *foqahā*, los doctores de la Ley, realizando un buen trabajo al despejar el terreno de interlocutores con los que sería molesto

- 107 -

encontrarse. Y esta actitud es también reveladora de lo que hay en común entre esos elementos inoportunos a los que se intenta apartar en uno y otro lado, como si amenazaran con perturbar el programa del diálogo, o incluso de las controversias, entre el Islam y el Cristianismo.

En cuanto a este programa, basta aplicar el principio ismailí de la *Balanza* para percibir sus grandes líneas. Una vez descartado el esoterismo, el de Ibn 'Arabī por ejemplo, y todo lo que él implica en el Islam, se estima que el platillo de las afirmaciones cristianas ortodoxas será más pesado. Se sentirán más cómodos entonces para enfrentarse, uno por uno, con los dos partidos enfrentados entre sí, los doctores de la Ley y los sufíes. Se dará la razón a los primeros cuando afirman que la última revelación es definitiva en su acepción literal, que la suposición de un sentido esotérico y todo esfuerzo de interiorización dirigido a captar tal sentido, transgreden la *sharī'a* y caen bajo un *takfīr* bien merecido. En cambio, se reconocerá a favor de los sufíes la legitimidad de su búsqueda de una religión interior, pero será para llevarles a la constatación experimental de la inevitable transgresión. No queda ya más que volverse contra los *foqahā* en razón misma de lo que se les ha concedido: la religión profética no se basta a sí misma, Dios no puede ser encontrado por la sola meditación de un Libro, aunque sea revelado; el monoteísmo abstracto y la religión del Libro no proporcionan el contrapeso suficiente para equilibrar el otro platillo de la *Balanza*: la idea de la Encarnación y el fenómeno de la Iglesia.

---

<sup>35</sup> En efecto, se ha ignorado casi completamente hasta la fecha, que la polémica de Ghazālī tuvo como respuesta, en el siglo XII, una monumental obra del V Dâi del período yemenita post-fatimida, 'Alī ibn Mohammad ibn al-Walīd († 612/1215). La obra constituye una verdadera Suma, con no menos de 1250 páginas. Tiene por título *Dāmīgh al-bâtil wa-haft al-monâdil* (El destructor del error y de la muerte de aquel que los defiende). Recientemente, le hemos dedicado un curso en la École des Hautes-Études, véase *Annuaire de la Section des Sciences religieuses*, años 1971-1973 (volumen doble), pp. 247-250. M. Mostafa Ghâleb está preparando la edición del texto árabe que aparecerá en Beirut. Como en el caso de la Gnosis antigua, se constatará también respecto a la Gnosis ismaelí, a cuántos errores estamos expuestos, en la medida en que, privados de los textos originales, dependemos para nuestra información de la mediación de los polemistas.



Este somero recurso a la *Balanza* puede ser suficiente para aclarar por qué la intervención del esoterismo amenaza con trastocar la pesada, es decir, las previsiones de diálogo, y por qué es importante dejarlo a un lado aprovechando las condenas proferidas contra él por las mismas autoridades con que se

- 108 -

pretende dialogar, que lo rechazan como corrupción del Islam. De repente, en efecto, se comprueba cómo los valores religiosos que se colocan en el plato se ven contrapesados por todo aquello de que carecía la ortodoxia de los *foqahâ*. En otros términos, uno de los interlocutores triunfaba con demasiada facilidad; descartando el esoterismo se descartaba de manera deliberada todo lo que en el Islam había constituido una respuesta, surgida del seno mismo del Islam, a las preguntas que se le formulaban con objeto de proponerle soluciones ajenas. El monoteísmo abstracto y la religión literalista no son suficientes para permitir un encuentro divino efectivo, pero es precisamente esa insuficiencia a la que hace frente el shiísmo y, con él, toda la espiritualidad con que está relacionado. Ignorar el shiísmo en sus diversas formas, o hacer a un lado el esoterismo de un Ibn 'Arabî, es negarse de entrada a tomar en consideración las respuestas dadas en el mismo Islam a las preguntas que desde fuera se le plantean. El carácter hostil de la acogida que dispensa el Islam ortodoxo mayoritario a las respuestas procedentes del Islam esotérico no altera su importancia y su significado.

Recapitulando algunas de tales respuestas, nos encontramos con éstas: la idea de un Imam eterno (teofanía primordial, antropomorfosis divina «en el Cielo», que puede ser designada por una gran variedad de nombres), ejemplificándose en personas terrestres que no son sus encarnaciones, sino figuras teofánicas; la idea del «Imam esperado», el Resucitador, identificado explícitamente con el Paráclito del Evangelio de Juan (15, 26); la idea del *ta'wîl*, que no es una exégesis alegórica, sino una transfiguración de los datos literales, referida no a verdades abstractas sino a Personas; iniciación al *ta'wîl*, iniciación al encuentro con las Personas, nacimiento espiritual; cualquier historia de acontecimientos exteriores, convertida en historia simbólica del hombre espiri-

- 109 -

tual, en una temporalidad en la que se realizan todos los sincronismos inconcebibles en la temporalidad del tiempo histórico; preeminencia de ese órgano de la imaginación profética que es la Imagen activa, que percibe el mundo de realidad que le es propio y que subsiste en su propia subsistencia, aunque para nosotros no segregue más que lo «imaginario»; órgano sin el cual no puede percibirse ni el sentido de los admirables sermones del I Imam, ni los *hadîth* en los que Dios habla en primera persona por medio del Ángel, ni aquellos en los que los Santos Imames expresan en plural su investidura teofánica, ni las visiones teofánicas que ejemplifican el *hadîth* de la visión que meditaremos en las últimas páginas de este libro, ni siquiera, por último, el hecho paradójico de la iconografía religiosa shiíta, que echa por tierra todas las ideas referentes al iconoclasmo oficial del Islam (especialmente la iconografía del «Imam oculto», el Esperado, bajo la figura de un adolescente que cierra el círculo de los Doce). Cosas que no pueden ser objeto de una enseñanza destinada uniformemente a todos, pues cada uno es la medida de lo que puede comprender y de lo que conviene proponerle, según la «economía» del esoterismo.

La imamología shiíta está a igual distancia del monoteísmo abstracto del Islam sunnita y del Cristianismo de la Encarnación histórica. Su originalidad debería inducirnos a reabrir nuestra historia de los dogmas, incluso donde se la daba por cerrada o definitivamente

establecida. Así pues, plantear la cuestión de una homologación entre las situaciones respectivas del esoterismo en el Islam y en el Cristianismo exige situar primero lo que los adversarios, en uno y otro lado, han rechazado como corrupción. Las razones y las intenciones implícitas de su rechazo revelan al mismo tiempo lo que hay de común entre los adversarios del esoterismo, tanto en el Is-

- 110 -

lam como en el Cristianismo. Y por eso la cuestión comparativa debe ser planteada, antes o después, en términos de *tipología* religiosa.

La necesidad de esta tipología se impone todavía en uno y otro lado, han sido los adeptos del esoterismo. Y decimos «con más fuerza», pues si en cuanto a los adversarios se trata de una comunidad de rasgos negativos, en el caso contrario se trata de afinidades positivas. Extremadamente complejas, estas investigaciones en esoterismo comparado están apenas iniciadas. Presuponen el análisis detallado de una inmensa literatura en lenguas diversas; tendrían, en todo caso, que fijar como primer punto de su programa la investigación comparada del *ta'wîl*. Las investigaciones orientadas hacia el establecimiento de una tipología religiosa están forzosamente obligadas a transgredir las fronteras que la situación fáctica impone a las ciencias históricas. Pues los *tipos* que la antropología religiosa debe determinar se encuentran indistintamente a un lado y a otro lado de dichas fronteras históricas. Las líneas de demarcación de esta tipología no coinciden en absoluto con tales fronteras, sino que pasan en realidad por el interior de las formaciones oficial y confesionalmente definidas por la historia. Aquí es especialmente importante no dejarse llevar por un optimismo sin matices. Una fatalidad constante pesa sobre toda formación espiritual, apresándola en la trampa de la ortodoxia y el literalismo desde el momento mismo en que accede al estatuto de formación oficial. El propio shiísmo, que fue en los orígenes y durante siglos refugio de espíritus audaces que conservaron en el Islam la herencia de gnosis preexistentes, ha pasado a su vez por esa prueba al convertirse en religión de Estado. Con los safávidas, en Irán, se formó una neo-ortodoxia shiíta que hubieron de sufrir los filósofos de la escuela de Mollâ Sadrâ, los sufíes, los teósofos y los

- 111 -

shaykhias, todos más auténticamente shiítas que los *mollâs* que los hostigaban. De nuevo la invisible frontera dividió los espíritus, pero el hecho mismo de que pueda hablarse de esa división confirma que la levadura profética fue preservada y continuó actuando.

Si, en el Cristianismo, la inspiración de nuevas revelaciones proféticas fue definitivamente clausurada con la condena del movimiento montanista, algo en cambio nunca pudo ser asfixiado: la hermenéutica profética que corrobora la vitalidad del Verbo en cada individualidad espiritual, demasiado poderosa para ser contenida tras los límites de las definiciones dogmáticas preestablecidas. Evocaremos en esta obra las consonancias sorprendentes entre algunas frases de Ibn 'Arabî y ciertos dísticos del «Peregrino querubínico» de Angelus Silesius. Pero aquello sobre lo que deberá insistirse para reunir datos que permitan la comparación de las situaciones respectivas del esoterismo en el Islam y en el Cristianismo, es la comunidad de la hermenéutica profética, la comunidad del *ta'wîl*.

Para entender cuál pueda ser el significado de una comunidad invisible y siempre virtual es preciso tener presentes las implicaciones existenciales del *ta'wîl*; ya hemos señalado algunas de ellas. En la misma medida en que parece contradictorio conferir a un magisterio dogmático la investidura de una función profética, parece igualmente

desesperado pretender integrar una tradición esotérica en la tradición dogmática de un magisterio que la excluye por principio. Ese esoterismo podrá quizá ser tolerado en función de su prudencia, pero jamás será reconocido. Tendrá, además, que plegarse al «sentido de la historia», a la expresión *latitudinal* (horizontal), a la imagen de la progresión lineal e irreversible que obsesiona a la conciencia histórica. El vigor «transgresor» del simbolismo deberá languidecer en inofensiva alegoría.

- 112 -

En cambio, lo que hemos aprendido respecto a los «discípulos de Khezr», la significación transhistórica de la afiliación que los religa verticalmente a la invisible asamblea celestial, implica la idea de una *tradición* cuya línea es vertical, *longitudinal* (del Cielo a la Tierra); una tradición cuyos momentos son independientes de la causalidad del tiempo físico continuo, pero que se manifiestan en lo que Ibn 'Arabí designa como *tajīd al-khalq*, la recurrencia del acto creador, es decir, de la Teofanía. Iconográficamente, el contraste entre los dos conceptos de *tradición* podría traducirse por el contraste entre una imagen que dispone sus elementos según las leyes de la perspectiva clásica y otra que los superpone sobre un plano de proyección vertical, según la óptica de la pintura china o como la imagen de la Ka'ba reproducida en el frontispicio de este libro.<sup>36</sup>

Si queremos averiguar dónde, en el seno de la espiritualidad cristiana, puede encontrarse la *dimensión* de una tradición semejante, nos faltan signos por los que reconocer a sus testigos. Mencionaremos especialmente a los representantes de la teosofía mística protestante por la amplitud de sus obras y por la escasa frecuencia con que a ellos se recurre, sobre todo para un fin como el que aquí nos proponemos. La idea de reunir en un mismo estudio a esta comunidad del *ta'wil* no parece haber figurado hasta la fecha en los programas de investigación de las ciencias religiosas; tal vez la razón principal sea simplemente la dificultad del acceso a las fuentes. Esperemos que lo poco que aquí se dice baste para sugerir el interés de la empresa.

---

<sup>36</sup> Esta imagen está tomada de un manuscrito persa (Biblioteca Nacional, París, supl. Persa 1389, fol. 19) del siglo XVI; el manuscrito contiene el poema persa *Fotūh al-Haramayn*, de Mohyi Lâri († 1527), donde se describen los santos lugares de Medina y La Meca con las prácticas que deben observarse cuando se va allí en peregrinación. No carece de fundamento que el procedimiento iconográfico haya sido comparado con las representaciones iraníes del *paraíso* (término, recordémoslo, que por mediación del griego *paradiesos*, procede de Persia, donde figura en el Avesta bajo la forma *pairi-daéza*, persa *ferdaws*); la iconografía de este motivo iranio por excelencia representa un recinto plantado de árboles, *hortus conclusus*, en el centro del cual («centro del mundo») se eleva un pabellón, cuyo homólogo sería aquí la Ka'ba (cf. L.I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Estocolmo, 1951, pp. 54 ss.). El método iconográfico en que esta imagen se basa nos sugiere una breve observación sobre el contraste que nos induce a tomarla aquí como símbolo. La escenografía no plantea, como en la perspectiva clásica, un primer plano detrás del cual retrocedan haciéndose cada vez más pequeños los planos secundarios (como el pasado y el futuro en relación al presente, al *nunc* histórico, en nuestra representación evolutiva lineal). Todos los elementos están ahí representados con su dimensión propia («en el presente»), siempre de forma perpendicular al eje de la visión del observador. Éste no debe inmovilizarse en un punto de vista único, que tendría el privilegio de lo «actual», para desde ese punto fijo levantar los ojos, sino que debe *elevase* hacia cada uno de los elementos representados. La contemplación se convierte así en itinerario mental y realización interior; la imagen cumple la función de un *mandala*. Cada uno de los elementos se presenta no *con* su dimensión propia, sino *siendo* esa dimensión, y por eso contemplarlos es penetrar en un mundo multidimensional, es efectuar las transgresiones del *ta'wil* por medio de los símbolos. El conjunto forma cada vez una unidad de tiempo cualitativo, en la que pasado y futuro están simultáneamente *en el presente*. Esta iconografía no pertenece a la perspectiva de la conciencia histórica; por el contrario, responde a la «perspectiva» en la que se orienta el discípulo de Khezr, y que le permite, mediante el símbolo de las vueltas rituales alrededor del templo, alcanzar «el centro del mundo». Lamentablemente, no nos es posible insistir aquí sobre el problema de las relaciones entre el *ta'wil* y los tratados de *perspectiva*.

La manera en que Jacob Boehme, J.G. Gichtel, Valentin Weigel, Swedenborg, y con ellos todos sus discípulos, leen y comprenden, por ejemplo, la historia de Adán en el Génesis, o la historia de los profetas, en tanto que historia invisible del hombre «celestial» y espiritual, realizándose en un tiempo propio

- 113 -

en el que dicha historia se mantiene «en el presente», tiene algo en común con la manera en que la filosofía ismailí, Ibn 'Arabî o Mollâ Sadrâ comprenden esa misma historia tal como la leen en el Corán (revalorizando a la vez el contenido de esos libros a los que llamamos apócrifos y de los cuales algunos fragmentos pasaron a formar parte del texto coránico). Entiéndasenos bien: la investigación que proponemos no tiene nada que ver con lo que habitualmente se reprueba bajo el nombre de sincretismo o eclecticismo. No se trata ni de confundir ni de reducir al más pobre de los denominadores comunes; muy al contrario, se trata de aceptar y valorar las originalidades más personales, pues toda noción de divergencia o de espontaneidad individual nace libremente de un modo de percepción común a unos y otros, de la participación de unos y a otros en una religión profética común. Es esta comunidad de percepción, este modo de percepción no premeditado, lo que todavía tiene que ser estudiado tipológicamente en sus variantes, pues sus perspectivas se desarrollan según las leyes de un a misma óptica. No hay ningún sincretismo que construir, hay isomorfismos que constatar cuando el eje de simetría está dirigido por una misma *intelligentia spiritualis*, cuando una armonía preestablecida reúne fraternalmente, sin que ellos lo sepan, a todos estos «esoteristas» en el mismo Templo de Luz, reino del hombre espiritual que no está limitado por otras fronteras que las levantadas contra él por la Nesciencia y la *a-gnosia*. Pues en el Cristianismo como en el Islam, en el Islam como en el Cristianismo, siempre ha habido «discípulos del Khezi».

Lo que estos tienen en común es, quizá, la percepción de una unidad de conjunto que exige perspectivas, profundidades, transparencias, relaciones, de las que los «realistas» de la letra y el dogma no tienen necesidad o rechazan. Y el contraste es mucho más

- 114 -

fundamental que cualquier oposición condicionada por la época o el clima, pues todo este «realismo» aparece a los ojos de los «esoteristas» como carente de una dimensión, o más bien de las múltiples dimensiones del mundo que revela el *ta'wîl* (las siete profundidades del sentido esotérico, los «siete profetas de tu ser» de Semnâî). Este mundo multidimensional no hay que construirlo, sino que se descubre en virtud de un principio de equilibrio y armonía. La gnosis ismailí procede a este descubrimiento intuitivo por la puesta en práctica de la ciencia universal de la *Balanza*, que indica lo invisible, contrapeso necesario que equilibra lo visible. Los teósofos de la Luz no hacen más que aplicar sus leyes de perspectiva, interpretando esotéricamente las leyes geométricas de la óptica; el *ta'wîl* es una ciencia esotérica de la Balanza y de la óptica. También aquí encontraríamos con que ilustrar la función de la Imaginación activa, pues esta ciencia escapa tanto a las demostraciones racionales como a los teoremas dogmáticos. Que no se le objete el ser sólo una inspección teórica, pues no es teoría, sino iniciación a la visión; ¿es posible *ver* sin *estar* allí donde se ve? Las visiones teofánicas, visiones mentales, visiones de éxtasis en el estado de sueño o de vigilia, son por sí mismas *penetraciones* en el mundo que *ven*. Un hermoso texto de Ibn 'Arabî nos describirá estas incursiones en un mundo de otra dimensión.

Y es igualmente el sentimiento de una doble dimensión del ser individual, que implica la idea de una contrapartida divina, el ser «en segunda persona», lo que fundamenta esta

antropología mística sobre las que tantas interpretaciones erróneas se han acumulado, pues se la ha juzgado como si fuese una antropología común que contemplara las individualidades reducidas a la unidimensionalidad de su yo, y equidistantes de un Dios universal en relación uniforme con todas. Por eso debe prestarse gran aten-

- 115 -

ción a las páginas en que Ibn 'Arabî distingue entre *Allâh* como Dios en general y *Rabb* como Señor particular, personalizado en una relación individualizada e indivisa con su vasallo de amor. Sobre esta relación individualizada por ambas partes, se edifica la ética mística y caballeresca del «fiel de amor», al servicio del Señor personal cuya divinidad depende de la adoración de su fiel y que, en esta codependencia, intercambia con él el papel de Señor, pues él es el primero y el último. No vemos cómo lo que en Occidente denominamos monismo o panteísmo habría podido conducir a algo semejante al método de oración teofánica de Ibn 'Arabî, oración inspirada por un Dios cuyo secreto es tristeza, nostalgia, aspiración a conocerse a sí mismo en los seres que manifiestan su ser, en los seres de su ser. Dios *patético* porque es en la *pasión* que su fiel, donde se revela a sí mismo. Y esto en un *cada vez*, un «único con el único» que difiere tanto del universal lógico como de la participación comunitaria, porque el único conocimiento que el fiel tiene de su Señor es, precisamente, el conocimiento que ese Señor personal tiene de él.

Esta relación es la misma a que anteriormente nos hemos referido con la idea del Ángel, en conexión con la idea de una angelofanía. Esto mismo debería evitar todo malentendido cuando llegue el momento de hablar del *Sí*, del conocimiento del *Sí*. Es éste un término característico con el que a menudo una espiritualidad mística subraya la disociación respecto a los objetivos e implicaciones de las dogmáticas confesionales. Ahora bien, en tales casos, se deja que ese *Sí*, experimentado como acto puro de existir, no tiene sino una dimensión natural y que, en consecuencia, nada tendría que ver con el encuentro sobrenatural con el Dios revelado, que no podría reali-

- 116 -

zarse más que en el ámbito eclesial. La forma en que aquí utilizamos este término no coincide con ninguna de estas dos posturas. No nos referimos ni al *Sí* impersonal, al sentimiento del acto puro de existir al que puede conducir un esfuerzo como el Yoga, ni tampoco al *Sí* tal como se lo entiende en el léxico de psicólogos. No emplearemos aquí esta palabra sino en el sentido en que la han utilizado Ibn 'Arabî y tantos otros teósofos sufíes, cuando repiten la famosa sentencia: conociendo a *su* Señor, se conoce a sí mismo. Este Señor, no es ni el *Sí* impersonal, ni el Dios de las definiciones dogmáticas subsistente *en sí*, sin relación *conmigo*, sin ser experimentado por *mí*. Es aquél que se conoce a *sí* mismo por *mí* mismo, es decir, en el conocimiento mismo que yo tengo de él, porque este conocimiento es el que él tiene de mí; es a solas con él solo, en esta unidad sicógica, cuando es posible decir *tú*. Y tal es la reciprocidad en la que aflora esa oración creadora que Ibn 'Arabî nos enseña a experimentar simultáneamente como oración de Dios y oración del hombre.

Quizá les parezca a algunos que los problemas con que nuestros sistemas filosóficos se enfrentan hasta el agotamiento, son aquí superados y dejados muy atrás. Otros podrán estimar que los fundamentos racionales de esa superación son muy frágiles. Después de todo, ¿podría ser de otro modo? Es como una sucesión de provocaciones: nos encontramos ante el hecho de que la cristología coránica y la imamología son docetas; ahora bien, tenemos la costumbre de considerar ridículo el docetismo de los gnósticos, que se supone reduce la realidad de una persona a un «fantasma», cuando lo cierto es que se trata de una crítica propiamente teológica del conocimiento, de la ley



de *aparición* del fenómeno religioso a la conciencia religiosa, de esa reciprocidad de la relación a

- 117 -

que acabamos de aludir. Está también la idea de un dios cuya realidad divina personal depende del servicio de amor de su fiel; esta afirmación parece contradecir hasta tal punto la idea imperial del Pantokrator, que profesar que hay un sentido no sólo en ese Dios, sino precisamente en orar a ese Dios, puede parecer absurdo. Pero en compañía de Ibn 'Arabî aprendemos cómo se supera ese rechazo. Está, por fin, el trastocamiento de todas las evidencias que van unidas a la historicidad de lo histórico y cuya ley se deja sentir tan imperiosamente en nuestra conciencia de hombres modernos, que no dar importancia al sentido histórico o a la realidad histórica de un hecho, parece equivaler a negarle toda realidad. Hemos tratado de expresar aquí que existe una «historicidad» distinta. Pero la obsesión por el hecho material llega tan lejos que, superándose a sí misma, llega en nuestros días hasta la ficción de los «reportajes» que habrían parecido blasfemos a cualquier piadoso lector gnóstico de los «Hechos de Juan», sabedor de que, en la noche del Viernes Santo, la Voz reveló al discípulo que había acudido a la gruta el misterio de la Cruz de Luz. «Pues la Verdadera Cruz no es la cruz de madera que verás cuando salgas de aquí». Ahora bien, el esoterismo ismailí siempre ha sabido eso perfectamente.<sup>37</sup>

Para el grito de *Dios ha muerto* dejará a muchos al borde del abismo, era preciso que el misterio de la Cruz de Luz hubiera sido abolido mucho tiempo antes. Ni la indignación piadosa ni la alegría cínica pueden alterar el hecho. No hay más que una sola respuesta, la misma que *Sophía*, surgiendo de la noche, murmuró al oído del peregrino pensativo que daba vueltas alrededor de la Ka'ba: ¿Estarás tú mismo ya muerto? El secreto, al que inician Ibn 'Arabî y los suyos, encamina a quienes se sienten estremecidos por el grito hasta el fondo de su ser, a reconocer *qué* Dios ha muerto y *quiénes* son los muertos. Reco-

- 118 -

nocerlo es comprender el secreto de la tumba vacía. Pero es preciso que el Ángel haya quitado la piedra y es preciso tener el coraje de mirar hasta el fondo de la tumba para saber que está vacía y que es en otra parte donde hay que buscarle a Él. La suprema desdicha para el santuario es convertirse en tumba sellada ante la que se monta guardia, lo que sólo se hace porque allí hay un cadáver. Por eso, el coraje supremo es proclamar que está vacía, coraje de los que renuncian a las evidencias de la razón y de la autoridad, porque su sola prueba es el secreto del amor que ha *visto*.

La enseñanza de lo que queremos expresar aquí queda recogida en la siguiente anécdota que debemos al gran sufí iraní Semnânî: «Jesús dormía con una adoquín por almohada. Entonces llegó el demonio maldito y se colocó junto a él. Jesús se apercibió de la presencia del Maligno, se despertó y le dijo:

- ¿A qué has venido, Maligno?
- He venido a buscar mis cosas.
- ¿Y qué cosas tienes tú aquí?
- Ese adoquín sobre el que apoyas tu cabeza.

Entonces Jesús (Rûh Allâh, Spiritus Dei) cogió el adoquín y se lo arrojó a la cara».

---

<sup>37</sup> Cf. nuestro artículo *L'Isaélisme et le symbole de la Croix*, en la revista *La Table Ronde*, diciembre de 1957, pp. 122-134. Para más detalles, véase nuestra obra *Trilogie Isamaélienne*, Bibliothèque Iranienne n. 9, Teherán-París, Adrien Maisonneuve, 1961, pp. 97-102 de la parte francesa.

La función de una introducción, como la de un prólogo, es anunciar y dar una visión general de aquello que se va a tratar; es de presumir que las páginas precedentes habrán planteado con suficiente claridad algunos de los temas que habremos de considerar a continuación. Nuestro propósito ahora, al concluir esta introducción, no es hacer un «resumen del libro», sino, simplemente, señalar el hilo conductor que une entre sí las dos partes que lo componen.<sup>38</sup>

- 119 -

Primera parte. – La idea inicial es la de subyugar el encuentro entre religión profética y religión mística que, como hemos señalado anteriormente, es la característica del sufismo islámico. Este encuentro proporciona a la religión mística su resonancia profética (los «siete profetas de tu ser» en Semnânî) y, recíprocamente, la religión profética deja de estar dissociada de la experiencia mística: la asunción cede una experiencia espiritual que el místico a su vez debe revivir en una visión o asunción mental, que hace de él también un *nabî*. La espiritualidad así fundamentada desarrolla lo que nosotros caracterizamos como *teofanismo*. De este encuentro entre religión profética y religión mística, resurge la idea de *unio mystica* como *unio sympathetica*; lejos de entrar en conflicto con ésta, la *unio mystica* es la *co-pasión* del «fiel del amor» y su Dios; la *praesentia reales* de su Dios es, en la pasión que este fiel experimenta de él, su *teopatía*, que le pone en *simpatía* con el ser o los seres investidos por él y para él de la función teofánica. La oración del heliotropo, de Proclo, es como la figura y el anuncio más delicado de esta simpatía, sirve de prelude a esa oración que es, simultáneamente, oración de Dios y oración del Hombre. La función teofánica atribuida a los seres es lo que constituye el secreto de la dialéctica del amor. Esta dialéctica descubre en la naturaleza del amor místico el encuentro (la con-spiración) entre el amor sensible, físico, y el amor espiritual. La Belleza es la teofanía suprema, pero no se revela como tal más que a un amor que ella misma transfigura. El amor místico es la religión de la Belleza porque la Belleza es el secreto de las teofanías y, como tal, la fuerza transfiguradora. El amor místico está tan alejado del ascetismo negativo como del esoterismo o el libertinaje del instinto posesivo. Ahora bien, el órgano de la percepción teofánica, es decir, de una percepción por

- 120 -

la que se opera el encuentro entre el Cielo y la Tierra, a mitad del camino, en el *‘âlam al-mithâl*, es la Imaginación activa. Y esta Imaginación activa es la que inviste el Amado terrestre de su «función teofánica»; es, esencialmente, Imaginación teofánica y, como tal, Imaginación creadora, pues la Creación es en sí misma teofanía e Imaginación Teofánica. De la idea de la Creación como teofanía (excluida la idea de la creación *ex nihilo*) se deduce la idea de una sofología, la figura de la *Sophía aeterna* (das Ewig-wibliche) tal como aparece en la teosofía de Ibn ‘Arabî.

Segunda parte. – Recapitulación del tema fundamental: Imaginación y teofanía. Si la Creación es comprendida como una Imaginación divina teofánica, ¿cómo comunica el místico mediante el órgano de la Imaginación con los mundos y los intermundos? ¿Cuáles son los acontecimientos que percibe la Imaginación activa? ¿Cómo crea, es decir, cómo manifiesta el *ser*? Esta cuestión nos lleva al tema de la «fisiología sutil», cuyo centro es el corazón; el corazón es el centro donde se concentra la energía

---

<sup>38</sup> Aparecidas anteriormente, como trabajos independientes y con una forma algo diferente en Eranos-Jahrbuch XXIV (1955) y XXV (1956), zurcí, Rhein-Verlag. [Donde fueron publicados con los títulos *Sympathie et théopathie chez les «Fidèles d’amour» en Islam e Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme de Ibn ‘Arabî*, respectivamente]

espiritual creadora, es decir, teofánica, mientras que la Imaginación es su órgano. El análisis culmina pues, en la verificación de una doble constatación experimental: por una parte, el método de oración teofánica por el que el orante toma conciencia de que su oración es, simultáneamente, oración del hombre y oración de Dios; por otra parte, la visión teofánica que supera el vacío y el hiato, las contradicciones que el monoteísmo abstracto deja sin resolver: por un lado, la imposibilidad de la visión y la negativa opuesta de Moisés; por otro, el testimonio del Profeta y de todos los que configuran su experiencia espiritual en función de su ascensión celestial: «He visto a mi Señor en la más bella de las formas». Y el secreto de la Imaginación que conforma los rasgos de esta *Forma Dei* deberemos buscarlo en la verificación experimental de la sentencia que an-

- 121 -

tes comentábamos: «Quien se conoce a *sí mismo*, conoce a *su Dios*».

Acaso deberíamos justificar las particularidades del léxico utilizado, aunque quizá baste con señalar que lo hemos tomado de los propios autores que comentamos. Si en alguna ocasión aparece un giro insólito, será debido a que Sohrevardî, Ibn 'Arabî o Semnânî, expresan en árabe o en persa cosas que no siempre son familiares en nuestro lenguaje filosófico habitual. Hemos tratado de serles tan fieles como nos ha sido posible. Los términos «teofanía» y «teopatía» han encontrado ya, en el curso de esta introducción, el contexto que los esclarece. Hemos interpolado, entre paréntesis, los términos árabes o persas más característicos.

Hay sin embargo, una expresión cuyo uso es preciso justificar de forma particular: *Fieles de amor*. Ya hicimos referencia, y volveremos a hacerla, a los *Fedeli d'amore*, compañeros de Dante, en la medida en que el *teofanismo* de Ibn 'Arabî concuerda con las ideas de los intérpretes simbolistas (Luigi Valli), siempre al abrigo del encendido reproche que dirigieron a estos últimos los filólogos literalistas, alarmados al ver la persona de Beatriz difuminada en una pálida alegoría. Hemos señalado en el lugar correspondiente que tanto a unos como a otros se les podría censurar por aferrarse a un punto de vista unilateral. En todo caso, aquella que en La Meca representó para Ibn 'Arabî lo mismo que Beatriz representó para Dante, fue ciertamente una joven real, pero, al mismo tiempo, fue también «en persona» una figura teofánica, la figura de *Sophia aeterna* (la misma que algunos compañeros e Dante invocaban como *Madonna Intelligenza*). El problema es, en definitiva, análogo al que nos plantea la personalidad de Khezr el profeta: a la vez persona individual y arquetipo, por investidura de una función teofánica cuyo órgano es la Imaginación activa. Si no se capta simultá-

- 122 -

neamente esta doble dimensión, se pierde o la realidad de la persona o la realidad del símbolo.

No entraba en nuestro propósito reabrir el debate inaugurado hace años por Asín Palacios sobre las relaciones históricas entre los llamados «*fieles de amor*» de Oriente y de Occidente. Nos ha parecido más importante poner de relieve las innegables afinidades tipológicas. Subrayaremos que la denominación «*fieles de amor*» (daremos más adelante sus equivalencias árabes o persas) no se aplica indiscriminadamente a la comunidad de los sufíes en general; no se aplica, por ejemplo, a los piadosos ascetas de Mesopotamia que en los primeros siglos del Islam tomaron el nombre de sufíes. Para esta distinción no hacemos sino seguir las indicaciones que nos da el gran místico iraní Rûzbehân Baqlî de Shiraz († 1209), en un hermoso libro en persa titulado *El jazmín de los fieles de amor*. Rûzbehân distingue entre los piadosos ascetas o sufíes

que jamás encontraron en su vida la experiencia del amor humano y los *Fieles de amor* para quienes la experiencia de un culto de amor consagrado a un ser de belleza es la iniciación necesaria al amor divino y elemento inseparable de ella. Observemos, en efecto, que esta *iniciación* no significa que haya inmediatamente algo así como una conversión monástica al amor divino; se trata de una modalidad propia que transfigura el *eros* como tal, es decir, el amor humano por una criatura humana. La doctrina de Rûzbehân va al encuentro de la dialéctica de amor de Ibn 'Arabî y establece un lazo de unión entre él y Fakhr 'Erâqî, discípulo iranio de Ibn 'Arabî por mediación de Sadr Qonyawî; hace también de Rûzbehân el precursor de otro célebre personaje originario de Shiraz, el gran poeta Afees, cuyo *Dîwân* es contemplado todavía en nuestro días, por los sufíes del Irán como una Biblia de la religión del amor, aunque se haya discutido muy solemnemente en Occidente si

- 123 -

este *Dîwân* tenía o no un sentido místico. Esta religión del amor fue la de todos los juglares del Irán y fue ella la que les inspiró el magnífico *ta'wîl* por el que el Irán espiritual de los sufíes viene a reunirse con el Irán zoroastriano: Zaratustra es proclamado por el Profeta del Islam profeta del Señor del amor, el altar del Fuego se convierte en símbolo de la Llama Viva en el templo del corazón.

- 124 -

## Primera parte Simpatía y teopatía

- 125 -

- 126 -

## PRIMERA PARTE. SIMPATÍA Y TEOPATÍA

### Capítulo I. Pasión y compasión divinas

#### 1. La Oración del Heliotropo

En un tratado sobre «el arte hierático de los griegos» Proclo, notoria figura del neoplatonismo tardío cuyo estudio ha sido durante mucho tiempo descuidado, dice lo siguiente: «Como se hace en la dialéctica del amor, donde se parte de las bellezas sensibles para elevarse hasta lo que se considera el principio único de toda belleza y de toda idea, así también los adeptos de la ciencia hierática toman como punto de partida las cosas sensibles y las "simpatías" que éstas manifiestan entre sí y con las fuerzas invisibles. Observando que todo está en todo, han planteado los fundamentos de la hierática, sorprendiéndose al ver las realidades primeras y admirando en ellas los últimos seres en llegar y, en los últimos, los primeros; en el cielo, las cosas terrestres según un modo causal y de manera celestial, y, en la tierra, las cosas celestiales en una condición terrestre». Por ejemplo: el heliotropo y su *oración*. «¿Qué otra razón podría darse de que el *heliotropo* siga el movimiento del sol

- 127 -

y el *selenotropo* el de la luna, haciendo cortejo, en la medida de su poder, a los luminares del mundo? Pues, en verdad, toda cosa hace oración según el rango que ocupa en la naturaleza y canta la alabanza del elemento principal de la serie divina a que ella pertenece, ya sea una alabanza espiritual, racional, física o sensible; pues el heliotropo se mueve en la medida en que es libre de moverse y, si pudiésemos oír el sonido del aire producido por su movimiento de giro, nos daríamos cuenta de que se trata de un himno a su rey, tal como puede cantarlo una planta».<sup>39</sup>

Este texto, de un filósofo y poeta que posee el sentimiento hierático de la Belleza, nos parece un texto ejemplar, particularmente indicado para preludear los temas en que se centrará nuestra meditación. Establece una relación entre «dialéctica de amor» y «arte hierático», estando fundados ambos en un mismo principio: la comunidad de esencia entre los seres visibles y los invisibles. «Pueden verse en la tierra —continúa Proclo— soles y lunas en condición terrestre, y en el cielo, en condición celeste, todas las

---

<sup>39</sup> ὄν δύναιται φυτόν ὑμνεῖν. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, tomo VI, Union académique internationale, Bruselas, 1928, p. 148; Πρόλογος περὶ τῆς χαθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης (se da aquí la traducción aparecida en *Recherches de science religieuse*, 1933, pp 102-106). El original griego de este texto de Proclo fue descubierto por J. Bidez y publicado en el *Catalogue*; había sido traducido al latín en el Renacimiento por Marsilio Ficino (tomo I pp. 868 ss. de la edición de París, 1641). «En ninguna otra parte, el último de los antiguos platónicos habla de un retorno del alma hacia Dios, de cadenas místicas o de teurgias; cita aquí una serie de ejemplos tomados de la vida de los animales, las plantas y los minerales» (p. 142). La *ciencia hierática*, colocada bajo el doble patronazgo de Platón y de los *Oracula Chaldaica*, tiene su origen en las almas «hieráticas» o «angélicas», mensajeros divinos enviados a tierra con la misión de transmitirnos una idea de los espectáculos sobrenaturales contemplados por ellos en sus preexistencias (compárese con la idea de la esencia angélica del Imam en la gnosis shiíta). En cuanto al método y a los principios de esta ciencia, que son análogos a los de la dialéctica de amor, se derivan del conocimiento de que «la simpatía atrae, de la misma forma que lo semejante actúa sobre lo semejante... la similitud crea un vínculo capaz de encadenar a los seres entre sí... El arte hierático se sirve de la filiación que une a los seres de aquí abajo con los de arriba para conseguir que los dioses descendan hasta nosotros y nos iluminen o, más bien, que nosotros nos acerquemos a ellos, descubriéndolos en teopatías y teofanías y haciéndonos capaces de unir nuestro pensamiento al de ellos en los himnos silenciosos de la meditación». Sobre el sentido de la «oración ontológica» en Proclo, como fundamento de la teurgia, véase J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclus*, París, Belles-Lettres, 1972, pp. 178 ss.



plantas, piedras, animales, viviendo espiritualmente». <sup>40</sup> Esta comunidad de una misma esencia que se pluraliza en varios seres no es percibida por medio de una argumentación que se remonte del efecto a la causa; es la percepción de una *simpatía*, de una atracción recíproca y simultánea entre el ser aparente y su príncipe celeste, siendo éste uno de aquellos a los que Proclo designa en otro lugar como ángeles creadores, generadores y salvadores, que, agrupados en coros, escoltan al Arcángel o al Dios que los conduce, <sup>41</sup> lo mismo que las flores de la tierra hacen cortejo al Ángel que encabeza la «serie divina» a la que ellas pertenecen. En efecto, la comunidad de esencia es percibida aquí en el fenómeno visible de una flor, en el *tropismo* que le da su nombre: *heliotropo*. Ahora bien, percibido como fenómeno de

- 128 -

*simpatía*, ese *tropismo* es en la planta, a la vez, *acción y pasión*: su acción (es decir, su *tropos*, su «conversión») es percibida como la acción (es decir, la atracción) del Ángel o príncipe celeste cuyo nombre, por eso mismo, ella misma lleva. Su *heliotropismo* (su «conversión» hacia su príncipe celeste) es pues, de hecho, una *heliopatía* (la *pasión* que ella experimenta por él). Y es esa pasión, ese *pathos*, lo que se revela en una oración que es el *acto* de esa *pasión* por la que el Ángel invisible la atrae hacia él. Esa oración es, pues, el *pathos* de su *sympatheia* (debemos pensar aquí etimológicamente, pues la palabra «simpatía», tal como se utiliza en el lenguaje corriente, ha perdido gran parte de su fuerza); por esa *sympatheia* se actualiza la aspiración recíproca fundada en la comunidad de esencia.

Por otra parte, puesto que la simpatía es aquí tanto condición como modo de percepción —pues no es temerario suponer que no todo el mundo percibe esa oración silenciosa de la planta— es preciso hablar también de la función noética o cognitiva de la simpatía en un hombre como Proclo. Como tal, la simpatía abre una dimensión nueva de los seres, la dimensión de lo que en ellos es invisible, quizá incluso el único medio de conocer o presentir ese elemento invisible, lo mismo que una ojiva truncada sugiere mentalmente la caída de la curva ausente. Es preciso, entonces, hablar aquí de un *pathos* experimentado en común con la flor, necesario para percibir la propia simpatía que la conmueve y que, al ser percibida, inviste a la flor con una función teofánica.

Así pues, con esta noción de *tropos* que en el heliotropo es una *heliopatía* (en tanto que simpatía con su Ángel), y, por otra parte, con la idea de que su percepción presupone en el observador una *simpatía* acorde con la de la flor —simpatía que abre su mirada a la *dimensión hierofánica* (percibiéndose entonces el movimiento de la flor como una oración que

---

<sup>40</sup> *Catalogue*, p. 148. Proclo menciona también otros casos. Así, por ejemplo, «el *loto* manifiesta su afinidad y simpatía con el Sol. Antes de la aparición de los rayos solares, la flor está cerrada; comienza a abrirse suavemente al despuntar el Sol, y se sigue abriendo a medida que el astro asciende hacia el zenit, para replegarse de nuevo a medida que desciende, hasta cerrarse. ¿Cuál es la diferencia entre la forma humana de alabar al Sol, moviendo la boca y los labios, y la del *loto* abriendo y cerrando los pétalos? Estos son sus labios y éste es su himno natural» (*ibid.*, p. 149).

<sup>41</sup> Debemos pensar aquí en las cadenas o series místicas que las prescripciones del arte hierático y teúrgico explican y justifican. Cada una de estas series «es reconocible por semejanzas, afinidades y simpatías específicas, que dan lugar a diversas clases de oración; la verdadera oración consiste en un acercamiento y asimilación del ser inferior al dios que es regente y patrón de su serie, y así vemos a jerarquías paralelas de ángeles, demonios, hombres, animales, plantas y minerales, concurriendo en sus elevaciones religiosas» (*ibid.*, p. 144). Es de la «cadena heliaca» de donde Proclo toma la mayor parte de sus ejemplos. Compárese con nuestra obra *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, París, Buchet-Chastel, 1961, p. 81, n. 15 (Obra posteriormente reeditada con el título *Corps spirituel et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, París, Buchet-Chastel, 1979, p. 36 y n. 15 en p. 71)

remite a un más allá que ella le muestra con un gesto que habla sin necesidad de lenguaje)—, con todo ello, decíamos, disponemos de los elementos esenciales para orientar nuestro estudio. Lo haremos tanto mejor si nos abrimos camino a partir del cruce con otras vías seguidas por otros investigadores que vienen a confirmar la nuestra.

El texto de Proclo nos ha llevado a conjugar los términos de *tropos* y *simpatía*. Estos mismos términos han sido puestos de relieve, no hace mucho tiempo, en un original trabajo de investigación llevado a cabo en otro contexto religioso, con el propósito de establecer en términos nuevos una fenomenología de la religión profética.<sup>42</sup> No es posible exponer aquí esa meritoria investigación; tan sólo señalaré que se caracteriza por desarrollar una fenomenología de la simpatía para el análisis de la religión profética, y que termina formulando en términos antitéticos las categorías de religión profética y religión mística. En contraste con el Dios del deísmo, anémico y empaldecido, o con el Dios de la ética, guardián de la ley moral, plantea dicho trabajo con penetrante vigor, la idea de un *Dios patético*, es decir, de un Dios sufriente y apasionado, idea que siempre ha sido motivo de escándalo y temor para las teologías y filosofías racionales, tanto en el seno del Cristianismo como en el Islam o el Judaísmo. La idea de un Dios al que los acontecimientos humanos y los sentimientos del hombre alcanzan y afectan y que reacciona a ellos de forma siempre muy personal, es decir, la idea de que existe un *pathos* divino en todos los sentidos de la palabra (afecto, emoción, pasión) llevaba al investigador a considerar ese *pathos* como una categoría *sui generis*.<sup>43</sup> Esta categoría no debería ser entendida como atributo de una Esencia en sí misma considerada, sino como *pasión transitiva*, es decir, como relación —y la circunstancia de esta relación como un hecho—, a saber, la re-

lación del hombre y su Dios en una *sympathesis*, volviendo de nuevo a la etimología de la palabra.

Así entendida, la categoría del *pathos* desarrollaba espontáneamente la del *tropos*, es decir, la revelación de Dios al hombre como «conversión» de Dios volviéndose hacia el hombre; iniciativa divina, *antropotropismo* que reserva y sanciona la soberanía divina, la *teonomía*, y contrasta con toda idea de una «conversión» del hombre hacia Dios, es decir, un *teotropismo* que sería un movimiento resultante de la iniciativa humana.

El contraste que así se instaura se desarrollará entonces en una serie de antítesis, comprensibles solamente si se reduce el concepto de religión mística, infinitamente diversificado en realidad, a un tipo único, por ejemplo, a cierta forma de yoga. Esta reducción, muy discutible, llevará a sostener que el profeta experimenta esencialmente

---

<sup>42</sup> Pensamos aquí en el libro de Abraham Heschel, *Die Prophetie*, Krakow, 1936 (*Los profetas*, Paidós, Buenos Aires, 1973, 3 vols.), excelente y original estudio fenomenológico del que hemos dado una traducción parcial en la revista *Hermés*, 3ª serie, nº 3, Bruselas, nov. 1939, pp. 78-110. Lo que aquí se dice no tiene, en modo alguno, una intención crítica: el autor no pretendía hacer una fenomenología paralela de la religión mística, y, en consecuencia, sólo se ha ocupado de un aspecto de ésta, el que podía proporcionarle la antítesis que requería su análisis de la conciencia profética en Israel. Pero si se atiende, como hacemos aquí, a otras regiones de la mística sobre el fondo de una religión cuyo principio implica una profetología, las relaciones entre profetología y mística aparecen radicalmente modificadas. La antítesis ya no sirve, las categorías pasan a ser comunes (piénsese especialmente en el *Mi'raj*, la ascensión celestial del Profeta mencionada en la Revelación coránica, y meditada y vivida durante siglos por el sufismo como prototipo de la experiencia mística).

<sup>43</sup> Cf. A. Heschel, *op. cit.*, p. 142. (Vol. n. p. 130 en la edición de Paidós.)

una relación y una situación dialógica y que el estado profético implica una teofanía, en contraste con el éxtasis del místico; por el contrario, la religión de éste tendría como salida un éxtasis en el que la personalidad humana se disolvería y perdería en la infinita Unidad divina, quedando abolida, en consecuencia, la condición misma de la simpatía. En apoyo de esta tesis, se argumenta que el profeta ignora las sutilezas de la teología negativa concernientes a la *sobreencia*, mientras que la mística es inseparable de una teología negativa que niega al Ser divino toda relación con el mundo. Se oponen finalmente las tonalidades afectivas básicas de una y otra parte: en el profeta de Israel, el interés militante por la causa divina en este mundo; en el místico, nostalgia y entusiasmo, aspiración al éxtasis por desinterés en los asuntos terrenales, pasión por la salvación personal. En suma, de un lado unificación en el querer y el sentir; del otro, unificación de la esencia. En última instancia, la

- 131 -

*unio sympathetica* experimentada por la conciencia del profeta, sería la antítesis de la *unio mystica* de los extáticos.<sup>44</sup>

Es con toda intención que acabo de insistir sobre las categorías de una experiencia religiosa analizada como fenómeno de simpatía, es decir, como respuesta del hombre a las exigencias de un *Dios patético*. Pues lo que se trata de saber es si no hay, entre la diversidad de las experiencias místicas, un área en la que la religión mística se manifieste precisamente como religión *simpatética*, es decir, en la que, lejos de entrar en relación de antítesis con las categorías de la religión profética, las asimile superando *eo ipso* la oposición que acabamos de ver formulada en relación a un tipo particular de experiencia mística. Quizá el heliotropismo de la flor revelándose como su «heliopatía» nos pone ya en la pista, si escuchamos como en eco el versículo coránico: «Cada ser conoce el modo de oración y de glorificación que le es propio» (24/41). La cuestión radica en saber si una teología mística de la *sobreencia* supone la exclusión de la experiencia de un *Dios patético*; si el éxtasis excluye toda situación dialógica; si puede haber una *sympatheia* sin comunidad de esencia; o si, por el contrario, la *unio mystica*, lejos de ser la antítesis, no es sino el modo eminente de la *unio sympathetica*, y si la metafísica de éxtasis no está fundada precisamente en una teofanía. Se verá cómo esta teofanía contrasta esencialmente con la idea de Encarnación en su acepción dogmática corriente. Ahora bien, que los dos tipos de experiencia definidos en otros lugares como antitéticos puedan, por el contrario, implicarse mutuamente y ser comprendidos el uno por el otro, supone una experiencia mística que se desarrolla en un medio religioso centrado en una profetología y en el que esta misma profetología es concebida como prototipo de experiencia mística.

A esta condición satisface precisamente el *sufis-*

- 132 -

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, especialmente pp. 27-36, 113-119, 130 ss., 139, 142, 144-147, 161, 168-176 (10-18, 94-99, 114 ss., 125-126, 130, 132-134, 151-152, 162-172, ed. Paidós). Con razón observa Heschel que, a la inversa de la situación profética *dialógica*, la relación entre Alláh y el hombre toma, en la teología del Islam ortodoxo, la forma de un *monólogo* por parte de Dios, poder unilateral y tan incomparable que los motazilitas rechazan todos los atributos como antropomorfismos. Es superfluo mencionar que la teosofía mística de la que aquí vamos a tratar se sitúa muy lejos de la ortodoxia islámica, a la que la teoría de los Nombres y Atributos divinos profesada por Ibn 'Arabí no podría sino inspirarle el más vivo temor. Señalemos también que sería irrelevante alegar que Alláh está demasiado alto como par convertirse en «padre de la humanidad», pues ésta es una idea «paternalista», ajena a toda *mística nupcial*; la imagen divina con que aquí se inviste la conciencia y que «transciende la transcendencia», no es la del *Padre*, sino la del *Amado* o la *Amada* (como en el *Cantar de los Cantares*).

mo en el Islam. No nos referimos a la ortodoxia del Islam oficial; hay un abismo entre ambos. Por sufismo entendemos más concretamente el conjunto de aquellos a los que, por las razones precedentemente expuestas, agrupamos bajo la denominación de «Fieles de amor». Dos grandes figuras, como hemos dicho, dominan este grupo: Ibn 'Arabî, el incomparable maestro de la teosofía mística, y Jaláloddin Rúmî, el trovador iranio de esa religión del amor cuya llama se alimenta del sentimiento teofánico de la belleza sensible.<sup>45</sup> Esa denominación nos ha parecido la más apropiada para traducir a nuestras lenguas la expresión con que estos místicos se designan a sí mismos en árabe o en persa (*'ashiqân, mohibbún, arbáb al-hawa*, etc.); como es también la denominación utilizada por los compañeros de Dante agrupados en torno a él, los *Fedeli d'amore*, nos sugiere así los rasgos comunes a unos y a otros, rasgos que han sido analizados en trabajos memorables.<sup>46</sup> Podemos constatar cómo tanto la experiencia de los neoplatónicos del Islam (los avicenianos y los *ishráqi'yún* de Sohrawardi) como la de los discípulos de Ibn 'Arabî y de Jaláloddin Rúmî, convergen hacia el símbolo de un mismo arquetipo. La enseñanza que les es común a todos nos orienta hacia lo siguiente: si existe, y si *hace falta*, un elemento experimental que permita hablar de un *pathos divino*, de una pasión divina por y para el hombre (una «antropopatía» divina), que motive la «conversión» del ser divino hacia el hombre (su «antropotropismo»), ese elemento de la experiencia no puede ser más que un estado correspondiente en el hombre, un estado que es su complemento (en tanto que simpatético) y en el cual se revela el *pathos divino*. En otras palabras, este *pathos* no es accesible, no tiene realidad existencial, más que en un estado que es vivido por el ser humano como una teopatía y un teotropismo. Lo que quiere decir que el hombre no alcanza directa-

- 133 -

mente el plano de una pregunta que le sería planteada desde afuera (esto sería especulación pura); lo alcanza en la respuesta y esta respuesta es su ser mismo con su modo de ser absolutamente propio, tal como él lo quiere y lo asume (como el tropismo del heliotropo expresa el ser absolutamente propio de la flor).

---

<sup>45</sup> Las dos formas de enseñanza, la de Ibn 'Arabî y la de Jaláloddin Rúmî, corresponden a dos tipos psicológicamente diferentes, pero sería erróneo, como ya hemos recordado, oponerlos en cuanto a su contenido o experiencia interior. Y así, en efecto, los más destacados comentadores del *Mathnawî* (especialmente Wali Mohammad Akba rabádi y Bahr al-'Olúm, en el siglo XVIII en la India, y Mola -Hádî Sabzavári, en el XIX en Irán, autores unos y otros de voluminosos comentarios en persa) aluden con frecuencia a que la obra de Ibn 'Arabî juega un papel al menos equiparable a la de Rúmî en su vida espiritual. En cuanto al sentido preciso que debería darse a la expresión «Fieles de amor», en relación con el sufismo, veáanse las observaciones que se hacen en la Introducción a esta obra. Debemos a Hellmut Ritter una primera visión del conjunto de los representantes de la mística de amor en el Islam (cf. «Philologika VII», en la revista *Der Islam* XXI, 1933, pp. 84-109); para sacar partido de las fuentes identificadas, hará falta trabajar sobre gran cantidad de materiales inéditos. Reténgase especialmente los nombres de Sohrawardî (587/1191), Rúzbehán Baqíl de Shiráz (6061/1209, cf. el análisis de su *Jazmín de los fieles de amor* en nuestra obra *En Islam iraníen...*, t.m., pp. 65-148), Ahmad Ghazáli, Fakhroddin 'Eráqí, Sadroddin Qonyavi, Jámí, etc. Ya hemos visto que Ibn 'Arabî no es solamente *al-Shaykh al Akbar* (Doctor Maximus), sino que lleva igualmente el sobrenombre honorífico de *Ibn Aflâtún*, «hijo de Platón» o «el platónico».

<sup>46</sup> Hay que referirse ante todo a la obra de Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919 (reed. Hiperión, Madrid, 1984), libro que suscitó en su tiempo discusiones y polémicas entre los romanistas; cf. el apéndice a la segunda edición, Madrid-Granada, 1943 (*Historia y crítica de una polémica*) (incluido también en la edición de 1984). Treinta años más tarde, la gran obra de Enrico Cerulli, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Ciudad del Vaticano, 1949, ha venido a reforzar las tesis y los presentimientos de Asín. Recordemos también el libro de Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'amore»*, Roma, 1928, donde la tesis simbolista se enfrenta a las ideas convencionales de la filología positiva. Tendremos ocasión de valorar aquí los argumentos de Valli, sin dejarnos aprisionar por el dilema que de ahí pueda resultar.

La respuesta depende, pues, de la medida en la que el hombre se hace «capaz de Dios», pues es esta capacidad la que define y mide la simpatía en tanto que mediadora necesaria de toda experiencia religiosa. Aquí también el movimiento del heliotropo, cuyo sentido total se realiza más allá de lo visible, puede resultarnos instructivo. Es preciso una intuición, como la de Proclo cuando «escucha» la oración de la flor, para percibir su sentido, y esta intuición es propiamente el presentimiento de las virtualidades irrealizadas. Si aceptamos, con Max Scheler, la función cognitiva de la simpatía,<sup>47</sup> es en tanto que intuición que supera lo real actual, pues ella misma es el sentido de las existencias virtuales.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Cf. Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, 1928.

<sup>48</sup> Debemos igualmente poner de relieve la gran importancia que en relación con este tema tiene la obra de un eminente filósofo contemporáneo, Etienne Souriau. Nos referiremos especialmente a tres de sus obras: *Les différents modes d'existence* (Paris, 1943), *Avoir une âme, essai sur les existences virtuelles* (París, 1938), *L'Ombre de Dieu* (París, 1955). Queremos recalcar que nuestras presentes investigaciones están en gran medida «en simpatía» con las suyas, así como dejar constancia de nuestra deuda para con ellas. Señalaremos brevemente una serie de temas, que vienen a confirmar nuestras propias tesis; elegiremos como preludio la idea de que si no está en poder del hombre demostrar a Dios, al menos sí está dentro de sus posibilidades el «hacerse capaz de Dios» (cf. *Ombre*, pp. 119-125). La única *prueba* accesible al hombre, es, pues, realizar su presencia. Esto no quiere decir hacerse receptivo a la mirada de un Dios tal como lo profesan las teologías dogmáticas, las cuales comienzan por postular su existencia para demostrarla luego racionalmente y concederle atributos. La única realidad divina que debe ser postulada es la que deja al hombre la responsabilidad de hacerla o no actual por su propio modo de ser. El «secreto de la soberanía divina» (*sirr al-robubiya*), que aquí analizaremos (*infra* § 3, al desarrollar la idea de un «Dios patético») y que es «tú mismo» (Sahl Tostari), pone precisamente al fiel de amor ante esta responsabilidad. Responsabilidad que le fue recordada a Ibn 'Arabî una Noche del espíritu, en La Meca (*infra* § 4), y que implica «la actitud oblativa dirigida» (*Ombre*, p. 125), salvaguarda contra la actitud narcisista y, a la vez, contra «la disolución pánica de la persona en una totalidad impersonal». En cuanto a la transición de la noción de *existencia virtual* (*Modes*, pp. 83 ss.) a la de *sobreexistencia* como *acto* (como «hecho de transcendencia», que es el único en investir con existencia real al problemático ser transcendente del que da testimonio y al que responde), creo que hay en la operación mental del *ta'wil* (etimológicamente, la *exégesis* que *reconduce* y eleva una imagen, concepto, persona o acontecimiento, al plano original de su significado oculto, *bâtin*) algo que corresponde a este acto (y de ahí la marcha paralela del *ta'wil* y de la *anáfora* que describe É. Souriau, dotando a este antiguo término litúrgico de un significado enteramente nuevo). Muy llamativa es también su interpretación, igualmente renovada, de la angelología (*Ombre*, pp. 133-144, 152-153, 260, 280-282, 318), que confirma lo que nosotros mismos habíamos presentado ya en el curso de anteriores estudios angelológicos. Encontramos ahí, en primer lugar, un desmentido a la idea de que la filosofía moderna haya comenzado cuando se dejó de hablar del Ángel (habría que excluir, en tal caso, de la filosofía moderna a Leibniz, Christian Wolf o Fechner). Viene después la observación de que la idea *actual* de Ángel se refleja en afirmaciones tales como las que aluden al «Ángel de una obra», es decir, a su «forma espiritual», su «contenido trascendente», su substancia «transnatural», que, aunque pueda ser encontrada en los elementos sensibles de la obra, anuncia alusivamente las virtualidades que los sobrepasan. A estas virtualidades tenemos que responder cada vez, es decir, tenemos que asumir o rechazar todos los «poderes espirituales» de esa obra («lo invisible de un cuadro, lo inaudible de una sinfonía») que no son simplemente el mensaje del artista, sino que han sido transferidos por él a esa obra tras haberlos recibido él mismo de «el Ángel». Responder al «Ángel de la obra» es «hacerse capaz de todo el contenido de su *aura* de amor» (*Ombre*, p. 167). La dialéctica de amor en Ibn 'Arabî (analizada *infra* § 5) nos conduce igualmente a la visión del Amado invisible (todavía virtual) en el Amado visible, el único que puede manifestarlo; invisible, pues su actualización depende de una Imagen activa que haga «conspirar» el amor físico y el amor espiritual en un solo amor místico. La «función angélica de un ser» (*Ombre*, pp. 161, 171) es lo que predetermina la noción de forma o figura teofánica (*mazhar*) tanto en la escuela de Ibn 'Arabî como en la imamología especulativa del ismailismo. La mediación del Ángel nos preserva de la doble idolatría metafísica que nos amenaza (aunque, inversamente, los dogmáticos monoteístas tenderían a encontrar este peligro en la mediación del Ángel), y ésta es la razón más importante de que el Ángel nos sea tan imperiosamente necesario (*Ombre*, pp. 170-172). El peligro es doble: o bien el callejón sin salida, el fracaso, que nos inmoviliza en un objeto sin transcendencia (y que puede ser un Dios, un dogma), o un desconocimiento de la transcendencia que abre un abismo entre ésta y el objeto de amor y nos condena al ascetismo, a sus negativas y sus furores. La idea de la Fravarti-Daéná en el zoroastrismo, la dialéctica del amor en Ibn 'Arabî, la sofología de lo Femenino-



En resumen, el camino que tenemos que seguir pasa por estas dos etapas: primero, reconocer la existencia del *Dios patético* en una teosofía mística que mantiene la doble noción de *Theos agnostos* (Dios incognoscible) y *Deus revelatus*; segundo, comprender cómo, al ser expresado el misterio del origen de los seres como un compadecimiento, como una *sympathesis* divina que los emancipa de su no ser, ésta genera un simpatetismo humano-divino que hace solidarios en su ser mismo al Señor divino y a su fiel de amor; en otros términos, cómo al estar la *antropopatía* divina y la *teopatía* humana en constante reciprocidad, la *unio mystica* no sólo no está en oposición a la *unio sympathetica*, sino que debe ser interpretada como tal.

- 134 -

## 2. El «Dios patético»

Las premisas de la teología negativa no sólo están muy lejos de excluir por sí mismas toda situación dialógica, sino que son incluso de suma importancia para fundamentar su autenticidad. Así ocurre con la gnosis en el Islam, cuyas premisas tienen numerosos rasgos en común con las de la Gnosis en general, rasgos que resultan irritantes para toda dogmática preocupada por la definición racional. La estructura es constante: está «Lo que origina»; más allá del ser «que es», el «Dios que no es» de Basíledes, es decir, el *Theos agnostos*, el Dios incognoscible e impredicable;<sup>49</sup> y está el Dios revelado, su *Nous* que piensa y actúa, que sostiene los atributos divinos y es capaz de revelación. Ahora bien, no es buscando un compromiso en beneficio de uno u otro concepto, sino manteniendo firmemente la simultaneidad de la doble perspectiva, como se llega al *Dios patético*, no como reivindicación teórica contra las teologías positivas preocupadas por el dogma de la inmutabilidad divina, sino como progresión interna por la que

---

creador y el nacimiento del hijo espiritual, la simultaneidad del *Theos agnostos* (Dios incognoscible) y del Nombre propio determinado que es, por decirlo así, como su Ángel, son todas ellas expresiones homólogas que tienden no a anular sino a compensar ese abismo de nostalgia infinita, cuyo contenido en cuanto a experiencia coincide con lo que É. Souriau ha analizado con tanta penetración, diferenciando *investidura incondicional* (la trampa de todas las idolatrías metafísicas) e *investidura funcional* (*Ombre, ibid.*): la función angélica, la mediación del Ángel que precisamente nos deja libres para las transcendencias no descubiertas, imprevisibles, insospechadas, sin inmovilizarnos en lo definido, lo definitivo, lo acaecido; es el mismo contraste que existe entre la idea de encarnación (hecho único ocurrido en la Historia) y la idea de teofanía (acontecimiento del alma, siempre inagotable). Por último, cuando E. Souriau afirma que la única idea de Creación que salva todas las aporías filosóficas, es la del acto creador como «emancipación universal de los seres, aquiescencia al ejercicio por cada uno de ellos de su derecho a la existencia según su capacidad» (*Ombre*, p. 284), ¿cómo no percibir la consonancia con la idea de la Nostalgia divina, el Suspiro de Compadecimiento (*Nafas Rahmâni*) que emancipa de su tristeza a los Nombres divinos que aspiran, en su virtualidad pura, a los seres concretos que los manifiesten (*infra* § 2)? Y cuando buscamos el fundamento existencial de esta experiencia del Divino como Dios desconocido aspirando a ser conocido por sí mismo en y por seres que le conozcan, ¿no lo encontraremos tipificado en el deseo (grito o suspiro) de un personaje de Gabriel Marcel: *Ser conocido tal como uno es* (*Modes*, p. 169)? Tal es el Suspiro de la divinidad en su soledad de desconocimiento, de la que es liberado por los seres a los que se revela y por los que existe (cf. *infra* § 3, el sentido místico de la filoxenia de Abraham). Volvemos, pues, al principio: no está en mi poder provocar una respuesta suya, pero puedo responderle, experimentar en mi ser una modificación «cuya razón, (razón, en el sentido de proporción) sea precisamente El; y ésa es, sin duda, la única forma en que podemos dar testimonio de El, estar en relación de *acción-pasión* con Él» (*ibid.*). Esta misma relación la analizaremos más adelante como *simpatetismo* humano-divino. Es ésta una nota demasiado larga, pero a la vez demasiado breve para lo que tendríamos que decir. En el esfuerzo por reconducir a nuestra realidad actual los temas de la espiritualidad oriental, el pensamiento constructivo de Étienne Souriau resulta alentador y digno de todo reconocimiento.

<sup>49</sup> *Man lâ tajâsara nahwaho'l-khawâtir*, «aquél al que no puede alcanzar la osadía de los pensamientos», así lo designa siempre de manera alusiva la teosofía ismailí.

experimentalmente se va realizando el paso del Abismo y el Silencio *sobre-esenciales* a figuras y enunciados positivamente fundamentados.

La gnosis ismailí presenta aquí más de un rasgo común con la doctrina de Ibn 'Arabî. La etimología que nos propone para el nombre divino Al-Lâh proyecta un destello iluminador sobre el camino que pretendemos recorrer. A pesar de las reticencias de la gramática árabe sobre este punto, considera la palabra *ilâh* como derivada de la raíz *wlh*, que incluye los sentidos de estar triste, abrumado por la tristeza, suspirar por, huir temerosamente hacia...<sup>50</sup> Esta etimología que da al nombre divino (*ilâh* = *wilâh*) el sentido de «tristeza» es confirmada por los pensadores ismailíes con otra, más extraña quizá, pues esta vez la gramática pierde sus prerrogativas;

- 135 -

sin embargo, la impresión de arbitrariedad desaparece si se tiene en cuenta el cuidado riguroso de que hacen gala. Esta etimología consiste en considerar la palabra *olhânîya* (formada sobre la raíz *'lh* y que designa a la divinidad, lo mismo que las palabras *ilâha*, *olûha*, *olûhîya*) como si fuese un *ideograma*, en el cual, mediante la introducción de un pequeño signo ortográfico (un *tashdid* que redobla la *n*), puede leerse *al-hân(n)îya*. Se llega así a un nombre abstracto que designa el estado o modo de ser, formado sobre el *nomen agentis* de la raíz *hnn* (= *hnn*) y que tiene el sentido de desear, suspirar, sentir compasión.<sup>51</sup>

De ahí que el nombre propio de la divinidad, el nombre que expresa su fondo íntimo y oculto, no sea el Infinito y el Todopoderoso de nuestras teodiceas racionales, sino la Tristeza y la Nostalgia. Nada puede atestiguar mejor el sentimiento de un «Dios patético», no menos auténtico que el resaltado por una fenomenología de la religión profética, como anteriormente recordábamos (§ 1). Ahora bien, estamos aquí en el centro de una gnosis mística, y por eso no podíamos resignarnos a quedar encerrados en la oposición que se nos planteaba. Para la teosofía ismailí, la divinidad suprema no puede ser conocida, ni siquiera ser nombrada como «Dios»; *Al-Lâh* es un nombre que de hecho se otorga al Originado primordial, al Arcángel Muy-Próximo y Sacrosanto, al

---

<sup>50</sup> Cf. R. Strothmann, *Gnosis- Texte der Ismailiten*, Gottingen 1943, IX 1, p. 80 del texto árabe. Pues de hecho el nombre *Al-Lâh* se relaciona no con el Sobre-ser, el Principio incognoscible, sino con el *Deus revelatus*, es decir, el Primer Arcángel (*al Malak al-moqaddas*, Primera Inteligencia, *al-Mobda'ál-awwal*, el Prótoktistos); para *ilâh* = *wilâh*, cf. también *Mathnawi* de Jalâloddin Rûmî, IV, v. 1169, ed. R.A. Nicholson, vol. VIII, p. 156. Lane, *An Arabic English Lexicon*, I, p. 83, menciona igualmente esta derivación propuesta por algunos gramáticos árabes: *ilâh* (hebreo, *Eloha*), cuya derivación es dudosa y cuya forma original es, según algunos, *wilâh*, «meaning that mankind yearn towards him who is thus called, seeking protection or aid in their wants and humble themselves in their afflictions, like as every infant yearns towards its mother». Pero la teosofía ismailí no (o no sólo) habla así de la humanidad afligida que suspira por Dios, sino del propio Dios revelado (el único Dios del que puede hablar el hombre), por tanto no sólo del Dios por el que el hombre suspira, sino del que es en sí mismo Suspiro, el Arcángel primordial, nostálgico del conocimiento de su generador, el *Mobdi'*, que le es incognoscible excepto como conocimiento de sí, puesto que él es precisamente la revelación del *Mobdi'* a sí mismo (*ism al-ilâhîya oshoqqa laho mina'l-walah alladhi howa al-tahayyor fi idrâk mobdi'îhi*). Esta etimología es confirmada por otra (cf. la nota siguiente), así como por una de las *Monâjât* (Salmos confidenciales) de Mo'ayyad Shirâzi.

<sup>51</sup> Strothmann, *ibid.*: *wa (oshoqqa laho) mina'l-hân-niya (= al-hânnîya) allatî hiya al-ishtiyâq ilâ 'l-idrâk, wa 'l-ajz yamna'oho 'an dhalika li-jalâlat mobdi'îhi*: «El nombre de la divinidad (*ilâhiya*, *olhâniya*) se deriva de *al-hanniya*, que es nostalgia por el conocimiento, pues su debilidad le impide acceder a él a la vista del carácter sublime de su generador». Habría que reproducir aquí la escritura árabe para que apareciese la evidencia ideográfica, a pesar de las reticencias de la filología. Sea como fuere, la teosofía ismailí no podía formular mejor la noción del «Dios patético», ni encontrar una vía más adecuada para encaminarnos hacia el misterio divino que Ibn 'Arabî designa como *Nafas Rahmâni*.

*Prótoktistos* o Arcángel-Logos.<sup>52</sup> Este Nombre expresa, pues, la tristeza, la nostalgia que aspira eternamente a conocer al Principio que eternamente le da origen: nostalgia del Dios revelado, es decir, revelado *para el hombre*, que aspira a reencontrarse a sí mismo *más allá* de su ser revelado. Inescrutable misterio intradivino al que sólo es posible referirse por alusión. Sin embargo, puesto que esa aspiración del Ángel es la del Dios revelado que aspira a conocer al Dios que él revela, puede ser percibida por nuestra

- 136 -

meditación (puesto que esta revelación no es sino para nosotros y por nosotros) en su Primera y Suprema Criatura, como la forma misma por la cual y en la cual se revela la Tristeza del *Theos agnostos* que aspira a ser conocido por ella y en ella. El misterio intradivino no queda por ello violado; no podemos saber de él sino lo que él revela de sí mismo en nosotros. Sin embargo, con la *acción* de un conocimiento siempre inacabado, que responde a una *pasión de ser conocido* siempre insaciada, aprehendemos uno de sus aspectos, que puede situarnos en el punto de partida de la teosofía personal de Ibn 'Arabî.

El marco de este estudio obliga a una concisión extrema, a riesgo de que el trabajo resulte obscuro y, lo que sería más grave, incompleto. No obstante, vamos a intentarlo.

¿Cuál es el fundamento y el sentido de la tristeza de un «Dios patético»? ¿Cómo es percibida por el místico, en tanto que determinante de la *simpatía* de lo invisible y lo visible, en tanto que secreto de un *simpatetismo* humano-divino?

Rememoremos en este punto de partida el *hadîth* incansablemente meditado por todos nuestros místicos del Islam, aquel en el que la Divinidad revela el secreto de su pasión (su *pathos*): «Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he creado a las criaturas, a fin de ser conocido por ellas». Con mayor fidelidad hacia el pensamiento de Ibn 'Arabî, podríamos traducir: «a fin de convertirme en ellas en objeto de mi conocimiento». Es esa pasión divina, ese deseo de revelarse y conocerse a sí mismo en los seres al ser conocido por ellos, lo que constituye el resorte de toda una dramaturgia divina, de una cosmogonía eterna. Esta cosmogonía no es ni una emanación en el sentido neoplatónico de la palabra, ni menos todavía una creación *ex nihilo*. Es más bien una secuencia de manifestaciones del ser, por intensificación de una luz creciente, en el interior del Divino

- 137 -

primitivamente indiferenciado: propiamente, una sucesión de *tajalliyât*, de *teofanías*.<sup>53</sup> Éste es el contexto de uno de los motivos más característicos del pensamiento de Ibn

---

<sup>52</sup> *Ibid.*: *ism al-ilâhiya lâ yaqa' illâ 'alâ al-mabda' al awwal*, «el nombre de la divinidad sólo se aplica al *Prótoktistos*», es decir, a la Primera Inteligencia (lo mismo que los atributos no se aplican más que a los *mobda'ât*, es decir a las Inteligencias querubínicas que emanan del Arcángel-Logos).

<sup>53</sup> *Fusus al-Hikam* II, p. 61 y pp. 245-246 (nos referimos aquí a la edición de Abû-I-'Alâ 'Affifi, El Cairo, 1365/ 1946. *Fusus* 1 = el texto de Ibn 'Arabî, *Fusus* II = el excelente comentario en el que Affifi ha combinado numerosos textos con juiciosas observaciones; cf. también las *Istilâhât* (léxico técnico) de 'Abdorrazzâq Kâshâni, impreso en el margen de su comentario de *Manâzil al-Sâ'irîn*, Teherán, 1315 H., 1, s.v. *tajallî*, pp. 174-175. Conviene distinguir tres grados de teofanías. El primero corresponde a una teofanía de la que no es posible hablar sino por alusión; es la epifanía de la Esencia divina a sí misma como mónada absoluta en su soledad. En el misterio de su *unitud* (*ahadiya*) no diferenciada, ninguna descripción ni calificación puede alcanzarla, puesto que es el ser absoluto puro y simple, y todo lo que es distinto al ser es no-ser puro y simple (este grado es también denominado «la Nube», cf. Kâshâni, *Léxico*, s.v. *ama*, PP. 157-158). El segundo grado (*tajallî thâni*) incluye el conjunto de las teofanías en las cuales y por las cuales la Esencia divina se revela a sí misma bajo las formas de los Nombres divinos (*asmâ' ilâhiya*), es decir en las formas de los seres, respecto a su existencia en el secreto del misterio absoluto (*fi*

'Arabî, la doctrina de los *Nombres divinos* (lo que se ha llamado a veces, con bastante inexactitud, su «mitología» de los Nombres divinos).

De toda la eternidad existen en la Esencia divina los Nombres que son esa Esencia misma, puesto que los atributos que designan, sin ser idénticos a la Esencia divina como tal, no son sin embargo diferentes de ella; estos Nombres son designados como «Señores» (*Arbâb*) y, aunque tienen con frecuencia toda la apariencia de hipóstasis, sin duda no pueden ser rigurosamente definidos como tales.<sup>54</sup> Experimentalmente no los conocemos sino por el conocimiento de nosotros mismos (ésta es la máxima fundamental). Dios se describe a sí mismo a nosotros por medio de nosotros. Lo que quiere decir que los Nombres divinos son esencialmente relativos a los seres que los nombran, pues son los seres los que los descubren y aprueban en su propio modo de ser. Por eso estos Nombres son designados también como Presencias (*hadarât*), es decir, como estados en los que la divinidad se revela a su fiel bajo la forma de uno u otro de sus Nombres infinitos.<sup>55</sup> Los Nombres divinos no tienen pues pleno sentido y realidad más que *por* y *para* los seres que son sus formas epifánicas (*mazâhir*), es decir, las formas en que ellos son manifestados. De toda la eternidad, igualmente, estas Formas, soportes de los Nombres divinos, han existido en la Esencia divina: son nuestras propias existencias latentes, nuestras propias individualidades existiendo en el estado de condiciones eternas y arquetípicas en la Esencia divina (*A'yân thâbita*).<sup>56</sup> Y son estas individualidades latentes las que eternamente aspiran al ser concreto en acto. Su aspiración no es otra cosa que la nostalgia de los Nombres divi-

- 138 -

---

*bâtin al-ghayb al- motlaq*). El tercer grado corresponde a la teofanía en las formas de los individuos concretos (*tajallî shohudî*), dando existencia concreta y manifestada a los Nombres divinos. No hacemos aquí sino apuntar brevemente lo que exigiría una larga exposición.

<sup>54</sup> Comparar *Enoc 3 o Libro hebreo de Enoc*, 2ª parte, cap. XLVIII, pp. 160-164 en la edición de R. Odeberg, la procesión de los Nombres divinos y su aspecto de hipóstasis angélicas.

<sup>55</sup> Cf. A.E. Affifi (Abú'l-'Alá 'Affifi), *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dîn Ibn al-'Arabî*, Cambridge, 1939, PP. 35-40; *ibid.*, p. 41 sobre los Nombres divinos interpretados como *Hadarât* (Presencias divinas), y p. 43 ss, sobre el atributo *al-Samî'* (El-que-oye) referido al versículo coránico de la Noche del Pacto (*a-lasto birabbikom*) ¿No soy yo vuestro Señor?); en este diálogo mantenido en la preeternidad, Dios es a la vez El-que-habla y El-que-oye, El-que-pregunta y El-que-responde, dirigiéndose a sí mismo la pregunta, es decir, revelándose él mismo a sí mismo en las formas inteligibles de lo Múltiple (éste será el fundamento del concepto de los *A'yân thâbita*, las hecceidades eternas, cf. *infra*).

<sup>56</sup> Sobre estas individualizaciones eternas arquetípicas que son los *correlata* de los Nombres divinos, cf. Affifi, *op. cit.*, pp. 47-53. 'Abdorrhazzâq Kâshâni (comentario de los *Fosus*, edición de El Cairo, 1321 H., p. 181), describe el proceso en el que debemos pensar aquí (comentario de los dos versos que figuran en *Fosus 1*, p. 143 (86): «Le hemos concedido manifestarse en nosotros, mientras que él mismo nos daba el ser»). En la preeternidad, antes de que Él nos diese la existencia, éramos seres en su Esencia (su Sí), es decir, nuestras propias esencias eran individualizaciones de estados o condiciones esenciales en la deidad. El Ser divino era entonces nuestra forma epifánica (*mazhar, majlâ*), la de nuestras individualidades múltiples, lo que quiere decir que fue en él donde aparecimos. Eramos sus seres preeternos; no estábamos *con* él, puesto que éramos su propio ser, el ser que él mismo era. Eramos entonces sus órganos, su oído, su vista, su lengua, en suma, las individualizaciones virtuales de sus Nombres. Eramos también «tiempos» en él, en virtud de la anterioridad o posterioridad de nuestra condición teofánica (*mazhariya*), es decir, del orden en el que somos llamados a ser sus *mazâhir* (formas epifánicas). Inversamente, en nuestro estado de existencia concreta exhalado por el Suspiro de Compadecimiento existenciador (*Nafas Rahmâni*), nosotros somos su forma de aparición, y él es nuestra vista, nuestra audición, etc. Creación no es separación, proyección de un ser extra-divino, ni tampoco emanación en el sentido específicamente neoplatónico, sino teofanía, diferenciación por incandescencia creciente en el interior del ser. Lejos de abolir la situación dialógica, es precisamente esto lo que garantiza que nuestro diálogo no es una ilusión. Así como en la preeternidad nuestras existencias latentes eran los órganos de su ser, es este mismo Ser divino el que ahora activa nuestros propios estados; cf. también *infra*, n. 67-69.

nos que aspiran a ser revelados. Y esta nostalgia de los Nombres divinos no es algo distinto a la tristeza del Dios no revelado angustiándose en su desconocimiento, en su ocultación.<sup>57</sup>

Es, pues, esta tristeza la que pide desde las profundidades inescrutables de la Deidad, un «Suspiro de Compasión»,<sup>58</sup> o, por utilizar una expresión con más fuerza etimológica, un «suspiro de Compadecimiento» (*Nafas Rahmâni*). Este *Suspiro* marca la distensión de la tristeza divina *compadeciendo* (*simpatetizando*) con la angustia y la tristeza de sus Nombres aún desconocidos, y el Hálito exhala, suscita al ser en acto, en la distensión misma, la multitud de existencias individuales concretas *por* y *para* las cuales esos Nombres divinos son por fin manifestados en acto. Cada existente es así, en su ser oculto, un Hálito del divino Compadecimiento existenciador,<sup>59</sup> y el nombre divino «Al-Lâh» es puesto en equivalencia pura y simple con «al-Rahmân», el Compadeciente o Compasivo. Lo importante es que a partir del *Theos agnostos* de la teología negativa, la gnosis mística se abre aquí a la vía del «Dios patético». Por una parte, el Suspiro divino de Compadecimiento expresa el *pathos* divino y libera los Nombres divinos, es decir, emancipa a los seres de esa virtualidad en la que estaban retenidos, angustiados por la energía existenciadora latente en ellos, y por otra parte esos mismos seres, recíprocamente, liberan al Dios, cuyos Nombres constituyen, de su soledad de desconocimiento. Ahí se establece, en la preeternidad, el pacto de ese *simpatetismo* que hará solidarios para siempre a la divinidad y su fiel, al Adorado y el Adorador, en la unidad de un diálogo «compasionado».

Podemos ya advertir que la idea del Compadeci-

- 139 -

miento divino como emancipador de los seres está muy lejos del atributo de la compasión conocida por los teólogos exotéricos como piedad o misericordia para con los servidores, o indulgencia o perdón hacia los pecadores. No se trata de una concepción moral o moralista, sino metafísica; más exactamente, del acto inicial de una metafísica de amor.<sup>60</sup> Además, este Hálito de Compadecimiento como fenómeno del Amor primordial es a la vez potencia activa, creadora y emancipadora de los seres, y *potentia passiva*, es decir, la substancia misma, la «materia inmaterial» de la que están constituidos los seres en su totalidad, desde los espíritus angélicos hasta los seres de la naturaleza supra-elemental y de la naturaleza sublunar.<sup>61</sup> Esta doble dimensión se

<sup>57</sup> *Fosus* 1, p. 112 [59], y II, p. 128.

<sup>58</sup> *Compassio quam Graeci sympatheiam vocant* (Priscien).

<sup>59</sup> De ahí que *mawjud* (el existente) y *marhum* (aquel que es objeto de compasión, de *Rahma*) sean términos intercambiables (debe evitarse, naturalmente, todo equívoco con el uso corriente del término *marhum* aplicado a los difuntos, con el sentido de «el llorado...», «el malogrado...»).

<sup>60</sup> *Fosus* 1, pp. 177 ss. (115 ss.); II, pp. 243-244. El Compadecimiento divino se presenta bajo dos aspectos: por una parte, en tanto que sinónimo del don de ser que la divinidad prodiga a los seres en función de lo que ellos son en sus individualidades eternas. Esta es la Compasión emanadora que reconoce el derecho de los seres a la existencia («el *Nutus* divino, el *Sí* que basta para que todos los posibles tomen forma», É. Souriau), y que corresponde a *Rahmat al-imtînân*; y está, por otra parte, la Compasión que Dios concede a sus adoradores en razón de sus actos (doctrina de los motazilitas sobre la justicia divina), o en general la distribución de las perfecciones espirituales a los creyentes, denominada *Rahmat al-wojûb* (de ahí la diferenciación de los dos Nombres divinos *al-Rahmân* y *al-Rahim*), cf. *Fosus* 1, pp. 151 ss. (92 ss) (Salomón fue agraciado con una y con otra), y II, pp. 205-207; Kâshâni, *op. cit.*, s.v. *Rahmân*, *Rahma*, *Rahim*, pp. 170-171.

<sup>61</sup> Tocamos aquí una idea central de la metafísica de Ibn 'Arabî (la concisión de nuestra exposición nos obliga a explicar ciertos puntos que quedan implícitos y que podrían dar lugar a malentendidos). Lo mismo que el hálito exhalado por el hombre acoge la acción informadora de las silabas y las palabras articuladas, así también el Hálito de Compadecimiento (*Nafas al-Rahmân*), al exhalar esas Palabras o Verbos (*Kalimât*) que son los seres, acoge también la forma que exige su esencia preeterna. Lo que los



---

modela (activo) es igualmente lo que es modelado (pasivo) en ellos. «Dios se describe a sí mismo por el Suspiro compasivo (*Nafas Rahmâni*). Ahora bien, todo lo que es cualificado por una cualidad, asume forzosamente todo lo que esa cualidad lleva consigo... Por eso el Suspiro divino ha recibido (sufrido, padecido) todas las formas del mundo. Es para ellas como la substancia material (*jawhar hayulâni*); la Naturaleza misma no es sino esto» (*Fosus* 1, pp. 143-144 (86)). «Que aquel que quiera conocer el Suspiro divino, conozca pues el mundo, pues quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor que se manifiesta en él; dicho de otro modo, el mundo es manifestado en el Suspiro de Compadecimiento por el que Dios (al exhalarlos) distiende la tristeza de los Nombres divinos... Dios se compadeció de sí mismo a través de lo que existió en su Suspiro, pues el primer efecto de ese Suspiro se realizó en él mismo» (*Fosûs* 1, p. 145 (87)). *Nafs* (*anima*) y *nafas* (*animus, suspirium*) proceden de una misma raíz, tanto en árabe como en latín. Además, *nafs* y *ruh* (*anima y spiritus*) son ambos una substancia sutil, diáfana, y por eso la transmisión del *ruh* al cuerpo se realiza por medio de un soplo (por el propio Creador en el caso de Adán, por el Ángel en el caso de Jesús). Sin embargo, el Corán no dice nada de una substancia espiritual universal (*jawhar ruhâni 'âmm*). Affifi interpreta que la idea en el *Corpus hermeticum* es equivalente a la de *Nafas Rahmâni* (*Fosus* II pp. 192-193). ¿Conocía el *Corpus hermeticum* la Tristeza divina (*ishtiyâq, hánniva*)? Dâwûd Qaysari (*ibid.*, p. 194) precisa así la noción de Naturaleza como Energía universal: «La relación de la Naturaleza universal (*tabi'at kollîya*) con *Nafas Rahmâni* es análoga a la de la forma específica con el cuerpo universal (*jism kolh*), o también a la del cuerpo determinado (*mo'ayyan*) con el cuerpo en general». Hay que observar que el concepto de Naturaleza se amplía aquí hasta mucho más allá de lo que para nosotros implica la idea de lo físico, puesto que engloba igualmente a todos los seres que no están comprendidos en la Naturaleza elemental. «La Naturaleza no es en realidad más que el Suspiro de Compadecimiento... la relación de la Naturaleza con *Nafas Rahmâni* es análoga a la de las formas específicas con el objeto en el que son manifestadas... *Nafas Rahmâni* es la substancia en la que florecen las formas del ser material y del ser espiritual... El caso de Adán (en quien fue insuflado ese soplo) es el símbolo de la creación del cosmos en su totalidad (cf. *Fosus* II, p. 328, el *spiritus divinus, Nafas ilâhî, Ruh ilâhî*, luminoso, *nurânî*). Los cuerpos físicos son manifestados en el cosmos material cuando el Hábito penetra en la substancia material, receptáculo de las formas corporales. De la misma forma, los Espíritus de luz que son las Formas separadas, son manifestados por la propagación del Hábito en todas las substancias espirituales. Y los accidentes son manifestados por la propagación del Hábito en la naturaleza accidental que es el lugar de la teofanía (*mazhar*). Hay así dos clases de propagación: en el mundo de los cuerpos, una, y en el mundo de los espíritus y los accidentes, otra. La primera opera sobre una substancia hílca material (*jawhar hayulâni maddi*), la segunda sobre una substancia inmaterial (*jawhar ghayr maddi*)» (*Fosûs* II, pp. 334-335. Puede incluso decirse que el Compadecimiento (*rahma*) se extiende al propio Dios. En oposición a la idea común, Dios no es solamente Compasivo (*râhim*), sino que es también objeto de su propio Compadecimiento (*marhûm*), puesto que siendo el nombre idéntico a lo nombrado, los múltiples Nombres divinos son Él mismo y Él es único; si el Compadecimiento divino satisface la tristeza de los Nombres que aspiran a las esencias que los manifiesten concretamente, es consigo mismo con quien Dios «compadece» (cf. *Fosûs* 1, 119 (67), y II, p. 142). Por eso el concepto de creación *ex nihilo* se desvanece, dejando lugar al de emancipación. La existencia que Dios confiere a los Posibles eternos es en sí misma *Nafas Rahmâni*; lo que explica la utilización de la palabra Compadecimiento (*rahma, Nafas al-Rahmân, Nafas Rahmâni*) en el sentido de existencia (cf. *supra*, n. 21); *fa-kollo mawjudin marhûmun*, todo existente es, entonces, objeto de ese Compadecimiento, pero cada uno se convierte a su vez en *Râhim*, en sujeto compadeciente (cf. *infra*, § 3), y ésta es la *sympathesis* humano-divina (*Fosus* II, p. 20, e *infra* n. 25). En su *Léxico*, Kashâni ha dedicado un largo artículo (p. 182) a esta noción central que representa el aspecto femenino y maternal de la divinidad, su energía creadora. Es extremadamente interesante comprobar cómo pone de relieve la concordancia entre esta noción y la de Luz dominante (*Nûr qâhir, Lux victorialis*) en los *ishrâqiyûn* o teósofos de la Luz, discípulos de Sohrawardi (que tiene su origen en el *Xvarnah* zoroastriano), y cómo pone de manifiesto que no ha ni siquiera lugar a referirse a actos no acompañados de conciencia, pues incluso el mineral tiene una conciencia oculta (*sho'ûr fil-bâtin*) Así Palacios ha esbozado el estudio que esta idea, exigiría (*Ibn Masarra y su escuela*, en *Obras escogidas*, Madrid 1946, vol.1, pp. 148-149); Así la vincula a la influencia del pseudo-Empédocles en el Islam, cuyo efecto se dejó sentir también en otras obras aparte de la de Ibn 'Arabî (por ejemplo, en la de Ibn Gabirol). Para prevenir toda posible confusión «materialista» es importante diferenciar los cinco significados descendentes que puede asumir el término «materia»: 1º. Materia espiritual común a lo increado ya la criatura (*haqiqat al-haqâ'iq*). 2º. Materia espiritual (*al-'onsor al-'azam*) común a todos los seres creados, espirituales y corporales (*Nafas Rahmâni*). 3º. Materia común a todos los cuerpos, celestes o sublunares. 4º. Materia física (la nuestra) común a todo cuerpo sublunar. 5º. Materia artificial común a todas las figuras accidentales. A partir de aquí puede comprenderse con claridad la jerarquía de los principios: 1º. Materia espiritual. 2º. Inteligencia. 3º. Alma. 4º. Materia celeste. 5º. Materia corporal (la de nuestro físico).

encuentra en todos los grados del ser, igual que los Nombres divinos son a la vez *activos*, en la medida en que *determinan* el atributo de que se invisten en la forma concreta a la que aspiran, y *pasivos*, en tanto que *determinados* en y por esta forma que los manifiesta según la exigencia de su condición eterna.<sup>62</sup> Y es esta estructura la que igualmente plantea y realiza las condiciones de un Comprender que no es una indagación teórica, sino una *pasión* vivida y compartida con el objeto comprendido, una *compasión*, una *simpatía*. Pues los Nombres divinos no son atributos conferidos por el intelecto teórico a la Esencia divina en sí; son esencialmente los vestigios de su acción en nosotros, acción mediante la cual realizan su ser por nuestro ser, y que reviste entonces en nosotros el aspecto de lo que habría que denominar, según la antigua terminología medieval, su *significatio passiva*.<sup>63</sup> Dicho de otro modo, nosotros no los descubrimos como tales sino cuando suceden y son hechos en nosotros, según lo que hacen de nosotros, cuando son nuestra *pasión*. Como decíamos antes: Dios se describe a nosotros a través de nosotros mismos.

Ibn 'Arabî enuncia de forma concisa lo esencial:

- 140 -

«Aquellos a quienes queda velado, dice, ruegan al Dios que en su creencia es su Señor tenga compasión de ellos. Pero los teósofos místicos (*Ahl al-Kashf*) piden que la Compasión divina se cumpla (advenga, exista) *por o a través de ellos* »<sup>64</sup> Lo que quiere

---

<sup>62</sup> Sobre el doble aspecto, activo y pasivo, de los Nombres divinos, cf. Afffi, *op. cit.*, pp. 46 y 53. (Habría que comparar con el doble aspecto del «Eros cosmogónico» en la metafísica del *Ishrâq* de Sohrawardi: *qahr* y *mahabba*, dominación de amor y obediencia de amor, homólogos de *robûbiya* y *'obûdiya*, cf. nota precedente); compárese también con los grados (*hodûd*) de la jerarquía esotérica del ismailismo, cada uno de los cuales es simultáneamente límite (*hadd*), guía y suscitador del grado inferior, estando limitado (*mahdûd*) por el grado inmediatamente superior. La estructura de cada ser se presenta así como un *unus ambo*, estando constituida su totalidad por su ser en su dimensión divina creadora (*tahaqqoq*) y por su ser en su dimensión de criatura (*takhalloq*), sin que puedan perderse ni el *uno* que es *dos*, ni el *dos* que es *uno*, pues no existen sino formando el todo de su co-dependencia esencial (*ta'alloq*). Esto no es una «dialéctica»; es el fundamento de la *unio mystica* como *unio sympathetica*.

<sup>63</sup> Hace ya años (curso 1938-1939) dedicamos en la École des Hautes-Études una conferencia a la dramática experiencia que supuso para el joven Lutero (todavía bajo la influencia de la mística de Taulero) el descubrimiento de la *significatio passiva*. Ante el versículo del Salmo *In iustitia tua libera me*, Lutero experimenta un movimiento de rebelión y desesperanza: ¿qué puede haber en común entre el atributo de justicia y *mi* liberación? Y en tal estado continuó, hasta que el joven teólogo vislumbró en un súbito destello (y toda su teología personal fue resultado de esta experiencia) que ese atributo debía ser entendido en su *significatio passiva*, es decir, *tu* justicia por la cual *somos hechos* justos, *tu* santidad por la cual *somos hechos* santos, etc. (cf. resumen en *Annuaire de l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, 1939, pp. 99-102). Igualmente, en la teosofía mística de Ibn 'Arabî, los atributos divinos no son cualificaciones que discernimos en la Esencia divina en sí, como las normas convencionales nos habrían obligado a afirmar *a priori*, sino que los experimentamos en nosotros mismos. El paralelismo se percibe con claridad.

<sup>64</sup> *Fosûs* 1, p. 178 (116), y II, p. 250, n. 8 (además, el comentario de Kâshânî, pp. 225-226): «No tiene sentido pedir a Dios que te conceda algo. Ése es el Dios que tú has creado en tu creencia, él es tú y tú eres él. Es preciso que te realices (*tatahaqqaq*) tanto como puedas, *por* los atributos de la perfección divina, entre los cuales está el Compadecimiento. No se trata de que tú, un buen día, te conviertas en Dios, pues tú eres ese Dios en realidad, es decir, una más entre las formas de Dios, una de sus teofanías. Cuando el Compadecimiento (*sympatheia*) crezca en ti y por ti, muéstralo a los otros. Tú eres a la vez el que compadece (*râhim*) y el objeto del Compadecimiento (*marhûm, significatio passiva*), y es así como se realiza tu unidad esencial con Dios» (II, p. 251). «El Compadecimiento es en realidad una relación que se origina en el que compadece. Postula su objeto, desde el momento en que compadece (*râhima*). Pero aquel que lo existencia en su objeto (*marhûm*), no lo hace a fin de disponer entonces de la compasión de dicho objeto; lo hace para que aquel en quien y a través de quien el Compadecimiento es suscitado al ser pueda por ello ser Compadeciente... El Compadeciente sólo es tal porque el Compadecimiento es suscitado al ser a través de él. Quien no tiene sensibilidad mística ni experiencia espiritual no se atreva a decir que es idéntico a la Compasión o al atributo divino, sino que dice: ni idéntico ni diferente» (1, p. 179 (116-117)). «Cuando Dios compadece a uno de sus servidores, ello

decir: la oración del gnóstico no trata de provocar algo nuevo en un ser exterior a él mismo que, entonces, se mostraría compasivo con él. No, esta oración tiende a actualizar al Ser divino tal como aspira a ser *por* y *para* aquel que ora y que, en «su oración misma», es el órgano de su pasión. La oración del gnóstico viene a decir: «Haz de nosotros seres compasivos», es decir, «conviértete a través de nosotros en lo que eternamente has deseado ser». Pues el místico ha tomado conciencia de que la substancia misma de su ser es un hálito (*spiritus*) de ese Compadecimiento infinito; él mismo es la forma epifánica de su Nombre divino. Por ello su oración no consiste en una petición (los sufíes siempre han tenido horror a esta forma de oración),<sup>65</sup> sino en su mismo modo de ser (como la oración del heliotropo volviéndose hacia su Señor celeste); la oración hace así explícito el grado de aptitud espiritual alcanzado por el que ora, es decir, la medida en que se ha hecho «capaz de Dios». Ahora bien, esta medida está determinada por su propia condición eterna, por su individualidad arquetípica. «Así como fuiste en la preeternidad, es decir, en tu virtualidad eterna, así fuiste manifestado en tu condición actual. Todo lo que es en el ser manifestado es la forma de lo que fue en su estado de virtualidad eterna.»<sup>66</sup> No encontramos aquí la fuente de ningún tipo de determinismo causal; habría que pensar, más bien, en algo así como una «armonía preestablecida» en el sentido de Leibniz.<sup>67</sup>

---

quiere decir que hace existir en él, es decir, por él (*significatio passiva!*) la Compasión, de modo que éste se hace capaz de compadecer (*simpatetizar*) con otras criaturas. Así, el objeto *pasivo* de la compasión (*marhúm*) se convierte en sujeto activo (*ráhim*). No se trata, pues, de que Dios lo tome como objeto de compasión, sino de que lo inviste con el atributo divino por el cual compadece a otros. Este es, evidentemente, el caso de los Perfectos entre los gnósticos» (II, p. 252). Cf. el magnífico comentario de Dáwúd Qaysari (II, p. 253): «El vasallo es así cualificado por el atributo de su Señor. Se convierte en el *agens* de la Compasión (*ráhim*), mientras que antes era *patiens* (*marhúm*)». Reversibilidad, simultaneidad, *fá 'il-monfa 'il*: aflora ya aquí lo que será la idea de lo Femenino-creador (*infra*, § 6). Así ocurrirá con todos los atributos divinos de actividad u operación (*sifat al-a fá!*). Señalemos además que, abarcando la totalidad de los Nombres, la Compasión difiere respecto a cada uno de los múltiples Nombres divinos, los cuales son los atributos con que son cualificados los existentes, las *Ideae* (*ma'ani*) que se epifanizan en ellos. El sentido de la manifestación (*zohúr*) del Compadecimiento en las formas de los Nombres divinos, es la epifanía de estos Nombres en las formas de los seres, proporcionalmente a la aptitud y a la receptividad de dichas formas, siendo *cada* Nombre divino una forma epifánica del ser *total*, es decir, de la Compasión divina universal (cf. II, pp. 253-254, n. 11). Así como cada nombre se refiere a una esencia distinta, así también cada Nombre divino es en sí una esencia distinta a las de los otros Nombres y remite a un estado diferente, aunque todos tengan una referencia única: la Esencia divina por ellos nombrada. Es lo que expresaba Abú'l-Qásim ibn Qasyi al-Andalúsi diciendo que *cada* Nombre divino tomado independientemente es nombrado con la *totalidad* de los Nombres (II, p. 254, n. 13); es en este sentido en el que utilizamos, tanto aquí como en otros lugares, el término *katenoteísmo*.

<sup>65</sup> Cf. *Fosús* II, p. 249 *ad* 1, p.178 (116). La oración auténtica enuncia las virtualidades de ser del sujeto que ora, es decir, lo que exige la naturaleza misma de su ser; dicho de otro modo, su sentido es que se invista del Nombre divino cuya forma (*mazhar*) está llamado a ser y lo realice. Tomar conciencia de esta virtualidad es hacer que ella misma se convierta en oración (éste es el significado de *do'á bi'l-hál, bi'l-isti'dád*, cf. *Fosús* II, pp. 21-22 *ad* 1, p. 60 (17-18)). El caso límite es aquel en que el místico llega al conocimiento de su propia «individualidad eterna» (*'ayn thábita*), con la sucesión infinita de sus estados; se conoce entonces tal como Dios lo conoce (cf. Affifi, op. cit., p. 53), o más bien, su conocimiento de sí se identifica con el conocimiento que Dios tiene de él. En cuanto a la virtualidad eterna de cada ser y a la idea de que su oración ya ha tenido cumplimiento (pues su oración es su mismo ser, su ser es esa oración, la de su Nombre divino), sería completamente inadecuado plantear la cuestión en términos de determinismo. Affifi, con toda razón, estima que es preferible referirse a la idea de armonía preestablecida de Leibniz (II, p. 22). Se comprende así que la oración auténtica no actúa como petición satisfecha ni como efecto resultante de un encadenamiento causal, sino como *sympatheia* (como la oración del heliotropo, que no «pide» nada, sino que es simpatía siendo lo que es). Sobre esta armonía y simpatía preestablecida, cf. también C.G. Jung, *Synchronizitat als ein Prinzip akausaler Zusammenhagen*, pp. 83 ss. Véase además la segunda parte del presente libro, cap. III, §§ 9 a 11.

<sup>66</sup> *Fosús* II, p. 64, n. 6 *ad* I, p. 83 (37).

<sup>67</sup> Cf. *supra*, n. 27 *in fine*.

Numerosas consecuencias, a la vez graves y magníficas, se derivan de ello. Acabamos de referirnos al «Dios creado en las creencias»,<sup>68</sup> expresión que aparece más de una vez en los escritos de Ibn 'Arabî. En

- 141 -

un sentido (peyorativo), se refiere a ese Dios creado por el hombre que permanece velado a Dios —y para el que, recíprocamente, Dios permanece velado— y que erige con intransigencia exclusiva al Dios de su creencia en Dios único y absoluto. Sin embargo, habría que preguntarle: ¿no es este «Dios creado en las creencias» una consecuencia de la virtualidad eterna del ser que así lo ha creado? ¿No es al menos el esbozo de una teofanía? ¿Y la Compasión divina que abraza la infinitud de los Nombres divinos no abraza también las virtualidades de los seres que les fueron dados como formas de manifestación? Ciertamente, es preciso llegar hasta el final. Ibn 'Arabî afirma: «La Compasión divina abraza también al Dios creado en las creencias»<sup>69</sup>

Convertirse en compasivo es llegar a ser la imagen del Compasivo que experimenta una tristeza infinita por las virtualidades no manifestadas; es abrazar en una *simpatía* religiosa total a las teofanías de los Nombres divinos en todas las creencias. Pero justamente esta simpatía es no consentir a sus limitaciones; es, abriéndose a sí mismo a ellas, abrirlas a la expansión que exige la *sympathesis* divina primordial; es llevar a su máximo grado el resplandor teofánico; es «emanciparlas», pues es así como opera en la eternidad el Compadecimiento divino; emanciparías de la virtualidad y de la ignorancia que las mantiene todavía encerradas en sus limitaciones y en su intransigencia. Y es asumiéndolos de este modo, como la *simpatía* religiosa permite escapar del callejón sin salida, es decir, del pecado de idolatría metafísica. Pues sólo esta simpatía hace a un ser permeable a la luz de las teofanías. Los seres humanos tienen muchas formas de rechazar los Nombres divinos: desde el ateísmo puro y simple hasta el fanatismo con todas sus variantes. Todas provienen de la misma ignorancia de la infinita Tristeza divina que aspira a encontrar para sus Nombres desconoci-

- 142 -

dos un servidor *compasionado*.<sup>70</sup> El aprendizaje del gnóstico consiste en aprender a practicar la fidelidad al Señor que le es propio, es decir, al Nombre divino de que está

---

<sup>68</sup> *Al-Ilâh al-makhlûq fil-i'tiqâdât*. Es éste un tema (*khalq al-Haqq fil-i'tiqâdât*, creación del Ser divino en la creencia) que reaparece frecuentemente en los *Fosûs* (cf. v.g. II, pp. 65-67, sobre el verso: «Conociéndole, le damos el ser», o también: «Al-Lâh es una designación para aquel que comprende la alusión»). Cf. igualmente *infra*, Segunda parte, cap. I, § 3.

<sup>69</sup> *Fosûs* I, p. 178 (116), y II, pp. 249-250; Kâshânî, *op. cit.*, p. 225.

<sup>70</sup> *Fosûs* II, p. 128 (n. 12) y 129, referencia al *hadîth*: «En el día de la Resurrección, Dios se epifanizará a las criaturas bajo una forma que ellas habían negado; entonces les dirá: Yo soy vuestro Señor. Pero ellas dirán: ¡Nos refugiamos en Dios contra ti! Entonces él se les mostrará en la forma correspondiente a sus creencias respectivas y ellas le adorarán». El caso de la Resurrección es una representación simbólica (*tamthîl*); pero si es así, ¿por qué Dios no podría epifanizarse en este mundo en una forma limitada? (Si fuera inconcebible que Dios se limitara por su teofanía, los profetas no habrían anunciado sus metamorfosis.) Que todo servidor adore a Dios en la forma de su creencia específica es la ley de su propia teofanía (¿cómo, si no, podría proporcionar la Imaginación activa una visión interior, determinada y concreta del Amado? *infra*, § 5). Pero que lo niegue en la forma de otras creencias (que lance sobre ellas el anatema, el *takfir*), ése es el Velo. La sensibilidad y la intuición místicas perciben cómo Dios se manifiesta en las formas de todas las creencias, y cómo las limitaciones son necesarias, pues el conocimiento total nunca es en acto. Pero es siendo servidor de su Nombre divino particular (cf. *supra*, n. 26 *in fine*) como el místico está en *devotio sympathetica* con todos los Nombres (cf. *infra*, § 3, sobre el significado del Hombre Perfecto). Un estudio sobre la mística de los Nombres divinos en escritos anteriores a Ibn 'Arabî podría beneficiarse de las propias observaciones de éste sobre algunos puntos enigmáticos; cf., por ejemplo, el ritual que figura en un breve relato iniciático ismailí, en el que se explica al novicio que deberá conservar su Nombre en tanto que este Nombre sea su Dios: «Tu Nombre es tu

investido en su ser esencial, pero, escuchando al mismo tiempo el precepto de Ibn 'Arabî: «Que tu alma sea materia para todas las formas de todas las creencias». Quien se ha hecho capaz de ello es el 'árif, el iniciado, «aquel que ve por Dios en Dios con el ojo de Dios»<sup>71</sup> Sobre quien acepta como sobre quien rehúsa, pesa la misma instancia: el Dios en función del que vives es aquel por el que das testimonio y tu testimonio es también el juicio que pronuncias sobre ti.

No nos apresuremos a hablar de relativismo, monismo o sincretismo, pues no se trata de un punto de vista filosófico ni nos estamos ocupando aquí de historia de las religiones. El problema, por breve que tenga que ser nuestro análisis, es saber *quién* es agente real en el acto y en la actualización religiosa por excelencia que nos descubre la fenomenología en una oración regulada según las premisas de la teosofía mística de Ibn 'Arabî. La idea fundamental es ésta: jamás los estados visibles, aparentes, exteriores, es decir, los fenómenos, pueden ser causados por otros fenómenos. Lo que actúa es lo invisible, lo inmaterial. El Compadecimiento actúa y determina, hace ser y devenir lo que él es, porque es un estado espiritual<sup>72</sup> y su modo de acción no se deriva en absoluto de lo que llamamos causalidad física, sino que, como su propio nombre indica, su modo de acción es *sympatheia*. Queda entonces explicitar ésta, en cada caso particular, por el nombre del ser que sufre la pasión (la *patheia*): por ejemplo, *heliopatía* en el caso del heliotropo orando a su señor celeste; teopatía, simplemente, en el caso del místico.

*Lo que* esta oración actúa, es decir, pone en acto, es esa respuesta, esa *pasión activa* en uno de los dos componentes del ser total del que ora: a saber, en la

- 143 -

dimensión de su ser manifestado. En cuanto a *quién* activa esa oración, hay que responder que es su ser invisible (*bâtin*), es decir, su dimensión trascendente, la contrapartida celestial de su ser que constituye su individualidad eterna, luego, en su esencia, el hálito mismo de ese Compadecimiento divino que llamó en ella, al ser en acto, a uno de los Nombres divinos. Tales son, en efecto, las dos existencias constitutivas de la existencia total de un ser, lo que Ibn 'Arabî designa como *lâhût* y *nâsût*, naturaleza o condición divina y condición humana o de criatura.<sup>73</sup> Esto es lo que

---

Señor, y tú eres su vasallo». Cf. nuestro estudio *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII), Zurich, 1953, p. 229, n. 183. (Este ensayo ha sido posteriormente incluido en *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Berg International, París, 1982, PP. 148-149, n. 183).

<sup>71</sup> *Fosûs* I, p. 113 (61).

<sup>72</sup> *Fosûs* II, pp. 247-249, ad I, pp. 177 ss. (115). Nunca los *zawâhir* (las cosas manifestadas, visibles, los fenómenos) pueden ser causa de otros *zawâhir*; es preciso una causa inmaterial *ghayr maddiva*; cf. en Sohrawardî, la idea de que lo que es en sí mismo tiniebla pura, pantalla, *barzakh*, no podría ser causa de nada). Esta causa puede ser, o bien los Nombres divinos, o bien algo que no tenga existencia en el mundo exterior, pero que, sin embargo, origina los cambios, pues la estructura de cada ser es doble: su aspecto *aparente*' (*zâhir*), que es su dimensión humana (*Nâsût*), causada, y su aspecto *esotérico* (*bâtin*), que es su dimensión divina (*Lâhût*), causante (cf. *supra*, n. 24; volvemos así a la idea de *'ayn thâbita*). Es el *Lâhût* el que actúa (función angélica, a veces, el Ángel Gabriel, como Espíritu divino, es designado como el *Lâhût* de cada ser). «Es una ciencia extraña, una cuestión rara; sólo quienes poseen Imaginación activa (*ashab al-awhâm*) comprenden su verdad; al estar influidos por cosas que no tienen existencia exterior, son más aptos para comprender las *influencias*». «Aquel en quien la Imaginación activa no actúa -añade Ibn 'Arabî- queda lejos de la cuestión» (cf. *infra*, § 5).

<sup>73</sup> Cf. nota precedente; el *Lâhût* puede igualmente ser asimilado al Ángel Gabriel como Espíritu Santo (*Fosûs* II, PP. 179, 180, 187), puesto que Gabriel es el ser divino epifanizado en esa forma, Espíritu divino homólogo al Alma del universo en Plotino (cf. *infra*, n. 37). Pero cuando Iba 'Arabî declara (*Fosûs* 1, p. 66 [23]) que si un místico visionario contempla una Forma que proyecta en él conocimientos que antes no tenía (compárese con Sohrawardî, Hermes y su «Naturaleza Perfecta»), «es del árbol de su alma (*nafs*, Sí) de donde coge un fruto del conocimiento», no debemos equivocarnos interpretándolo como una



olvidan con demasiada facilidad quienes se apresuran a hablar de monismo existencial a propósito de Ibn 'Arabî, como si *lâhût* y *nâsût* fueran dos vestiduras que el místico se pusiera sucesivamente y a su antojo. Para llegar hasta el fondo (y lo que aquí está en juego es de importancia decisiva para toda una forma de espiritualidad) es preciso captar esto: si la experiencia del Profeta ha sido meditada y revivida como prototipo de la experiencia mística, es en razón de la ejemplaridad de la conjunción de *lâhût* y *nâsût* en su persona. Ahora bien, esta conjunción no se corresponde en absoluto con una unión hipostática de dos naturalezas (a la manera de la cristología de los concilios),<sup>74</sup> sino como una unión teofánica, es decir, la de un Nombre divino y la forma sensible, la apariencia en la que este Nombre se *transparenta*. Los dos juntos, no el uno sin el otro ni confundidos el uno con el otro, componen la totalidad de un Nombre divino, uno como Señor de este Nombre (*rabb*) y el otro como su servidor (*'abd*); ambos se unen mutuamente mediante un pacto de so-

- 144 -

beranía y vasallaje o servicio de amor, que los hace «correspondientes» el uno del otro, pacto nacido en el acto inicial del Amor divino, el Suspiro de Tristeza *compasionado* por la nostalgia de los Nombres divinos llamando a los seres que los revelarían. Será entonces, si renunciamos a pensar en los términos *encarnacionistas* que desde hace siglos son familiares a nuestra teología y reflexionamos verdaderamente en las condiciones y estructuras de las *teofanías*, cuando la *unio mystica* nos aparecerá como la verdadera realización de la *unio sympathetica*.<sup>75</sup>

---

identidad que aboliría pura y simplemente las dimensiones de *Lâhût* y *Nâsût*. La identidad reposa sobre esa totalidad dual. Toda la experiencia del Ángel está presente aquí, tanto cuando Ibn 'Arabî compara su propia experiencia con la del Profeta viviendo familiarmente la presencia del Ángel Gabriel (*Fotûhât* II, p. 325), como cuando compara la presencia del Ángel con la evocación mental del Amado por el Amante y su diálogo real (*Fosûs* II, p. 95). El criterio de objetividad no es el que se requiere para las cosas exteriores, sino un criterio específico del mundo que sólo es visible en una relación de *simpatetismo* por la Imaginación activa (cf. *infra*, § 4). Aquí las investigaciones de la psicología analítica pueden preservarnos de las falsas pretensiones que tienden a concluir que todo es error e ilusión. El arquetipo no es visible más que por uno de sus símbolos; éste no es arbitrario; cada uno de nosotros lo lleva en su propio ser; es personal, ley y hecho *a priori* de cada ser (su *'ayn thâbîta*). Cada uno lleva consigo la imagen de su propio Señor, y por eso se reconoce en él; no es posible conocer a Dios sino por ese Señor, por ese Nombre divino particular al que se sirve. Esto es simplemente constatar la impresión del arquetipo en un ser; interrogarse sobre la causa, es querer pasar del símbolo vivo a la cristalización dogmática. La forma del Ángel. «el árbol de su alma, del que coge el fruto del conocimiento», es ese Sí (*nafs*), su transconciencia, su contrapartida divina o celestial, de la que su yo consciente no es más que la parte que emerge en el mundo visible. El *Lahut*, el Nombre divino, crea mi ser, y, recíprocamente, mi ser lo propone en el acto mismo en que él me propone; ésta es nuestra *passio* común y recíproca, nuestra *compassio*, y esto es lo único que yo puedo aprehender como mi determinación eterna. Querer saber más, remontarse de ese vestigio individualizado a la causa, es pedir lo imposible; sería tanto como querer conocer las relaciones específicas de las individualidades arquetípicas eternas con la Esencia divina.

<sup>74</sup> Cf. nuestro estudio *Epiphanie divine...*, pp. 154-162, 193-210 (*Temps cyclique...*, pp. 80-88, 116-131).

<sup>75</sup> Esta concepción de la *unio mystica* se deduce de las relaciones entre oración creadora e Imaginación creadora, cuyo estudio se realiza en la segunda parte de este libro; cf. *supra*, nn. 27 y 34, en cuanto al papel de la Imaginación activa para percibir la eficacia de la oración. La comparación de Ibn 'Arabî de su propia experiencia con la experiencia que del Ángel tuvo el Profeta conduciría a agrupar y a analizar las expresiones que describen al Arcángel Gabriel (*Rûh A'zam*) como Principio de la Vida (*Mabdâ'al-Hayât*) que reina en el Loto del Límite (*sidrat al-montahâ*, Cielo supremo), como espíritu mohammádico (*Rûh Mohammadi*), Pura Esencia mohammádica (*Haqiqat mohammadiya*), como Epifanía suprema de la divinidad y como *Lâhût* en cada uno de los seres; esto nos puede llevar a comprender cómo los avicenianos orientales fueron reconducidos de la Inteligencia agente a esa figura del Ángel de la Revelación que es el Espíritu Santo, lo mismo que los *Fedeli d'amore*, los compañeros de Dante, veían en ella la Sophia divina como *Madonna Intelligenza* (cf. *infra*, n. 121 y 134). Sin duda, la figura de Gabriel-Christos, en cierta fase de la cristología primitiva, nos aparecería entonces bajo una perspectiva distinta.

### 3. De la «unio mystica» como «unio sympathetica»

Estos dos términos nos habían sido propuestos como antitéticos (*supra*, § 1), pero el rumbo que sigue nuestra investigación parece más bien conducirnos a un esquema de experiencia espiritual en el que, lejos de excluirse, se interpretan recíprocamente. Recapitulemos las etapas: cada ser es una forma epifánica (*mazhar*, *majlá*) del Ser divino que se manifiesta en él revestido de uno o varios de sus Nombres. El universo es la totalidad de los Nombres con que El se nombra cuando nosotros le nombramos con ellos. Cada Nombre divino manifestado es el Señor (*rabb*) del ser que le manifiesta (es decir, su *mazhar*). Cada ser es la forma epifánica de su Señor propio (*al-rabb al-khâss*), es decir, que ésta manifiesta sólo el aspecto de la Esencia divina que en cada caso se particulariza e individualiza en ese Nombre. Ningún ser determinado e individualizado puede ser la forma epifánica del Divino en su totalidad, es decir, del conjunto de los Nombres o «Señores». «Cada ser, dice Ibn 'Arabî, no tiene como Dios más que a su Señor en particular, es imposible que tenga el Todo.»<sup>76</sup>

Se perfila así un esquema que fija una especie de

- 145 -

*katenoteísmo* verificado en el contexto de una experiencia mística; no se trata de una fragmentación del Ser divino, sino de su presencia total *cada* vez en tanto que individualizado en *cada* teofanía de sus Nombres, y es revistiéndose *cada* vez con cada uno de esos Nombres como aparece en tanto que Señor. Aquí encontramos otro motivo esencial de la espiritualidad de la escuela de Ibn 'Arabî, a saber, el secreto que constituye a este Señor como Señor, el *sirr alrobûbiva*. A falta de un término abstracto imposible de formar sobre la palabra «señor»<sup>77</sup> y a fin de sugerir el lazo caballeresco que une al Señor divino y al vasallo de su Nombre, podemos traducir esta expresión por «el secreto de la soberanía divina». ¿Qué debemos entender con estas palabras? Unas frases de Sahî Tostan, citadas por Ibn 'Arabî nos revelan su profundidad: «La soberanía divina tiene un secreto y ese secreto es *tú*, ese *tú* que es el ser de quien se habla; si (ese *tú*) llegara a desaparecer, la soberanía sería igualmente abolida»<sup>78</sup> Encontramos una intención semejante en una referencia implícita al fenómeno del Amor primordial evocado en el *hadîth* «Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido»; puesto que el

<sup>76</sup> *Fosûs* I, pp. 90-55 (45 ss.), y II, pp. 85-86.

<sup>77</sup> La palabra *señoridad* es inviable; *señorío* podría ser aceptable, pero no sugiere *eo ipso* la relación que se trata de expresar; puede ser un simple título o incluso designar un territorio.

<sup>78</sup> *Fosûs* II, pp. 86-87, n. 3, *ad* I, p. 90 (45). *Inna li'l-robûbîya sirran, wa howa anta, law zahara la-batalat al-robûbiva*. Como expresamente lo ponen de relieve los comentaristas Dâwûd Qaysari y Báil Efendî, así como el propio Ibn 'Arabî en sus *Fotûhât* (ref. I, p. 90, n. 8), el verbo *zahara* debe ser entendido aquí como *zahara'an* con el sentido de «desaparecer», «perecer», «cesar» (equivalente de *zála'an*). Si se lo tradujera por «aparecer», «manifestar-se», «emerger», podríamos incurrir en un contrasentido total en cuanto a la sentencia de Sahl Tostarî citada por Ibn 'Arabî. Mientras que *howa* («él», tercera persona) es el pronombre del ausente (*ghayb*, el mundo del Misterio), *anta* («tú») se refiere o bien al mundo de las criaturas (*'âlam al-khalq*), o bien a las individualidades eternas (*A'yân thâbîta*). En todos los casos, la soberanía (*robûbiva*) es un atributo que desaparecería de Dios cuando desapareciera su efecto (su *marbûb*). Ahora bien, los Nombres divinos son los Señores epifanizados (*al-arbâb al-motajallîya*) en los seres; la soberanía es pues una dignidad concerniente a los actos divinos. Por otra parte, las *majâlli* en las cuales se manifiestan son los efectos de estos Nombres divinos, y estos efectos subsisten en tanto subsiste su manifestación o, al menos, sus *a'yân thâbîta*. Ahora bien, por esencia, estos últimos no pueden desaparecer del ser (aunque sus formas exteriores accidentales puedan cesar). Por este motivo, aun siendo codependiente de la existencia de su vasallo, la soberanía no puede desaparecer del ser divino. Estamos, pues, ante esa situación que es el fundamento de la *unio sympathetica*: sin el divino (*Haqq*) que es la causa del ser, así como sin la criatura (*khalq*), es decir, sin nosotros que somos la causa de la manifestación, la estructura del ser no sería lo que es, y *Haqq* no sería ni *Haqq* ni *rabb* (el divino no sería ni divino ni Señor soberano).

hecho de conocerse depende de *ti* (lo que quiere decir que cuando él es conocido *por ti*, es que él se conoce *en ti*), tenemos aquí mismo el enunciado de una situación dialógica esencial que ninguna imputación de monismo puede alterar.

Este *sirr al-robúbíya* implica una distinción igualmente habitual en la religión común exotérica, entre la divinidad (*olúhiva*) como atributo de Dios (*Al-Láh*), objeto de adoración, y la «soberanía» (*robúbíya*) como atributo del Señor que se invoca y a quien se recurre.<sup>79</sup> Pero en la terminología propia de Ibn 'Arabî, *Al-Láh* es el Nombre que designa la Esencia divina cualificada y revestida del conjunto de sus atributos, mientras que *al-Rabb*, el Señor, es el Divino personificado y particularizado en *uno* de sus

- 146 -

atributos (de ahí, los Nombres divinos designados como otros tantos «Señores», *arbáb*).<sup>80</sup>

Un análisis más detallado<sup>81</sup> pondría de manifiesto que existen los Nombres de la divinidad (*olúhiya*) relativos a *Al-Lâh* y los Nombres de soberanía (*robúbíya*) relativos al Señor (*rabb*); «Señor» es el Nombre divino considerado en cuanto a las relaciones de la Esencia divina con los seres individuales concretos, espirituales o corporales.<sup>82</sup> Mientras, por una parte, las relaciones de la Esencia divina con estas individuaciones en su estado de hecceidades eternas son el origen de los «Nombres de la divinidad» (tales como el Poderoso, la Suprema Voluntad, etc.), por otra parte, las relaciones de estos Nombres con los seres exteriorizados y actualizados *in concreto*, son el origen de los «Nombres de soberanía» (tales como «El que provee», *al-Razzâq*, «El que guarda», *al-Hâfiz*, etc.).<sup>83</sup>

Se sigue de ello que «Señor» es un Nombre divino particular (*ism khâss*) que postula la actualidad de un ser del cual él es Señor, a saber, su fiel o «vasallo» designado como *mârbub*, palabra que es el participio pasivo, el *nomen patientis*, del verbo radical. Cada ser manifestado es la forma (*sûrat*) de un «Nombre señorial» (*ism rabbâni*), el del Dios que le rige en particular, por quien actúa y a quien reurre. Que la realidad del *rabb* o Señor no sea un atributo de la esencia en sí, sino que se realice en relación a un ser

---

<sup>79</sup> *Fosûs* I, p. 73 (29), y II, pp. 41-42. Por eso Noé dijo «mi Señor» (*rabbî*) y no «mi Dios» (*ilâhî*), Corán 71/20 y 27.

<sup>80</sup> *Fosûs* II, p. 42 (se ha recordado *supra*, n. 16, la procesión de los Nombres divinos como hipóstasis angélicas en Enoc 3). De ahí la diferenciación entre *olúhiya* y *robúbíya*. Mientras que la primera está en perpetua metamorfosis puesto que *Al-Lâh* se epifaniza en cada una de sus formas, la *robúbíya* que pertenece a cada uno de los Nombres divinos es fija y no varía. Consecuentemente, en la oración deberíamos invocar a «Al-Lâh» con aquel de sus Nombres que corresponda a nuestra necesidad y a nuestro ser.

<sup>81</sup> Para las definiciones que siguen, cf. Kâshâni, *op. cit.*, el importante artículo s.v. *arbáb*, p. 169 de la edición citada. El Señor de los Señores (*rabb al-arbáb*) es el Divino en cuanto a su Nombre sublime, el de la Primera Individuación (*ta'ayyon*) que es el origen de todos los Nombres, el fin de todos los fines hacia el que converge el conjunto de los deseos. Reténgase también la palabra *ilâhiya* como Nombre divino relativo al hombre y *El-iva* (la «el-idad») como Nombre divino relativo al Ángel (formado con el sufijo *-el*: Mikael, Azrael, Seraphiel, etc.).

<sup>82</sup> *Fosûs* II, p. 143.

<sup>83</sup> Como otro aspecto de esta onomatología transcendente, compárese el hermoso mito cosmogónico en que los Nombres divinos de rango subordinado, de alguna forma los Templarios (*sadana*) que poseen las llaves de los Cielos y de la Tierra, se ven sin embargo privados de toda posibilidad de ejercer su poder. Recurren a los Siete Imames de los Nombres divinos, que son los guardianes del Templo respecto al Nombre supremo, pero que obtienen el poder de dar el ser a los Cielos y a la Tierra. Los Nombres divinos se dividen entonces las funciones e instauran el cosmos en el ser con sus relaciones armoniosamente articuladas, cf. *Inshâ' al-Dawâ'ir*, en H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Uppsala, 1919, pp. 36 ss. del texto árabe y p. 75 de la Introducción.

que es entonces designado con la forma pasiva correspondiente, es la ilustración eminente del fenómeno que anteriormente hemos analizado en relación con la *significatio passiva*. Este fenómeno no es menos perceptible en el caso del Nombre divino *Al-Lâh*, pues este Nombre postula la realidad positiva, al menos latente en su Esencia, de alguien de quien él es el Dios. Ahora bien, ése por quien así él *llega a ser* Dios, es designado, de forma en principio bastante extraña, por el término *ma'lûh*, que es el

- 147 -

participio pasivo del verbo primitivo de la raíz *'lh*. Sin embargo, el término no designa al Adorado (el *ma'bûd*) como llevaría a creer la apariencia gramatical; el Nombre divino puesto aquí «en pasiva» designa justamente el ser en quien y por quien se cumple la realidad positiva de la divinidad; el *ma'lûh* es el Adorador, aquel por quien el Ser divino es constituido como Adorado en acto.<sup>84</sup> Ahí tenemos, reflejado en el propio léxico, el sentimiento de que el *pathos* divino, la pasión del «*Dios patético*» que «quiso ser conocido», presupone como término correlativo una *teopatía* en el ser humano del que él es el Dios. Creemos que la palabra abstracta *ma'lûhiya*, formada sobre el participio pasivo, encuentra una equivalencia fiel en *teopatía*; un comentador de Ibn 'Arabî, extrañado por el uso insólito del término (cuando nuestro *shaykh* declara que «es por nuestra *teopatía* como nosotros le constituimos como Dios») lo asocia a *shath*, es decir, considera esa frase como un caso de «locución teopática».<sup>85</sup>

Y es este *simpatetismo* el que se expresa en un texto como éste: «La divinidad (*olûhiva*) busca (desea, aspira a) un ser del que ella sea el Dios (el *ma'lûh*); la soberanía (*robûbiya*) busca (desea, aspira a) un ser del que ella sea el Señor (el *marbûb*); sin él, una y otra se ven privadas de realidad tanto virtual como actual».<sup>86</sup> Texto eminentemente «patético» que está ahí para recordarnos por una parte la Tristeza primordial de los Nombres divinos angustiados a la espera de los seres que los «nombrarán», es decir, cuyo ser los manifestará *in concreto*, y, por otra parte, el Compadecimiento del Ser divino «simpatetizando» con la Tristeza de los Nombres que nombran su esencia, pero que ningún ser nombra todavía, y triunfando sobre su soledad en el Suspiro (*nafas*) que actualiza la realidad de ese «Tú», que es entonces el secreto de su soberanía divina; en consecuencia, es a «ti» a quien se confía la divinidad de tu Señor, y él

- 148 -

---

<sup>84</sup> Hay que pensar en algo como «al-ma'lûh laho» o «fihi» (aquel por quien y en quien se convierte en Adorado, es decir, realiza su *significatio passiva*); de otro modo, según la acepción corriente que aparece en los diccionarios, *ma'lûh* = *ilâh*, cf. *Fosûs* 1, p. 91 (35-36), y II, pp. 60-61; Kâshânî, *op. cit.*, p. 73.

<sup>85</sup> *Fa nahno bi-ma'lûhiyati-na qad ja'alnâho ilâhan* (es nuestra *teopatía* la que produce su *teomorfosis*): cf. las importantes observaciones de Dâwud Qaysari, ed. 1299 H., p. 173: la *ma'lûhiya* designa aquí la '*obûdiya*'; el *ma'lûh* es el adorador (*'abd*), no el Adorado (*ma'bûd*). «Por nuestra condición de adoradores (*'obûdiyatona*), manifestamos su condición de Adorado (*ma'bûdiyotoho*). En este sentido, nosotros lo *proponemos*, lo *instauramos* como Dios; hay en todo esto una especie de locución teopática (*wa fihî nâ' mina 'l-shath*)».

<sup>86</sup> *Fosûs* 1, p. 119 (67), y II, pp. 142-143. Los dos *correlata* son impensables uno sin otro; la totalidad divina está formada por el divino increado (*Haqq*) y el divino creado (*Haqq makh'lûq*), las dos caras de la realidad absoluta (*haqiqat motlaqa*) entre las que nacen eternamente dualidad y diálogo. No hay existencia para *ilâh* y *ma'lûh*, *rabb* y *marbûb*, sin el término que les es respectivamente correlativo. *Ilâh* no deja por tanto de ser adorado, glorificado, santificado, aunque no lo sea en el sentido religioso y confesional de la palabra. Pues cuando se dice «*al-Haqq* es independiente del universo y se basta a sí mismo (*ghâni*)», se está haciendo referencia a la Esencia en sí (*dhât*) que como tal no tiene ninguna relación con el ser, no al divino que precisamente es Dios y Señor en su *ma'lûh* y *marbûb* (es decir, en nuestra *teopatía*, en su pasión por sí mismo que se convierte en nuestra pasión por él).

depende de ti, de tu «hacerte capaz de tu Dios», respondiendo *por* él. Y es esta correspondencia del Señor divino y su fiel, esta *pasión* del uno por el otro, actualizando cada uno por medio del otro la *significatio passiva* de su Nombre, lo que, creemos, no puede ser mejor definido que como una *unio sympathetica*.

Sin duda alguna, tocamos aquí el secreto de una espiritualidad cuyas expresiones paradójicas formulan para nosotros las relaciones dialógicas tal como son vividas, al mismo tiempo que nos invita a meditar y reproducir el ejemplo de algunas prefiguraciones o figuras-arquetipos de ese servicio divino en el que el fiel de amor «da el ser» a su Señor divino.

Entre otras muchas de tales expresiones, tenemos, por ejemplo, este verso de un poema de Ibn 'Arabî. «Conociéndole, le doy el ser».<sup>87</sup> Esto no significa que el ser humano dé existencia a la Esencia divina que está más allá de toda denominación y de todo conocimiento; a lo que se alude es al «Dios creado en las creencias» (*al-Ilâh al-makhlûq fi'l-mo'taqadât*), es decir, al Dios que en cada alma toma una forma en función de la capacidad y el conocimiento de dicha alma, como símbolo que ella actualiza por la ley de su propio ser. El verso viene a decir: Yo conozco a Dios en proporción a los Nombres y atributos divinos que se epifanizan en mí y a través de mí en las formas de los seres, pues Dios se epifaniza en cada uno de nosotros en la forma de lo que ama: la forma de tu amor es la forma misma de la fe que profesas.<sup>88</sup> Según esto, yo «creo» el Dios en el que creo y al que adoro. Ibn 'Arabî dirá: «Para quien comprende la alusión, Dios es una designación».<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> *Fosûs* I, p. 83 (38), y II, p. 67: «Así su fin se realiza en mí. Glorificación y adoración alternan entre Dios y criatura (*Haqq* y *khalq*). Dios glorifica a la criatura y la adora confiriéndole el ser; la criatura glorifica a Dios y lo adora manifestando sus perfecciones». Sin duda la utilización de la palabra *'ibâda* (adoración, servicio divino) resultará aquí extraña, incluso blasfema, al creyente ortodoxo. Pero, por supuesto, no nos situamos en el plano de la conciencia religiosa común. *Haqq* y *khalq* están ambos al servicio y en la obediencia del otro; *khidmat* y *ta'ât* son los atributos más propios de la devoción (*'ibâda*), y *Haqq* y *khalq* se sirven y obedecen recíprocamente, pues *Haqq* confiere el ser a *khalq*, y *khalq* manifiesta las perfecciones de *Haqq*. *Khalq* obedece a *Haqq* realizando su imperativo, y *Haqq* obedece a *khalq* dándole el grado de existencia al que aspira su virtualidad eterna (II, pp. 65-66); cf. *infra*, nn. 67-70 y Segunda parte, cap. III: Oración del hombre y oración de Dios.

<sup>88</sup> *Fosûs* II, p. 316, n. 23, *ad* 1, pp. 212-213 (146). La reciprocidad de esta *sympathesis* es tal que el Señor se epifaniza para su siervo de amor en el objeto mismo de su búsqueda (su *matlûb*), a fin de que le reconozca y le acepte, puesto que bajo otra forma, ajena a la atención prestada al objeto de su inquietud, no le reconocería. Así, cuando Moisés buscaba el fuego, Dios se le apareció en forma de fuego, en la zarza en llamas, porque el fuego es el símbolo sensible de la dominación del Amado (*qahr*) y del amor del amante (*mahabba*). Y Moisés no fue el único a quien Dios se mostrara en la forma misma de aquello que constituía su búsqueda; Ibn 'Arabî fue gratificado con estas visiones, de las que da testimonio en su libro de las *Fotûhât*; cf. también *Fosûs* II, p. 228, n. 5.

<sup>89</sup> *Fosûs* I, p. 183 (120), y II, p. 261, «es decir, una palabra que cada uno comprende según su aptitud, su conocimiento de sí y del mundo que le rodea, o bien un símbolo para la forma de su creencia personal. En este sentido Dios es una expresión (*'ibâra*) para el Dios creado en la creencia (*al-Ilâh al-makhlûq fi'l-i'tiqâd*), no Dios tal como es en sí». Compárese II, p. 93, *ad* 1, p. 92 (47): Todo servidor profesa una creencia específica en su Señor al que pide asistencia, según el conocimiento que de sí mismo tiene. Así difieren las creencias en los Señores, lo mismo que difieren los Señores, aunque todas las creencias sean formas de una creencia única, lo mismo que todos los Señores son formas en el espejo del Señor de los Señores. Así también (II, p. 121, *ad* 1, p. 106 (53-54)), aunque el *Lâhût* esté en cada criatura y la gobierne, como dimensión divina proporcionada a la dimensión de la criatura, no se deduce de ello que el divino condescienda con igual docilidad a todos los seres determinados; no está limitado por la forma en que se epifaniza para ti y se adecua a tu dimensión. Por eso las demás criaturas no tienen ninguna obligación de obedecer al Dios que exige tu adoración, pues sus teofanías asumen otras formas. Una es la forma en la que se epifaniza a ti, y otra la forma en que se epifaniza a los demás. Dios en sí trasciende (*monazzah*) toda forma inteligible, imaginable o sensible, mientras que considerado en sus Nombres y Atributos, es decir, en sus teofanías, es, por el contrario, inseparable de esas formas, es decir,



Sin embargo, éste no es más que un aspecto de la *unio sympathetica*, aquel justamente que, si lo aislamos, puede ser a la vez motivo de maligna alegría para el crítico racionalista y de escándalo para el teólogo ortodoxo, pero que con toda seguridad no

- 149 -

representa la totalidad de la experiencia mística que estamos considerando. Pues cuando se habla del «dios creado» hay que preguntar: ¿quién es, en realidad, el sujeto activo que crea? Es verdad, desde luego, que sin el Divino (*Haqq*), que es causa de nuestro ser, y sin nosotros que somos causa de su Manifestación, el orden de las cosas no sería lo que es y Dios no sería ni Dios ni Señor. Pero, por otra parte, si eres «tú» el vasallo de ese Señor, quien guarda el «secreto de su soberanía» porque ésta se realiza a través de ti, sin embargo, puesto que la *acción* con la que tú la estableces es su *pasión* en ti, tu pasión por él, el sujeto activo en realidad no eres tú en lo que sería una autonomía ficticia. En realidad, tú eres el sujeto de un verbo en pasiva (tú eres el *ego* de un *cogitor*). Y esto es lo que quieren decir nuestros místicos al afirmar que este «secreto de la soberanía divina» encierra a su vez un secreto (*sirr sirr al-robûbiva*, el secreto del secreto de la soberanía).<sup>90</sup>

Con esta precisión previenen las consecuencias que deduciría una crítica imbuida de psicologismo o sociologismo: la divinidad como proyección de la conciencia. El «secreto del secreto» corresponde aquí a nuestra afirmación de que, contrariamente a estas explicaciones deductivas, no se trata de una fabricación *a posteriori*, sino de una realidad experimental *a priori*, que se plantea con el hecho mismo de nuestro ser. La *totalidad* de un Nombre divino es ese Nombre como Señor *con* su vasallo o servidor (aquel cuyo nombre propio expresa el servicio de devoción de que está investido: Abd al-Rahmân, Abd al-Karim, etc. Rigurosamente hablando, sólo el Espíritu supremo o el Arcángel, 'Aql *awwal*, cuya teofanía (*mazhar*) es el Profeta, tiene derecho al nombre de 'Abd Allâh, pues éste totaliza todos los Nombres).<sup>91</sup>

El «secreto del secreto» tiene un doble aspecto: el primero es que si el servidor del Nombre es aquel que

- 150 -

lo manifiesta, aquel por quien ese Nombre subsiste en el universo visible, lo es porque él es la acción de ese Nombre, quien realiza su intención y su voluntad.<sup>92</sup> Esta acción

---

de una determinada figura, de un *situs* en el espacio y en el tiempo. Este es el legítimo *tashbîh*, en el sentido que le da Ibn 'Arabî, sentido del que deriva una acepción para los conceptos de *tashbîh* y *tanzîh* algo diferente de la que es habitual entre los teólogos y filósofos del Islam en general. *Tanzîh* es para Ibn 'Arabî la indeterminación pura (*ittlâq*); *tashbîh* es la delimitación necesaria (*tahdîd*) de aquellas formas en función de las cuales cada hombre, en la medida «en que se ha hecho capaz», se representa a Dios. Esta puede ser *tanzîh*, puede ser *tashbîh*, o una combinación de ambos: «Dios es una expresión para quien comprende la alusión». Dâwud Qaysari (p. 417) verá ahí una referencia a la *haqîqa* que se manifiesta en forma de los mensajeros y quizás esto nos lleva de nuevo al sentido profundo del docetismo.

<sup>90</sup> Cf. Kâshâni, *op. cit.*, s.v., p. 133, e *mfra*, Segunda parte, cap. I.

<sup>91</sup> *Fosûs* II, p. 232, *ad* 1, p. 214; 'Affifi, *op. cit.*, pp. 70-71, n. 2. La *Haqîqat Mohammadiva* (ya se la designe con este Nombre o se prefiera alguno de los dieciocho que hacen referencia a sus diversos aspectos, cf. *supra*, n. 37 e *infra*, n. 77) es el índice primordial en relación a su Señor, pues es el *Mazhar* inteligible que totaliza las esencias de los Nombres divinos manifestados en el género humano o, más bien, en el cosmos. Y como cada existente es un índice en relación a su Señor (siendo su propio Nombre 'Abd *Rabbîhi*, servidor de su Señor), por cuanto que es el *mazhar* exterior en el que epifanizan las perfecciones de dicho Señor, Mohammad es también el primer índice en relación a su Señor, pues es la forma que sintetiza las epifanías de cada una de dichas perfecciones.

<sup>92</sup> *Fosûs* I, p. 83 (37-38), y II, p. 66. «Con este fin me existencia: conociéndole, le doy el ser» (cf. *supra*, nn. 40, 47-50), es decir, a fin de que sean revelados el Nombre o los Nombres, el Atributo o los Atributos con que me inviste.

realiza en nosotros su *significatio passiva*: es la *marbûbîya* del servidor de ese Nombre, su *ma'luhiya*, su *teopatía*; el ser humano descubre que su propio ser es el cumplimiento de ese *pathos*; descubre así el vestigio de su propio Señor y es este conocimiento por «simpatetismo» lo que constituye su garantía suprema. Esto es lo que queremos expresar al decir que *rabb* y *marbûb* se confirman recíprocamente.<sup>93</sup>

El segundo aspecto es que esta correlación del Señor divino y su fiel no ha comenzado a existir en el tiempo. Si la *ma'luhiva*, la teopatía del fiel, establece la existencia del Dios al que adora,<sup>94</sup> es porque el Adorado se hace en él mismo el Adorador, y este acto no ha comenzado con la existencia del fiel en el tiempo, sino que se realiza desde la preeternidad en las esencias virtuales de los seres. La pregunta formulada por el Ser divino a la masa primordial de las existencias arquetípicas, «¿No soy yo vuestro Señor?» (*a-lasto bi-rabbi-kom?*), es en este sentido un diálogo del Ser divino con su «Sí», una pregunta que se dirige a sí mismo en ellos y a la que responde a través de ellos.<sup>95</sup> Pacto de una «sympathesis» preeterna. Por eso es imposible que el Ser divino se separe (y absurdo que nosotros lo separemos) de las formas del universo,<sup>96</sup> es decir, de los seres que adorándole le hacen Dios, porque su adoración, es decir, su teopatía, es la forma de la Compasión (*sym-pathesis*) divina compadeciendo *con* ellos: él mismo se adora en todos *sus* seres que son sus teofanías, aunque no todos las perciben, pues son muchos los seres que no perciben la oración del Silencioso (*al-Sâmit*), la oración del heliotropo, por ejemplo, que tan justamente percibiera Proclo.<sup>97</sup>

Y esta *teopatía* dará su forma al servicio divino por

- 151 -

el que los «Fieles de amor» dan el ser al «Dios patético» cuya pasión ellos mismos son, alimentando la pasión con todo su ser. Desde ese momento, la vida del místico que trata de realizar la *unio sympathetica*, va a convertirse en algo que, para fijar y salvaguardar su contenido, formularemos también en términos latinos: *devotio sympathetica*. Veremos más adelante cuál es su imagen primordial, su figura arquetípica. Desde ahora, Ibn 'Arabî nos invita a meditar su más eminente prefiguración en la persona de un Abraham ideal, elevado por la anamorfosis mística al rango de arquetipo de todos los *Ahl al-Kitâb*. Es la designación de Abraham como *Khalil Allâh* —

---

<sup>93</sup> Cf. Kâshâni, *op. cit.*, pp. 94-95 (*ad* 1, p. 91 (46)). Lo que el Señor espera de su vasallo (*marbûb*), es que éste sea la forma en la que se manifieste (*mazhar*) su acción y su influjo. El vasallo realiza Su voluntad (acepta a su Señor) en el hecho mismo de su receptividad como forma que manifiesta la soberanía, y es aceptado por él por el hecho mismo de manifestar esa soberanía. No hay *acción* fuera de la *receptividad* (*qâbiliva*) que realiza la intención de su Señor. El aceptado es así igualmente el que acepta, puesto que suya es también la acción consistente en la instauración de ese Señor, en la realización de su intención (la cual es tú, el *sirr* de su *robûbîya*). Es al Señor a quien pertenece la acción (al *rabb*, siendo precisamente *marbûb* su propia acción). Del *marbûb*, el *rabb* no ve más que esa asistencia por la que el ser del *marbûb* realiza su intención. Así *rabb* y *marbûb* se aceptan recíprocamente (cf. también *Fosûs* II, p. 86, n. 47). Lo que también puede expresarse diciendo que el Señor y su vasallo son garantes mutuos, cada uno aval (*wiqâya*) del otro. Mi Señor es el Dios en función del que vivo y *por* el que respondo, y él responde *de* mí allí donde yo respondo por él (cf. comentario de Kâshâni, p. 134). El vasallo es el escudo de su Dios y asume (como *Nâsût* y *zâhir*) sus negatividades (las limitaciones divinas, las del Dios creado), y Dios es escudo del vasallo, siendo en él su *Lâhût*. Aspecto sorprendente de la *unio sympathetica*: el Compadecimiento divino responde de *tu* perfección por *su* divinidad que es *tu* divinidad, es decir, su divinidad creada en ti, que es tu *bâtin* y tu *Lâhût*, tu condición oculta, «esotérica» y divina; compárese, *supra*, n. 10 la idea de *sobreexistencia*.

<sup>94</sup> En un sentido que se deriva de la locución teopática (*shath*), como lo observa Dâwûd Qaysarl (*supra*, n. 47).

<sup>95</sup> Cf. *supra*, n. 17.

<sup>96</sup> Cf. *Fosûs* I, p. 69 (25), y II, pp. 34-35

<sup>97</sup> *Fosûs* II, p.35.

el amigo íntimo, el amado de Dios— lo que lleva a nuestro *shaykh* a tipificar en su caso una sabiduría que es «éxtasis de amor» (*hikmat mohayyamiva*);<sup>98</sup> y es también una tipificación semejante lo que motiva la presencia de un Abraham igualmente ideal en los libros de *fotowwat*, los manuales de «caballería espiritual» del sufismo.<sup>99</sup>

Ciertamente, conocemos filósofos occidentales a los que su elevada concepción de la filosofía indujo a declarar que también ésta es un servicio divino. Ibn 'Arabî y los suyos estarían de acuerdo, a condición de entender por «filosofía» algo muy distinto a lo que los filósofos propiamente dichos suelen entender, *strictu senso*, con este término; y es esta condición la que permite a Ibn 'Arabî no dar la razón ni a Avicena (al menos en su filosofía exotérica, no al Avicena de los relatos Visionarios ni al de la «sabiduría oriental»), ni al teólogo Ghazali, cuando ambos afirmaban que el mero intelecto podía demostrar la existencia de un Ser necesario fuera del tiempo, del espacio y de la forma; en suma, demostrar la existencia de un Dios que no tendría, o no tendría todavía, relación con el hombre del cual es el Dios (el *ma'ûh*).<sup>100</sup> Ahora bien, esto no puede satisfacer a nuestros teósofos místicos (*al-ilâhiyûn*), que encuentran a su Dios no

- 152 -

en la construcción de las pruebas de su existencia abstracta, sino en lo que experimentan y sufren (o «padecen») de él, es decir, en su teopatía (*ma'ûhiya*). Conocer a Dios y sus atributos es hacer explícita esta teopatía, es verificar experimentalmente la máxima:

«Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor», pues en esta teopatía el Señor divino es *en él mismo* y *por él mismo* su propia prueba para su fiel.

La explicación que este estado requiere nos la sugiere ya la etimología del sobrenombre de Abraham (*Khalil Allâh*), al menos tal como lo analiza la filología personal de Ibn 'Arabî, cuyo genio es conscientemente indiferente a las contingencias gramaticales. Nuestro *shaykh* vincula la palabra *Khalil* a la quinta forma del verbo radical (*takhallala*) que connota la idea de mezclarse, entremezclarse. Ahora bien, lo que se mezcla con algo, queda velado por ese algo que sufre la mezcla; esto último, que está en situación pasiva, corresponde a lo aparente (*zâhir*), mientras que el agente, el sujeto activo (lo que se mezcla) corresponde a lo oculto, a lo escondido (*bâtin*), que es como el alimento que nutre a lo otro, como el agua que, mezclada con la lana, toma posesión de ella y la embebe por completo. Simbolismo puro, pero que hace imperiosas

<sup>98</sup> Es decir, de la misma naturaleza que el éxtasis de los querubines, cf. Kâshâni, *op.cit.*, pp. 123-124: los extasiados de amor (*al-mohayyamûn*) son los Ángeles inmersos en la contemplación de la Belleza divina; tan intensa y tan total es su absorción en la contemplación, que ignoran que Dios ha creado a Adán. Son los Ángeles supremos, a los que no se dirigía la orden de prosternarse ante Adán, a causa de su ocultación (*ghayba*) a todo cuanto no sea lo divino, y a causa también del estupor nostálgico (*walah*) en que les coloca el esplendor de la Belleza. Son éstos los querubines (*karûbivûn*); cf. *infra*, n. 72.

<sup>99</sup> Véase *Traité des compagnons-chevaliers (Rasâ'il-e Javânmardân)*. Recopilación de siete «Fotowwat-Nâme», publicado por Morteza Sarraf Introducción analítica de Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne, 20. Teherán-París, Adrien Maisonneuve, 1973. La recopilación incluye, entre otros, el *Fotowwat-Nâme* de Abdorrazzâq Kâshâni, el comentador de Ibn 'Arabî citado frecuentemente aquí.

<sup>100</sup> *Fosûs* I. p. 81 (36), y II, p. 60, es decir, el Dios abstracto del monoteísmo, ajeno a la sentencia teopática: «Es por nuestra teopatía por lo que le instauramos como Dios». Ciertamente, se puede conocer una Esencia (*dhât*) eterna, pero no se sabe que ella es Dios hasta que no la reconoce alguien que la experimenta como su Dios (aquel que es su *ma'ûh*, para quien y en quien se convierte en Dios, es decir, sufre la *teomorfofis*). El Ser Necesario que la filosofía aísla con sus atributos de donde surge el concepto de divinidad no es Dios. Ni el *Primum Movens* de los filósofos, ni el *Ens Necessarium (Wâjib al-wojûd)* son Dios en el sentido religioso. Es preciso que cada uno encuentre un Dios del que ser el *sirr al-robûbiya* (el secreto de su divinidad), porque solamente ahí está también el *sirr al-khalq* (el secreto de la criatura).

las preguntas: ¿Diremos que Dios es lo aparente? Entonces es la criatura quien está velada en él. ¿Diremos, pues, que es la criatura quien es lo aparente? Entonces es Dios quien está velado y oculto en ella.<sup>101</sup> Estas preguntas dan lugar a una meditación que, en lugar de argumentar racionalmente del efecto a la causa, percibe en los dones al Donante de estos dones, es decir, percibe al sujeto que es *activo* en su propia *teopatía*.

Meditación que pasa por una triple fase;<sup>102</sup> experimentar y meditar esta teopatía (nuestra *ma'ûhîya*) para percibir cómo, por mediación de nuestra adoración, que expresa la forma de nuestro ser desde su virtualidad preeterna, es Dios mismo quien se hace

- 153 -

Dios, el mismo Dios de esta adoración que le propone como Adorado; percibir que en esta adoración, él es en si mismo su propia prueba, como hecho *a priori* de mi ser, porque si él es Dios es por ser Dios en nosotros; percibir entonces que el conocimiento de nosotros mismos por nosotros mismos como «lugar» de esta teopatía se cumple en él: en ese «lugar», él es Presencia de sí mismo a sí mismo, puesto que quien le conoce es el mismo ser en el que él se conoce. Por eso, la locución teopática del discípulo de Ibn 'Arabî no será *Anâ'l-Haqq*, «Yo soy Dios» (Hallâj), sino que será más bien *Anâ sirr al-Haqq*, «Yo soy el secreto de Dios»,<sup>103</sup> es decir, el secreto de amor que pone su divinidad en dependencia respecto a mí, porque el Tesoro escondido «quiso ser conocido» y era preciso que los seres existieran para que fuera conocido y para que él se conociera. Este secreto no es pues otro que el Suspiro que distendió su tristeza al dar la existencia a los seres y que invistiendo a éstos con la Imagen primordial, el Nombre que cada uno de ellos lleva como su nostalgia secreta, deja a cada uno la tarea de reconocerle en esa Imagen y de hacerle, a El, reconocerse en ella. No es, ciertamente, el movimiento de un balanceo dialéctico oscilando de un término al otro. Es más bien un movimiento que describe el recinto de su Compadecimiento como una elipse, uno de cuyos focos es el ser de Dios *por* y *para* mí, y el otro mi ser *por* y *para* él, es decir, el recinto que nos incluye a los dos, donde él es para mí en proporción a mi capacidad de él, donde *mi* conocimiento de él es *su* conocimiento de *mí*.

Es en el recinto místico delimitado por la *unio sympathetica* de este *unus ambo*, donde se realiza el servicio divino tipificado por el nombre de Abraham y su hospitalidad. Pues es al Hombre Perfecto prefigurado por Abraham, a quien se dirige el imperativo de

---

<sup>101</sup> *Fosûs* I, p. 81 [36], y II, p. 60; Kâshâni, *op. cit.*, p.73.

<sup>102</sup> *Fosûs* II, p. 62, sin que haya lugar a hablar de una «identidad» que aboliría pura y simplemente el secreto de la bipolaridad *Haqq* y *khalq*; pero entonces (I, p. 82 [36]): «es en él donde se manifiestan a ti nuestras formas; es en Dios donde ellas se manifiestan unas a otras. Entonces se conocen una a otra y se distinguen una de otra. Hay entre nosotros quienes saben que es en Dios donde se realiza este conocimiento de nosotros por nosotros (*ma 'rifa lanâ binâ*); y los hay que ignoran la Presencia en la que se realiza este conocimiento (el conocimiento de que simultáneamente nosotros somos su mirada y él es nuestra mirada). Y en este doble conocimiento místico simultáneo, ningún juicio es pronunciado sobre nosotros sino por nosotros mismos. Si bien no pronunciamos, ciertamente, el juicio sobre nosotros por nosotros, sino en él».

<sup>103</sup> *Anâ sirr al-Haqq*, *mâ'l-Haqq anâ*; cf. Affifi, *op. cit.*, p. 15. Diferencia capital: Hallâj sería *holûlî* (encarnacionista, cf. *Fosûs* II, p. 190: Dios manifiesta sus perfecciones divinas al encarnarse en el hombre), mientras que Ibn 'Arabî es *ittihâdî*, pero en el sentido de unificación que viene determinado por la noción de *teofanía* (*tajallî*, *mazhar*), lo que no implica *Encarnación* ni unión hipostática, distinción que se olvida con frecuencia. Cf. *Fosûs* II, p. 69: «Si yo soy el *mazhar* del ser divino, todo lo que puede decirse es que él se epifaniza en mí, no que él es yo (*lâ annaho anâ*). En este sentido, Cristo es Dios, es decir, es una teofanía, pero ello no significa que Dios pudiera decir: «Yo soy Cristo (*Masih*), hijo de Maryam». Por eso Ibn 'Arabî acusa a los cristianos de impiedad (*kofr*). También a propósito de este tema habría ocasión de meditar sobre el sentido de las relaciones entre epifanía y docetismo.

estos versos: «Alimenta con Dios a su Creación, pues tu ser es una brisa que se levanta, un perfume

- 154 -

que él exhala. Nosotros le hemos dado el poder de manifestarse por nosotros, mientras él nos daba (el de existir por él). Así el papel es compartido entre él y nosotros».<sup>104</sup> Ese perfume que exhala es el Hálito de su Compadecimiento emancipando a los seres retenidos en su virtualidad no manifestada; es éste el perfume que todos aspiran y el que constituye el alimento de su ser. Pero como en el secreto de su ser ellos *son* este mismo Compadecimiento, éste no va únicamente en el sentido del Creador hacia la criatura, a la que alimenta con su Hálito existenciador, sino que va igualmente en dirección de la *criatura* hacia el Creador (del *ma'lûh* hacia *Al-Lâh*, del Adorador hacia el Adorado, del Amante hacia el Amado), en el sentido de que el universo creado es la teofanía de sus Nombres y Atributos, los cuales no existirían si la criatura no existiera.<sup>105</sup> Otras fórmulas retoman este pensamiento: «Si él nos ha dado vida y existencia por su ser, yo le doy también la vida, conociéndole, en mi corazón».<sup>106</sup> Lo que quiere decir: «Dar la vida a Dios en el corazón es hacer existir ahí, para él, una forma de entre las formas de las creencias».<sup>107</sup> Y estas fórmulas están de acuerdo con las más sorprendentes paradojas de Angelus Silesius: «Dios no vive sin mí, yo sé que sin mi Dios no puede vivir un momento. Si yo desaparezco, él exhala su último suspiro».<sup>108</sup> ¿Pero sigue siendo una paradoja, una vez establecida la codependencia, la *unio sympathetica* del «Dios patético» y el fiel que le alimenta con su propia teopatía? Pues alimentar con el ser divino al conjunto de las criaturas es, al mismo tiempo, alimentar a Dios por y con todas las determinaciones del ser, por y con sus propias teofanías.<sup>109</sup> Sólo la simpatía de un amor «compasionado» puede realizar esa tarea mística, amor expresado por el sobrenombre de Abraham, «el íntimo de Dios», relacionado etimológicamente por Ibn 'Arabî con la raíz que connota la idea

- 155 -

de interpenetración.<sup>110</sup> Creador y criaturas (*Haqq* y *khalq*), Nombres divinos y formas teofánicas de los seres, apariencias y apariciones, se entremezclan unos con otros, se

<sup>104</sup> Véase este poema por excelencia de la *unio sympathetica* en *Fosûs* I, p. 143 (86), y II, p. 191.

<sup>105</sup> *Fosûs* II, pp. 190-191; compárese con Káshání, *op. cit.*, p. 180: «Dios es alimento de la Creación, puesto que por él subsiste, vive y persiste, como alimento por el que subsiste aquel que se alimenta. Alimenta, pues, a todas las criaturas con el ser divino (*wojûd Haqq*) para ser de este modo su representante (*na'ib*), y así, simultáneamente, alimentas a Dios con todas las formas determinadas, con todos los predicados del ser (*ahkâm al-kawn*)».

<sup>106</sup> *Fosûs* I, p. 143 (86), y II, p. 191; Káshání, *op. cit.*, p.181: «Por el ser a través del cual Dios nos daba posibilidad de manifestarnos, nosotros le hemos dado a él posibilidad de manifestarse en nosotros y por nosotros. Hay en nosotros una parte *de él* que viene *de nosotros*, y una parte *de nosotros* que viene *de él*.»

<sup>107</sup> *Fosûs* II, p. 191; cf. el texto del comentario de Káshání citado *supra*, n. 18 y las nn. 47 y 49;

<sup>108</sup> Angelus Silesius, *Peregrino querubínico (Cherubinischer Wandersmann)*, Palma de Mallorca, 1985, 1, 8, p. 20. cf. también 1, 100, p. 30: «Tanto le importo a Dios como Él a mí: yo Le ayudo a mantener su ser y Él el mío». II, 178, p. 75: «Tú y Yo, nada más; sino somos dos, Dios ya no será Dios, el cielo se derrumbará». 1, 200, p. 42: «Dios es verdaderamente nada, y si algo es, no lo es más que en mí sólo, cuando me elige para Él». Cf. el sexteto de Czepko citado en la traducción francesa, Paris, 1946, p. 362, a. 35: «Dios no es Dios por sí mismo, él es lo que es; sólo la criatura lo ha elegido Dios».

<sup>109</sup> Cf. el texto del comentario de Káshání citado *supra*, n. 67.

<sup>110</sup> Hay que volver aquí a la noción de «sabiduría de amor pasionado» (*hikmat mohayyamiva*) referida a Abraham (cf. *supra*, n. 60), y observar que (*Fosûs* II, PP. 57-58, *ad* 1, p. 80 DSJ) la palabra *mohayyamiva* proviene de *hiyám*, *hayamán* (amar perdidamente), que es el superlativo de *'ishq*. Esta sabiduría de éxtasis de amor está referida a Abraham porque Dios le elige como *Khalil*. El *Khahil* es el amante entregado al exceso de su amor (*al-mohibb al-mofrit fi mahabbatih*), totalmente consagrado a su Amado. Pero eso son símbolos que tipifican algo que los trasciende. En efecto, el nombre de Abraham es empleado aquí por Ibn 'Arabî en una anamorfosis, no para designar al Profeta tal como es conocido en la historia sagrada, sino como símbolo del Hombre Perfecto, del que los Profetas y los Santos son



alimentan recíprocamente sin que haya por ello necesidad de Encarnación (*holûl*), pues la «unión simpatética» difiere por esencia de la «unión hipostática»; es necesario mantenerse siempre en el plano de la visión teofánica,<sup>111</sup> para la que Jonayd Jámí y otros muchos invocaban frecuentemente este símbolo: es como el color del agua que toma la coloración del vaso que la contiene.

Ahora bien, incumbe al espiritual la misión de ocuparse de esta Cena mística en la que todos los seres se alimentan en la simpatía preeterna de su ser. Y es entonces cuando cobrará su significación ejemplar el gesto realizado por Abraham, cuyo sobrenombre, «el íntimo de Dios», marca y predestina su papel místico. Se trata de la comida de hospitalidad ofrecida a los misteriosos extranjeros, el episodio que nuestra historia sagrada designa como *filoxenia* de Abraham; el Corán (11/72) lo menciona a su vez en términos en los que un justo docetismo preserva, como conviene, su carácter teofánico.<sup>112</sup> El episodio es particularmente apreciado en el arte iconográfico del cristianismo oriental que ha multiplicado sus imágenes; la obra maestra de Andrei Rublev (siglo XV) ocupa entre ellos un lugar insigne. Y he aquí que, de forma inesperada, la Imaginación simbólica de Ibn 'Arabî nos invita a meditarlo y a percibirlo de una manera enteramente nueva. Lo que su iconografía mental representa en la persona de Abraham, que se ocupa del servicio a los tres ángeles<sup>113</sup> en la celebración

---

considerados individuaciones, mientras que la «especie», el Hombre Perfecto, es la teofanía completa del conjunto de los Nombres y Atributos divinos. Si Abraham es elegido como símbolo, apelando al hecho de que fue *khalîl Alláh*, no es simplemente a causa de la idea de la *kholla* (amistad sincera, *sadâqa*), como tradicionalmente se admite, sino por la idea que connota la quinta forma del verbo, *takhallala* (mezclarse, entremezclarse, interpenetrarse). En virtud de esta etimología se le considera modelo del Hombre Perfecto en el que el Divino penetra, entremezclándose a sus facultades, a sus miembros. Esta penetración varía en los seres en función del Nombre y Atributo divino que epifanicen. *Haqq* y *khalq* se entremezclan uno con otro y se alimentan recíprocamente, sin que haya sin embargo *holûl* (cf. *supra*, n. 63) pues éstas son expresiones simbólicas (*'ibârât majâziya*). Nada hay de material, en efecto, en la representación de *motakhallil* y *motakhallal* (lo que se mezcla a, y lo que sufre la mezcla de, lo que penetra y lo que es penetrado), sino puro símbolo de la relación de *Haqq* y *khalq*, cuya *dualidad* es necesaria sin que ello implique *alteridad*, dos facetas de la misma *haqîqâ* absoluta que coexisten una a través de la otra; la relación que existe entre ellas es la que hay entre el color del agua y el del vaso que la contiene.

<sup>111</sup> Cf. nuestro estudio *Epiphanie divine*. pp. 142-162 («Métamorphoses des visions théophaniques») (pp. 70-88 en *Temps cyclique...*)

<sup>112</sup> Corán 11/72-73: «Nuestros enviados fueron hasta Abraham, portadores de una feliz noticia. "¡Paz!", le dijeron. "¡Paz!", respondió él, trayendo de inmediato un ternero asado. Cuando vio que sus manos no entraban en contacto con el alimento, experimentó malestar y sintió miedo de ellos. Entonces le dijeron. "¡No temas! Somos enviados al pueblo de Lot"». Algunos comentaristas (cf. Teherán, Librairie Islamiya, 1363 H. 1, p. 164 al margen) no ignoran que se trataba de los tres ángeles Gabriel, Miguel y Seraphiel, aparecidos en forma de adolescentes de gran belleza (cf. nota siguiente).

<sup>113</sup> Puede decirse que Ibn 'Arabî nos ofrece una magnífica exégesis mística del icono de Andrei Rublev. «Alimentar al Ángel» es responder por ese Dios que perecería sin mí, pero sin el cual también yo perecería (tal será la situación que recordará al poeta la Sophia mística, en una noche memorable, en La Meca, cf. *infra*, cap. II, § 1). Y si este Dios «es en sí mismo su prueba», es porque es alimentado por *mi* ser, pero *mi* ser es *su* ser, con el que él precisamente me ha investido. Por eso el icono de los tres ángeles bajo la encina de Mamré, tal como Ibn 'Arabî nos invita a meditarlo, es la imagen perfecta de la *devotio sympathetica* (árabe *diyâj*). Por su parte, el Cristianismo ha contemplado en los tres ángeles la representación más perfecta de las tres personas de la Trinidad. Según el análisis teológico e iconográfico del P. Serge Boulgakof (*La escala de Jacob* (en ruso), pp. 114-115), cada uno de los tres ángeles representa y lleva la impronta de cada una de las hipóstasis de la tríada divina (lo mismo que la jerarquía tres veces triple de los grados angélicos en Dionisio, corresponde a las tres personas de la Trinidad). En esta percepción se basa la tradición iconográfica que aparece en la iglesia rusa hacia finales del siglo XV, con el célebre icono de san Andrei Rublev pintado bajo la dirección de san Nikon, discípulo de san Sergéi, y es posible que el discípulo haya realizado ahí un testamento espiritual, el secreto de san Sergéi, su secreto de la Trinidad. Cf. *ibid.*, p. 115, para una identificación nominal de los tres arcángeles, que se corresponde con aquella que no era ignorada por nuestros comentaristas coránicos (cf. nota

de la comida mística, es el ministerio que incumbe por excelencia al fiel de amor. Es alimentar a Dios, o alimentar a su Ángel, con sus criaturas, y es, además, alimentar a éstas con ese Dios.

Pues alimentar nuestro ser es alimentarlo con *su* ser, con el que precisamente él nos ha investido. Es

- 156 -

«substanciar» con nuestra propia pasión la de este «Dios patético». Es, para el fiel, «hacerse capaz de Dios», de ese Dios que para ser el Amado fue el primer Amante, para ser el Adorado se convocó a sí mismo a la adoración en la adoración de sus criaturas, y ha hecho nacer en ellas la Imagen de belleza primordial que es el secreto de su soberanía de amor y al mismo tiempo la garantía de dicho secreto. Pero alimentar con Dios a sus criaturas es volver a investirías de ese Dios, es por tanto hacer aflorar en ellas su estado teofánico; es lo que podemos designar como hacerse capaz de percibir la «función angélica» de los seres, investirlos con la dimensión angélica de su ser y quizá despertarlos a ella. Que esta función sea también ministerio angélico es además lo que sugiere la consociación de Abraham con el Arcángel Miguel, aquel que, de entre los cuatro arcángeles, soportes del Trono cósmico, vela por la substanciación del universo del ser.<sup>114</sup> La *filoxenia* de Abraham, la comida mística ofrecida a los ángeles, se convierte aquí en la más perfecta imagen de la *devotio sympathetica*.

Como tal, esta imagen es para el místico un símbolo plástico que expresa el grado de realización espiritual que debe alcanzar para ser un *Khalil*, el íntimo de su Dios. Tendríamos que exponer aquí, para concluir, la idea tan compleja como característica del Hombre Perfecto, *Anthropos teleios*, *Insân kâmil*.<sup>115</sup> Deberíamos, ante todo,

---

precedente, y sobre el sentido general de la tríada en Ibn 'Arabí, Affifi, *op. cit.*, pp. 87-88). Si no puede decirse que esta tradición iconográfica sea totalmente ignorada en Occidente, al menos es significativo que no aparezca sino en lugares relevantes de la tradición bizantina (San Vital en Rávena, San Marcos de Venecia, Santa María la Mayor de Roma), cf. Carl Otto Nordström, *Ravennastudien*, Estocolmo, 1953, pp. 94-95, 103, 115.

<sup>114</sup> Cf. *Fosûs* I, p. 84 (38), y II, p. 67. «Por pertenecer al amigo íntimo el rango que lo califica de "íntimo" (*khalil*), éste ofrece la comida de hospitalidad. Este grado de "íntimo" es el que en la gnosis mística (*'irfân*) corresponde al Hombre Perfecto, en el que Dios se manifiesta según la más perfecta de sus formas. Es él quien alimenta la Esencia divina con el conjunto de los atributos ónticos de perfección: eso es *ofrecer la comida de hospitalidad*.» Abraham no es el único en manifestar la esencia divina por la manifestación de sus modos determinados. «Cuando Dios desea subsistencia, todo el ser es alimento para él.» Pero Abraham y los perfectos semejantes a él presentan este alimento de la manera más perfecta. El propio Ibn 'Arabí nos dice que por esta razón Ibn Masarra pone a Abraham en consociación con el Arcángel Miguel. Hay ahí una alusión al motivo del Trono (cf. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela, Obras escogidas* 1 Madrid 1946, pp. 95 ss.). De los ocho portadores del trono, Adán y Seraphiel sostienen los cuerpos (las formas), Gabriel y Mohammad son el sostén de los espíritus, Miguel y Abraham les proporcionan el «sustento», Malik y Ridwán las recompensas y los castigos. Kásháni comenta (*op. cit.*, p. 79): Ibn Masarra consocia a Abraham con el Arcángel Miguel, debido a que éste es el ángel que se ocupa de la subsistencia del universo del ser. Dios ha establecido un vínculo de fraternidad entre el Arcángel Miguel y Abraham como tipificación del Hombre Perfecto. Sobre esta consociación entre Ángeles y Profetas, véase también nuestro estudio sobre *La configuration du Temple de la Ka 'ba comme secret de la vie spirituelle, d'après l'oeuvre de Qází Sa 'id Qommi*, en Eranos-Jakrbuch, 34/ 1965. (Ensayo posteriormente incluido en el libro *Temple et Contemplation*, Flammarion, París, 1980, pp. 197-283.)

<sup>115</sup> Sólo podemos recordar aquí las líneas generales del tema. El Hombre Perfecto (*Anthropos teleios*, *Insân Ka'mil*), es la teofanía perfecta (*mazhar kâmil*) del conjunto de los Nombres divinos. Es, en el grado inicial, el ser designado bien como Espíritu supremo (*Rûh A'zam*), bien como Pura Esencia Mohammádica (*Haqiqât mohammadiva*), bien como arcángel Gabriel, Primera Inteligencia surgida del Hábito de Compadecimiento (*Nafas Rahmâni*), que reina en el «Loto del Limite» (cf. *Fosûs* II, p. 187, *ad* 1, p. 142 (85)). Es el homólogo del *Nous* de los neoplatónicos, del Obedecido (*Motâ'*) en Ghazáli, del Arcángel sacrosanto o Primera Inteligencia del Ismailismo (*Malak moqaddas*, *'Aqí Awwal*, *Protoktistos*, *Deus revelatus*), del Logos de la teología cristiana; es el Espíritu Santo (*Rûh al-Qods*) como potencia

precavernos contra las pretensiones ilusorias de quienes defienden una concepción de lo *universal* que puede satisfacer al intelecto puro, pero que, medida con los límites de nuestra modalidad humana, se nos antoja un orgullo espiritual a la vez desmedido y ridículo.<sup>116</sup> La primera cuestión que habría que plantear es ésta: ¿Hay que entender que el místico realiza *ontológicamente*, en su ser mismo, el tipo del Hombre Perfecto? Es decir, ¿puede el místico ser, en persona, la teofanía perfec-

- 157 -

ta del conjunto de los Nombres y atributos divinos ¿O hay que entender más bien que lo realiza *noéticamente*, habiendo captado el significado de estos Nombres en su conciencia mística, es decir, habiendo experimentado místicamente el sentido de su unidad esencial con el Ser divino?<sup>117</sup> Si, experimentalmente, la verdad de la primera concepción está condicionada por la segunda, esta misma vía debe abrir una salida a la contradicción aparente entre dos términos, ninguno de los cuales debe ni puede ser

---

cósmica (cf. *supra*, n. 37). Se ha señalado ya cómo se articula en una cristología gnóstica su vínculo teofánico con la persona concreta del profeta (el cual *stricto sensu* es el único investido con el Nombre de 'Abd Alláh como prototipo del Hombre Perfecto). La doble cuestión planteada en nuestro texto se refiere a la situación que se presenta cuando una cierta clase de hombres entre los espirituales se supone que pertenece o aspira a pertenecer a la categoría del Hombre Perfecto, cf. Affifi, *op. cit.*, pp. 77-85. Sobre el papel eminente de Gabriel como Ángel-Espíritu Santo y Ángel de la especie humana en la filosofía y la espiritualidad de los *ishraqiyún*, véase especialmente: Sohrevardi, *L'Archange empourpré* (quince relatos místicos de Sohrevardi, traducidos y presentados por H. Corbin), Fayard, Paris, 1976.

<sup>116</sup> Cf. las pertinentes observaciones de Affifi (*Fosús* II, Pp 88-89, n. 5). Los «hombres de Dios» (*ahl Alláh*) rechazan el *tajallí* (teofanía) en la *unidad* divina (*ahadiya*). Cada existente es una forma particular del Todo absoluto; no es el *Haqq*, pero éste se epifaniza en él en una forma que es suya. En cuanto a la *unidad*, ésta jamás implica *tajallí* para nosotros. Sería contradictorio decir: he contemplado a Dios en su *unidad*, puesto que contemplación (*mosháhada*) es una relación entré el contemplado y el que contempla. En tanto el ser permanezca para mí, hay *dualitud*, no *unidad*. Ibn 'Arabí rechaza toda percepción de la *wahdat wojudiya* en este mundo (y, en consecuencia, rechaza todo monismo «existencial»). Es para él una tontería decir que el servidor (*'abd*), en el estado de *faná*, se ha convertido en Dios, pues «convertirse» (*sayrúra*) supone dualidad y ésta excluye la unidad. Es, pues, un postulado filosófico, un dato *a priori* del intelecto (*fitrat al-'aql*) y no una experiencia o realización mística (*dhawq súfi*) lo que fundamenta la doctrina de *wahdat al-wojud*. Si Ibn 'Arabí profesa que el ser es uno, no es porque le haya sido revelado en un estado místico. Esta unidad es una premisa filosófica que no precisa pruebas. Incluso si alguien pretende haber llegado a una unificación con Dios o haberse aniquilado a sí mismo en él, etc., el acontecimiento referido es inevitablemente un acontecimiento en la dualidad. En tanto los hombres describan a Dios y hablen de sí mismos, será así. Pero tener conciencia de la dualidad de conocedor y conocido es una cosa, y afirmar y justificar el dualismo es otra. Dicho de otro modo, si está justificado hablar aquí de monismo, es en el sentido de un *monismo filosófico* que formula la condición transcendental del ser, y sólo porque este monismo filosófico es precisamente el esquema necesario para pensar la *unio mystica* como *unio sympathetica*, es decir, la situación fundamental dialógica, pues la unidad es *siempre* unidad de estos *dos*; no se encuentra en una tercera fase que reabsorbería la *dualitud*, pues ésta es la condición misma del diálogo que realiza el deseo del «Tesoro oculto que quería ser conocido». El monismo filosófico es aquí el instrumento conceptual necesario para describir la irremisible codependencia de *Haqq* y *khalq* (cf. *supra*, n. 70, las paradojas de Angelus Silesius comparadas con las de Ibn 'Arabí) pues la unidad de los *dos* es experimentada en una vivencia mística que no es y no puede ser la experiencia de un *monismo místico* o de un monismo «existencial». Es esto lo que con frecuencia se olvida y éste es el sentido del *Aná sirr al-Haqq* (yo soy el secreto de Dios) que sustituye al *Aná'l-Haqq* (yo soy Dios); cf. *supra* n. 65, y nn. 24 y 26 sobre el sentido de la palabra *katenoteísmo*.

<sup>117</sup> Cf. Affifi, *op. cit.*, pp. 81 y 85, donde el problema se encuentra muy bien planteado. Los dos aspectos no deben ser confundidos, incluso aunque Ibn 'Arabí, teniendo ambos a la vista, no siempre formule la distinción con absoluta claridad. Está la teoría metafísica de que el Hombre (la humanidad) es la revelación más perfecta de todos los Atributos divinos, y está la teoría mística de que ciertos hombres, llegando a la categoría del Hombre Perfecto, alcanzan un plano de conciencia en el que experimentan el significado de su unidad con la realidad divina. De esta realización depende la verdad del Hombre Perfecto como *microcosmo en acto*. Pero esta verdad *microcómica* no debe llevarnos a la confusión, cuando se habla del Hombre Perfecto como principio cósmico, de la *Haqiqát al-Haqá'iq* (Esencia mohammádica, *Nous*, Espíritu Santo) y las manifestaciones concretas de ésta, a saber, la clase de hombres (profetas y santos) que entran en la categoría del Hombre Perfecto.

abolido. Estos términos son, por una parte la totalidad que el Hombre Perfecto tipifica místicamente y, por otra, la singularidad que liga cada Nombre divino particular al fiel que de él está investido y del que es el Señor.

Lejos de poder ser abolida, la singularidad de este lazo es tan valiosa que a él se refiere el versículo coránico por excelencia de la escatología individual: «¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha y aceptada!» (89/27). Satisfacción recíproca cuyo sentido ya hemos comprobado: el Señor al que el alma debe regresar es *su* Señor, aquel cuyo Nombre lleva y al que invoca,<sup>118</sup> habiéndole distinguido de los demás, pues se reconoció en la imagen que llevaba de él, así como él se conoció en ella. Como observan nuestros textos, le es dada orden de regresar no a Dios en general, *Al-Lâh*, que es el Todo, sino a *su* Señor propio, manifestado en ella, aquel al que ella respondió: *Labbayka*, «¡Aquí estoy!»<sup>119</sup> «Entra en mi paraíso» (89/29), ese Paraíso que no es otro que Tú, es decir, la forma divina oculta en tu ser, la secreta imagen primordial en la que él se conoce en ti y por ti, aquella que debes contemplar para comprender que «quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor». Y es, para el gnóstico que alcanza en este «sí mismo» la coalescencia del Creador y la criatura, alegría suprema, ignorada no tanto del creyente puro y simple como del teólogo y el filósofo.<sup>120</sup> Pues estos últimos no hacen

- 158 -

sino plantear la criatura como contingente, oponiéndola al Ser Necesario, revelando un conocimiento muy inferior de Dios, pues así el alma no se conoce a sí misma sino como criatura sin más, conocimiento puramente negativo que no aporta sosiego al corazón. Para el alma, la auténtica sabiduría mística (*ma 'rifa*) es conocerse a sí misma como *teofanía*, forma propia en la que se epifanizan los Atributos divinos que le serían incognoscibles si no fuera en ella misma donde los descubriera y percibiera.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> *Fosûs* II, pp. 87-88, n. 4, ad 1, p. 91 (45): «Cada ser es aceptado por su Señor», es decir, cada ser, en tanto es el *mazhar* de uno de los Nombres o Señores, es aceptado por su Señor puesto que es el «secreto de su soberanía». Naturalmente hay que distinguir entre el hecho de que sea aceptado por su Señor, y que lo sea por la ley o las costumbres. En cuanto a lo primero, basta con que el servidor sea el *mazhar* de la acción de su Señor, uno de los *Mazâhir* en los que se realiza el sentido de cada uno de los Nombres divinos. En cuanto a lo segundo, es preciso que se ajuste a las normas religiosas, positivas y morales del momento. Pero el rebelde, el inconformista, puede ser aceptado por su Señor y no por la norma religiosa, o también puede ser aceptado por su Señor y no por otro, pues en el conjunto de los Nombres cada ser toma o recibe lo que corresponde a su naturaleza y a su capacidad. Los Nombres divinos aparecen en los seres proporcionalmente a lo que exigen sus virtualidades eternas.

<sup>119</sup> «Entre mis servidores», prosigue el texto coránico (89/28), es decir, «entre aquellos que han reconocido cada uno a su Señor, y sólo han buscado lo que de él se derramaba sobre ellos».

<sup>120</sup> Cf. *Fosûs* I, p. 92 (46) (Ismael) y II, p. 90: es el paraíso del *'arif* (gnóstico), no del *mu'min* (simple creyente), pues es alegría espiritual. Ahí se revela la unidad dual, la bi-unidad, la *unio sympathetica* de *Haqq* y *khalq*.

<sup>121</sup> *Ibid.* y II, p. 91, n. 7. «Tú eres el servidor sin dejar de ser el Señor / De aquel de quien eres servidor. / Y tú eres el Señor, sin dejar de ser el servidor, / De aquel de quien, en lenguaje religioso, eres servidor. / Quien te conoce, me conoce, / Pero si yo no soy conocido, tampoco tú eres conocido.» Hay una doble *ma 'rifa*: 1º Conocer *Haqq* (el Divino) por *khalq* (la criatura) es la *ma 'rifa* de los filósofos y los teólogos escolásticos (*motakallimûn*). 2º Conocer *Haqq* por *khalq fil-Haqq* (por la criatura en el Divino). La primera medita al hombre en sí mismo como criatura contingente. Confronta los atributos del hombre (contingente, perecedero, mutable, malo, dependiente) con los que por contraste postula para el Ser Necesario (eterno, inmutable, Bien puro). Este conocimiento, a la vez ciencia exterior del hombre y ciencia interior de Dios, satisface quizá al intelecto, pero no lleva la paz a los corazones, pues no hace sino desarrollar una cadena de atributos negativos. La segunda es más perfecta. Nace de la meditación introspectiva, que explora el fondo de los atributos del alma. El alma comprende que está realizando una forma de teofanía, y se conoce entonces a sí misma en la medida en que Dios se epifaniza en ella. En la primera forma de conocimiento, el hombre se conoce como criatura sin más. En la segunda, el alma conoce que su ser es a la vez *Haqq* y *khalq*, increado y criatura.

«Cuando hayas entrado en mi paraíso, habrás entrado en ti mismo (en tu "alma", *nafs*) y te conocerás con otro conocimiento, diferente del que tenías cuando conocías a *tu Señor* por el conocimiento que tenías de ti mismo», pues, en adelante, le conocerás a él, y es por él por quien te conocerás a ti mismo.<sup>122</sup>

Así pues, no puede haber contradicción entre tu fidelidad a tu propio Señor y la vocación del místico de tender al arquetipo del Hombre Perfecto o, más bien, la contradicción no aparecía sino en el plano de las evidencias y las oposiciones racionales. El mandato divino es «volver a *tu Señor*» (no a *Al-Lâh* en general); es por y en *tu Señor* como puedes alcanzar al Señor de los Señores que se manifiesta en cada Señor, es decir, es por tu fidelidad a ese Señor absolutamente propio y en su Nombre divino, en el que sirves, como y donde se te hacen presentes la totalidad de los Nombres, pues la experiencia espiritual no alcanza esa totalidad de forma semejante a como se reúnen las piezas de un conjunto o los conceptos de un sistema filosófico. La fidelidad del místico hacia *su Señor* propio le emancipa del dilema «monismo o pluralismo». El Nombre divino al que responde y, por el que responde, cumple, pues, esa «función del Ángel» a que hicimos alusión al principio (*supra*, n. 10), como preservadora del pecado de idolatría metafísica.

En efecto, que el místico pueda alcanzar al Señor

- 159 -

de los Señores *por y en* su Señor quiere decir, en última instancia, que este «katenoteísmo» es su salvaguarda contra toda idolatría metafísica, es decir, contra el estado de debilidad espiritual consistente, o bien en amar un objeto sin trascendencia, o bien en desconocer la trascendencia separándola del objeto del amor en el que, precisa y únicamente se manifiesta. Estas dos actitudes proceden de una misma causa: tanto en un caso como en otro, la incapacidad para la simpatía que da a los seres y a las formas su dimensión trascendente. Esa incapacidad puede ser debida a una voluntad de poder, dogmática o de otro tipo, que pretende inmovilizarlos allí donde el sujeto de tal actitud se ha inmovilizado a sí mismo; quizá por una secreta angustia ante los sucesivos infinitos de perpetuas trascendencias que habría que aceptar, si se confesara que el Señor revelado no puede ser jamás sino el Ángel del *Theos agnostos*, y que serle fiel es precisamente dejarse guiar por él hacia la trascendencia que anuncia. Puede estar motivada igualmente por un ascetismo o puritanismo que, aislando lo sensible o lo *imaginal* de lo espiritual, despoja a los seres de su *aura*. Y toda la dialéctica de amor de Ibn 'Arabî, Rûzbehân o Jalâloddin Rûmi, invistiendo al ser amado con este *aura*, con esta dimensión de trascendencia, les preserva de una idolatría que el ascetismo de sus críticos es, por el contrario, tan pronta a revelar, por estar precisamente ciego a esa dimensión de trascendencia. Y ésta es la paradoja más fecunda de la religión de los Fieles de amor, que en cada Amado reconoce al único Amado, en cada Nombre divino a la totalidad de los Nombres, pues entre los Nombres divinos existe una *unio sympathetica*.

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, n. 8. Cada ser tiene, pues, dos facetas *'obúdiva* y *robúbiva*, vasallaje y soberanía. Es servidor en el sentido de que es el substrato (*mahali*) en el que se manifiesta el modo de uno de los señores o Nombres divinos; cada hombre conoce y reconoce a su Señor particular al contemplar su propia esencia, su propio Sí, y meditar sus atributos. Es éste el primer conocimiento (homólogo al descrito en primer término en la n. 83, pero con la diferencia de que tenemos aquí la idea de un Señor personal propio, el Nombre divino de *mi Señor*). Bajo el otro aspecto, cada ser es el Señor de su Señor (*rabb li rabbihi*). Es el sentido de los versos antes citados: «Tú eres el Señor de aquel de quien eres servidor», pues el modo del servidor es manifestado en el Señor, es decir, en el Nombre divino epifanizado en él.



La vida en *simpatía* con los seres, capaz de dar una dimensión trascendente a su ser, a su belleza, a las formas de su creencia, es función de esta *teopatía* que hace del espiritual un ser de Compasión (un

- 160 -

*Rahmân*), y que realiza por él este Compadecimiento divino (*Nafas Rahmâni*) cuyo significado es compasión del amor creador por ser simultáneamente pasión y acción. ¿Con qué imagen se presentan y pueden ser contemplados el tipo y el objeto de esta *devotio sympathetica*? ¿Qué modo de ser invita a realizar esta contemplación? Éste será el tema de la segunda parte de este estudio. Pero podemos introducirlo ya indicando lo siguiente: es en el centro de su gran poema *sofiánico*, es decir, en ese *Dîwân* secretamente dominado en su totalidad por la figura que, en el curso de una estancia memorable en La Meca, se apareció a Ibn 'Arabî como figura de la Sabiduría o Sophia divina, donde brota la profesión de fe de un fiel de amor capaz de asumir toda la trascendencia que se abre a lo que está más allá de cada forma, porque su amor la transmuta en el resplandor de un «Fuego que no se consume ni le consume, pues su llama se alimenta de su nostalgia y de su búsqueda, indestructibles al fuego como la salamandra»:

¡Oh maravilla! Un jardín entre las llamas...  
Mi corazón se ha hecho capaz de todas las formas.  
Es pradera para las gacelas y monasterio para los monjes,  
Templo para los ídolos y Ka'ba del peregrino,  
Tablas de la Torá y Libro del Corán.  
Profeso la religión del Amor y cualquier dirección  
Que tome su montura, el Amor es mi religión y mi fe.<sup>123</sup>

- 161 -

- 162 -

## Capítulo II. Sofiología y «*devotio sympathetica*»

### 4. El poema *sofiánico* de un «*fiel de amor*»

En el prólogo del *Dîwân* que tituló “El intérprete de los ardientes deseos”,<sup>124</sup> Ibn 'Arabî relata así las circunstancias de su composición: “Cuando durante el año 598 H. (1201)

<sup>123</sup> Cf. el poema de Ibn 'Arabî citado en la próxima nota, trad. Nicholson, pp. 66-70; ed. Beirut, pp. 38-40.

<sup>124</sup> Cf. *The Tarjumân al-ashwâq, a collection of mystical odes by Muhyi'dd'n ibn al-'Arabî*, editado y traducido por Reynold A. Nicholson, Oriental Translation Fund, New Series, vol. xx, Londres, 1911, pp. 10-55. Cf. *Kitâb Dhakhâ'ir al-a7âq, Sharh Tarjuman al-ashwâq*, Beirut, 1312, p. 3, línea 7. El comentario fue

residía en La Meca, frecuentaba un círculo selecto de hombres y mujeres, personas eminentes, cultivadas y virtuosas. Aunque todas eran personas de distinción, no encontré entre ellos a nadie que igualara al sabio doctor y maestro Zâhir ibn Rostam, originario de Ispahán pero con residencia en La Meca, así como a su hermana, una venerable anciana, sabia doctora del Hedjâz, llamada Fakhr al Nisâ' (la "Gloria de las mujeres") Bint Rostam". Ibn 'Arabî se extiende aquí complacido en agradables recuerdos, mencionando entre otras cosas los libros que estudió bajo la dirección del *shaykh* y en compañía de la hermana de éste. Todo ello son sólo los preliminares para introducir el motivo de los poemas que configuran el *Dîwân*.

Del círculo selecto que frecuentaba la morada de

- 163 -

esta noble familia iraní establecida en La Meca, se destaca una figura de pura luz. El texto es de los que no pueden resumirse. "Este *shaykh* tenía una hija, una esbelta adolescente que cautivaba las miradas de todos, cuya sola presencia era ornato de reuniones y que maravillaba hasta el estupor a cualquiera que la contemplara. Su nombre era Nezám (Armonía) y su sobrenombre "Ojo del Sol y de la Belleza" (*'ayn alShams wa'l-Bahâ'*). Sabia y piadosa, con experiencia en la vida espiritual y mística, personificaba en sí la venerable ancianidad de toda la Tierra Santa y la juventud ingenua de la gran ciudad fiel al Profeta.<sup>125</sup> La magia de su mirada, la gracia de su conversación, eran de un encanto tal que, aun si era prolija, su palabra era fácil y natural; si concisa, una maravilla de elocuencia; cuando disertaba, era clara y transparente... Si no fuera por las almas mezquinas, prontas al escándalo y predisuestas a la maldad, comentaría aquí las bellezas de las que Dios le había provisto tanto en su cuerpo como en su alma, que era un jardín de generosidad..."

"En la época en que la veía con frecuencia, observaba con atención los nobles dones que ornaban su persona, además de los que le añadían la compañía de su tía y de su padre. Entonces la tomé como modelo de inspiración de los poemas que contiene el presente libro y que son poemas de amor, compuestos con frases dulces y elegantes, aunque no haya conseguido expresar en ellos ni siquiera una parte de la emoción que mi alma experimentaba y que la compañía de aquella joven despertaba en mi corazón, ni del generoso amor que sentía, ni del recuerdo que su amistad constante dejó en mi memoria, ni lo que fueran la gracia de su espíritu y el pudor de su actitud, pues ella es el objeto de mi búsqueda y mi esperanza, la Virgen Purísima (*al-Adhrâ' al-batul*). No obstante, conseguí poner en verso algunos pensamientos de nostalgia, que ofrezco aquí como pre-

---

escrito por el propio Ibn 'Arabî por las razones que ya han sido evocadas en la introducción de este libro (p. 90) y que serán recordadas más adelante (n. 90). Lamentablemente, en su valiosa edición, Nicholson sólo ha traducido algunos fragmentos de este comentario. Sería útil facilitar la traducción íntegra, habida cuenta de su extraordinario valor, para seguir el proceso del pensamiento simbólico de Ibn 'Arabî, aparte del interés que de por sí presenta un texto difícil comentado por su propio autor. Asíñ Palacios, en *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 2ª ed., Madrid-Granada, 1943, pp. 408-410 (reedición, Madrid, 1984, con la misma paginación) da la traducción al español de un largo pasaje del prólogo, así como el de otro pasaje de las *Fotúhât* que hace alusión a la redacción del comentario, en *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 95-96 [misma paginación en la edición de Hiperión, Madrid, 1981].

<sup>125</sup> Se sigue en estas dos líneas la elegante paráfrasis de Asíñ. Debe subrayarse la expresión coránica *al-Balad al Amin* (95/3), el país de seguridad, el territorio sacrosanto:

compárese su uso simbólico en el ismailismo (el país del Imam, donde se conserva la Piedra Noble, no en el edificio cúbico de la Ka'ba material sino en La Meca celestial de los ángeles), W. Ivanow, *Nasir-e Khusraw and Ismailism*, The Ismaili Society, series B n. 5, Bombay, 1948, pp. 23-24, y nuestro *Étude préliminaire pour le "Livre réunissant les deux sagesses" de Násir-e Khosraw*, Bibliothèque Iranienne, vol. 3a, Teherán-Paris, 1953, 32-33.

sentos y objetos preciosos.<sup>126</sup> He dejado expresarse con claridad a mi alma cautivada, he querido sugerir el cariño profundo que experimentaba, la profunda preocupación que me atormentaba en aquel tiempo ahora pasado y la añoranza que me embarga todavía al recordar la noble compañía de aquella joven.”

Pero he aquí, ahora, las observaciones decisivas que anuncian el contenido del poema, las reglas a las que se ruega al lector conforme su lectura. “Cualquiera que sea el nombre que mencione en esta obra,<sup>127</sup> es a ella a quien hago alusión. Cualquier morada que aparezca en mi elegía, es en su morada en la que pienso. Pero hay más. En los versos que componen este libro no dejo de aludir a las inspiraciones divinas (*wāridāt ilāhī'ya*), a las visitaciones espirituales (*tanazzolāt rūhānī'ya*), a las correspondencias (de nuestro mundo) con el mundo de las Inteligencias angélicas; así me ajustaba a mi habitual manera de pensar mediante símbolos, y ello porque las cosas del mundo invisible tienen para mí más atractivo que las de este mundo presente, y porque esta joven conocía perfectamente aquello a lo que yo hacía alusión (es decir, el sentido esotérico de mis versos).” De ahí, esta solemne advertencia: “Que Dios preserve al lector de este *Diwān* de toda tentación que le induzca a suponer cosas indignas de almas que desprecian tales bajezas, indignas de sus elevados propósitos ocupados sólo por las cosas celestiales. ¡Amén! -Por el poder de Aquel que es el Señor único”.

Sin duda, era demasiado optimismo, pues aviesas palabras, especialmente las de cierto doctor moralista de la ciudad de Alepo, llegaron a oídos del autor, comunicadas por dos de sus más allegados discípulos. Se le acusaba de disimular, simplemente, un amor sensual para salvaguardar su reputación de austeridad y devoción. Ibn 'Arabī se vio obligado a escribir él mismo un largo comentario a su *Diwān* para mostrar que la imaginación amorosa de sus poe-

mas, así como la figura femenina central, son en realidad alusiones, según sus palabras, “a los misterios espirituales, a las iluminaciones divinas, a las intuiciones transcendentales de la teosofía mística, a los despertares provocados en los corazones por las admoniciones religiosas”<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Alusión al título del comentario: *dhakhā'ir al-a 'lāq* (tesoros de objetos preciosos).

<sup>127</sup> Es decir, principalmente, los nombres femeninos célebres en la poesía árabe cortés. Tipificaciones notables: si Belqis, reina de Saba, y *Salma* (que tipifica la experiencia mística de *Salomón*), son nombres de la joven Nezáam en tanto que figura de la Sophia (*Hikmat*), un vínculo ideal pero significativo se establece así entre esta sofología y la “Sophia salomónica”, es decir, los libros sapienciales que han sido las fuentes de la sofología en el Cristianismo.

<sup>128</sup> *Dhakhā 'ir*, p. 4. Ibn 'Arabī había sido alertado por sus dos discípulos, sus dos “hijos espirituales”, Badr el Abisinio e Ismail ibn Sawdakin. Promovió una conferencia bajo la supervisión de Qādī Ibn al-'Adīm, el cual leyó bajo su dirección una parte de su *Díwān* en presencia de los doctores moralistas. El que antes se había negado a aceptar el texto de Ibn 'Arabī, modificó su juicio y se arrepintió ante Dios. Nada tiene de extraño que el arrogante ortodoxo haya encontrado émulos a lo largo de la historia hasta nuestros días; no, desgraciadamente de su arrepentimiento, pero sí de su escepticismo. No hay discusión teórica posible, si se está en una actitud ajena (bajo la influencia de seculares hábitos de pensamiento) a lo que en persa se llama *ham-dami'* (*conflatio*, sincronismo de lo espiritual y lo sensible, cf. *infra*), si se permanece en la obstinación por oponer “misticismo” y “sensualidad” (dos términos cuyos significados antitéticos sólo subsisten porque hemos roto el lazo que los unía). *Conspiración* de lo sensible y lo espiritual: Ibn 'Arabī y Jaláloddin Rúmī hacen de ello la característica de *su* Islam, es decir, del Islam tal como ellos lo comprenden y lo viven. Uno de los más grandes maestros de esta vía fue Rúzbehán Baqíl de Shíráz (m. 1209), anteriormente citado: la Belleza no es percibida como teofanía más que si el amor divino (*'ishq rabbām*) es vivido en un amor humano (*'ishq insānī*) que lo transfigura. Ibn 'Arabī se ha explicado detalladamente sobre sus símbolos preferidos: ruinas, campamentos, lagos, jardines, praderas, casas, flores, nubes, relámpagos, céfiros, colinas, arboledas, senderos, amigos, ídolos, mujeres que se

Para comprenderle y no poner en duda su buena fe con una hipercritica vana, hay que retomar aquí lo que podemos llamar el modo de apercepción teofánica, tan característico de la conciencia de los Fieles de amor que, sin esta clave, sería inútil tratar de penetrar el secreto de su visión. No podemos más que extraviarnos si preguntamos, como se ha hecho a propósito de la figura de Beatriz en la obra de Dante, si era una figura concreta, real, o se trataba de una alegoría. Pues así como un Nombre divino no puede ser conocido más que bajo la forma concreta que es su teofanía, igualmente cualquier figura divina arquetípica no puede ser contemplada más que como una figura concreta -sensible o *imaginal*- que la hace exterior o mentalmente visible. Cuando Ibn 'Arabî explica una referencia a la joven Nezám, según sus propios términos, como alusión a “una *Sabiduría* (Sophia) sublime y divina, esencial y sacrosanta, que se manifestó *visiblemente* al autor de los poemas, con tal dulzura que engendró en él júbilo y alegría, emoción y arrobamiento” ,<sup>129</sup> somos testigos de la transfiguración de un ser que la Imaginación percibe directamente como un símbolo, asociándole la luz teofánica, es decir, la luz que revela la dimensión trascendente. Desde el principio, la figura de la joven ha sido percibida por la Imaginación activa en el plano visionario, en el que se manifiesta como una “figura de aparición” (*surat mithâliya*) de la *Sophia aeterna*. Y como tal se muestra, en efecto, desde el prólogo del poema.<sup>130</sup>

---

levantan como soles (*Dhakhâ 'ir*, p. 5). “Todo lo que acabo de mencionar o todo lo que se le parezca, si lo comprendes, son misterios, altas y sublimes iluminaciones que el Señor de los cielos envió a mi corazón, como las envía al corazón de cualquiera que posea una cualidad de pureza y de elevación análoga a la preparación espiritual que yo poseo. Teniendo esto presente en tu pensamiento, cree en mi sinceridad. Aleja de tu mente el exterior de las palabras, busca el interior (*bâtin*, lo esotérico) hasta que lo comprendas.” Sin discutir su legitimidad ni su oportunidad, está claro sin embargo que con el comentario que Ibn 'Arabî hace de sí mismo, ocurre lo mismo que con los que se añadieron a los relatos de autobiografía espiritual de Avicena y Sohrawardi (cf. nuestro libro *Avicenne et le Récit vis ionnaire*, Teherán-París, 1954, vol. I, pp. 34 ss) [reed. en Berg International, París, 1979, pp. 38 ss.]. Después de que el autor, penetrando por la fuerza de su intuición hasta el secreto íntimo de su persona y su transconciencia, ha conseguido configurar sus símbolos personales, debe retroceder hasta un nivel inferior al de esta evidencia intuitiva y configuradora de imágenes, para hacerse inteligible en términos racionales. Debe hacerlo así, si quiere invitar a otros a que le sigan, ante el peligro de no ser comprendido. Por nuestra parte, debemos descifrar (como si fuese un texto musical) lo que el autor ha dejado reflejado de su experiencia íntima en el texto. Para ello deberemos realizar el camino en sentido inverso, intentando descubrir, en los signos fijos de su relato, lo que el autor experimentó antes de anotarlos, para penetrar así en su secreto. Pero precisamente para eso, el comentario es el guía inicial y con frecuencia indispensable. Véase también *En Islam iranien*, todo el tomo II, así como: Sohrawardi, *L'Archange empourpré*, citado al final de la nota 77.

<sup>129</sup> Trad. Nicholson *ad* XX, 3, p. 87; ed. Beirut, p. 78.

<sup>130</sup> Y por eso Ibn 'Arabî justifica las imágenes de amor como símbolos de los misterios teosóficos. De hecho, él no “recurrió” a símbolos como si procediera a la construcción de un sistema. Esas figuras fueron percibidas interiormente por él de manera inmediata. Debemos tener presente toda su fenomenología del amor (cf. *infra*, § 5), y también la serie de experiencias visionarias que jalonaron toda su vida mística personal (que fueron activadas por la Imaginación objetivamente creadora propia del 'arîf, la facultad designada por el término *himma*, energía espiritual o poder de concentración del corazón, sobre la que se encontrarán más amplios detalles en la Segunda parte, cap. II, § 7). Durante un lapso de tiempo prolongado, un ser de belleza fascinante prodigó su presencia al *shaykh* (cf. *K. alFotúhât al-Makkiya*, ed. de El Cairo, 1329 R., vol II, p. 325; véase la traducción de este texto, *infra*, Segunda parte, n. 330). Ibn 'Arabî compara esta visión con la manifestación visible y repetida del Arcángel Gabriel al Profeta, y hace alusión también al *hadith* de la teofanía en la forma de un adolescente (*Dhakhâ'ir*, *ad* XV, 3, ed. Beirut, pp. 55-56, cf. *infra*, Segunda parte, cap. IV, 12). Con razón, Así evoca comparativamente la visión de Dante (*Vita nuova*, XII) contemplando en sueños a un adolescente vestido con una túnica muy blanca, sentado a su lado en actitud pensativa, que le decía: “Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic” (Asín, *La escatología...*, p. 403). Piénsese también en el adolescente inaprehensible (*al-fatâ al-fâ'it*) vislumbrado fugaz y repentinamente durante la realización de las vueltas rituales alrededor del templo, y cuyo ser contiene todos los secretos que se expondrán en la gran obra de las *Fotúhât*, (véase Segunda parte, cap. IV, § 13). Ya hemos explicado en

Al meditar el acontecimiento central de este prólogo, nos sentimos sorprendidos, en primer lugar, por la

- 166 -

“composición de la escena”: es de noche, el autor lleva a cabo las vueltas rituales alrededor del templo de la Ka'ba. El mismo señalará más tarde la importancia de este signo: el acontecimiento, situado así en una noche memorable, revela su naturaleza propiamente visionaria.<sup>131</sup> Varios versos son inspirados al poeta al ritmo de sus pasos. Súbitamente, una Presencia hasta entonces invisible se desvela y el relato nos permite reconocer en ella una figura concreta transfigurada por un *aura* celestial; habla con la autoridad de una iniciadora divina cuyas palabras graves encierran todo el secreto de la religión sofíánica del amor. Tan enigmáticos, no obstante, son los versos que provocan la amonestación, que para entenderlos tal vez nos sería necesario aprender simultáneamente del propio poeta el secreto de un lenguaje muy semejante al *langage clos* o lenguaje hermético de nuestros trovadores. Así descifraremos el conjunto de su poema como una celebración de sus encuentros con la Sophia mística, como su autobiografía interior, al ritmo de sus angustias y de sus alegrías.

“Cierta noche, cuenta el poeta, estaba yo dando las vueltas rituales alrededor del templo de la Ka'ba. Mi espíritu disfrutaba una paz profunda, una dulce emoción de la que era perfectamente consciente se había apoderado de mí. Salí de la superficie empedrada, debido a la muchedumbre que allí se congregaba, y continué caminando por la arena. De repente, me vinieron a la mente algunos versos; los recité en voz suficientemente alta para ser escuchado no sólo por mí mismo, sino por cualquiera que me hubiera seguido, suponiendo que allí hubiera alguien.

¡Ah! ¡Saber si *ellas* saben qué corazón han poseído!  
¡Cómo querría saber mi corazón qué senderos de montaña han tomado!  
¿Deberás creerlas sanas y salvas, o bien pensar que han perecido?

- 167 -

Los fieles de amor quedan perplejos en el amor, expuestos a todos los peligros.

“Apenas los había recitado, cuando sentí sobre mi hombro el contacto de una mano más suave que la seda. Me volví y me encontré en presencia de una joven, una princesa de entre las hijas de los griegos.<sup>132</sup> Jamás había visto una mujer de rostro tan bello, de hablar tan suave, de corazón tan tierno, con ideas tan espirituales, con alusiones simbólicas tan sutiles... Superaba a todas las gentes de su tiempo en sagacidad mental y en cultura, en belleza y en saber.”

Ciertamente, encontramos su silueta en la penumbra, pero no podemos equivocarnos: en la Presencia amada, súbitamente aparecida en esta noche memorable, el poeta

---

otra parte el motivo de traducir el extenso título de *Kitab al-Fotúhát al Makkiya...* por “Libro de las conquistas espirituales de La Meca”. Véase n. 217.

<sup>131</sup> Cf. ed. Beirut, p. 6; trad. Nicholson *ad* IV, 3, p. 58. El vínculo entre las vueltas rituales alrededor del *centro* y el momento de la aparición es significativo; compárese el relato aviceniano de Hayy ibn Yaqzán: “Mientras íbamos y veníamos, dando vueltas en círculo, apareció a lo lejos un Sabio”. En cuanto a la noche como tiempo propio de estas visiones, cf. Sohravardi, “Épître du bruissement des ailes de Gabriel” y “Récit de l'Exil occidental” [en *L'Archange empouroré, op. cit.*, n. 77].

<sup>132</sup> La transposición operada por la percepción visionaria se advierte de inmediato. No es ya una joven irania en un país árabe, sino una princesa griega y, por tanto, una cristiana. El secreto de este hecho se revelará en la continuación del *Diwán* (cf. *infra*, n. 101: esta sabiduría o Sophia es de la estirpe de Jesús, pues también ella es de naturaleza humana y angélica al mismo tiempo; de ahí las referencias a las “estatuas de mármol”, a los “iconos” fugazmente vistos en las iglesias cristianas, y otras muchas alusiones a su persona).



místico percibe, simultáneamente, la figura trascendente visible sólo a él, figura de la cual la belleza sensible es sólo elemento anunciador. Un trazo delicado le basta para sugerirlo: la joven *irania* es saludada como princesa *griega*. Ahora bien, la sofíología que se desprende del texto de los poemas y de sus comentarios, ofrece un rasgo destacable: aquella a la que el poeta confiere una función angélica porque es para él la manifestación visible de la *Sophia aeterna*, posee como tal el ser de una teofanía. Como tal teofanía, es asimilada a Cristo, tal como lo entiende Ibn 'Arabî junto con todos los espirituales del Islam, es decir, según la idea de una cristología doceta, más exactamente, de una “cristología de Ángel”, que fue también la de un cristianismo muy antiguo. Puesto que la joven es a su vez la tipificación (*tamthil*) de un Ángel en forma humana, es ésa una razón suficiente para que Ibn 'Arabî la proclame “de la estirpe de Cristo”, calificándola de “sabiduría crística” (*hikmat 'isawîya*), y concluyendo que pertenece al mundo de Rúm, es decir, a la cristiandad griega de Bizancio. Estas asociaciones mentales tienen importantes consecuen-

- 168 -

cias para la sofíología de nuestro autor. El punto inicial que aquí nos importa es que la “figura de aparición” sea identificada con la Sabiduría o Sophia divina; así pues, es con la autoridad de ésta con la que va a instruir a su fiel.

Para entender su enseñanza nos es preciso descifrar, con la ayuda del mismo poeta, el sentido de los cuatro versos que le fueron inspirados al ritmo de su peregrinación nocturna y que se redactaron, como todos los poemas del “intérprete de los ardientes deseos” en el lenguaje hermético que le es propio. ¿A quiénes se refiere el pronombre plural, no explicitado, *ellas*? Nos enteramos por su propio comentario de que “ellas” son las “Contempladas supremas” (*almanâzir al-'ola*). Traducir simplemente por “Ideas divinas” implicaría el riesgo de inmovilizarnos en el plano filosófico conceptual. El contexto nos induce a ver en ellas las figuras designadas como “Sabidurías” (*hikam*),<sup>133</sup> individuaciones de la Sabiduría eterna (*Hikmat*), impartidas respectivamente a cada uno de los veintisiete profetas tipificados en el libro de los *Fosús*, *Sabidurías* de las que en la preeternidad quedan prendados con amor extático los espíritus querubínicos,<sup>134</sup> como quedan prendados en el tiempo los corazones de los místicos.

El sentido de las preguntas formuladas por el poeta se aclara entonces si recordamos lo que se nos ha enseñado acerca del “secreto de la soberanía divina” (*sirr al-robûbi'ya*) secreto que es *tú*, es decir, que es la *teopatía* de su fiel o “vasallo”, porque esta instaaura al Dios de su fe y de su amor, ese Dios al que alimenta con la substancia de su ser, a ejemplo de Abraham ofreciendo la comida de hospitalidad a los misteriosos extranjeros,<sup>135</sup> y porque da subsistencia, en y por su ser, al Nombre divino del que está investido desde la preeternidad y que es su Señor propio. Esto lo sabe y lo experimenta el místico en los momentos privilegiados de su vida espiritual, sin nece-

- 169 -

---

<sup>133</sup> Cf. ed. Beirut, pp. 7 y 170-171; trad. Nicholson, p. 148 (y comentario, *ad XLVI*, 1, p. 132): “aquella cuyos labios son de color rojo oscuro “una *Sabiduría* sublime entre las Contempladas”, aquella cuya figura teofánica es la joven Nezám. Entre el mundo de la mezcla y las Contempladas supremas hay un combate de amor, pues el mundo tiene necesidad de ellas y las desea, ya que no hay vida para los seres de este mundo si no es por su contemplación. El mundo de la Naturaleza vela a los corazones místicos la percepción de las Contempladas y en consecuencia el combate es incesante. El rojo oscuro anuncia los misterios (*omúrghaybiya*) que están en ellas.

<sup>134</sup> *Tahimo fihâ al-arwâh*, comentario de Nicholson *ad XLVI*, 1, p. 132; cf. *supra* cap. 1, na. 60 y 72 sobre los ángeles *mohayyamún* y la *hikmat mohayyamiya* de Abraham.

<sup>135</sup> Cf. *supra* cap. 1, § 3, p. 154

sidad de otra garantía que la *pasión simpatética* que le da, o, más bien, que es, esa Presencia, pues el amor no plantea preguntas. Llegan, sin embargo, los momentos de fatiga o de tibieza, cuando el intelecto razonador, con las distinciones que introduce, con las pruebas que exige, insinúa entre el Señor de amor y su fiel la duda que parece romper su vínculo. El fiel no tiene ya fuerza para alimentar con su ser a su Señor; pierde conciencia de su secreto, que es su *unio sympathetica*. Interroga entonces, como lo hace la razón crítica cuando se informa de su objeto: pregunta si las “Contempladas supremas” son de su propia esencia, si pueden saber qué corazón han investido. Es decir, el Señor divino al que yo alimento con mi ser, ¿tiene conocimiento de mí? ¿No sucederá como con las estaciones místicas (*Maqâmât*) que no existen más que para el que se estaciona en ellas (*moqîm*)? Y puesto que las visitaciones espirituales han cesado, *a lo mejor* han tomado cualquier sendero de montaña que las conduce al corazón íntimo de otros místicos; o *a lo peor* han perecido, retornando para siempre al no ser.

Es el curso de esta dulce melancolía lo que bruscamente viene a interrumpir la amonestación de la Sophia mística, haciendo aparición en la noche de la que se alimentaba el ensueño sin salida. “¿Cómo puedes decir, oh mi señor (*sayyidî*)<sup>136</sup> - pregunta la joven- “¡Ah! saber si ellas saben qué corazón han poseído Tú, el gran místico de tu tiempo, ¡me asombra que puedas decir tal cosa...! Todo objeto del que se es dueño (*mamlûk*), ¿no es por ello mismo un objeto conocido (*ma'rûl*)?<sup>137</sup> ¿Se puede hablar de ser maestro (*molk*), sino después de que haya habido un Conocer (*ma'rifa*)?... Y dices a continuación: “¡Cómo querría saber mi corazón qué senderos de montaña han tomado!” Oh, mi Señor, los senderos que se ocultan entre el corazón y la tenue membrana que lo envuelve es algo cuyo conocimiento está vedado al

- 170 -

corazón. ¿Cómo, entonces, alguien como tú desea lo que no puede alcanzar?... ¿Cómo puedes decir algo así? Y preguntas después si debes creerlas sanas y salvas o, por el contrario, pensar que han perecido. Pues bien, ellas están sanas y salvas. Pero es de ti de quien habría que preguntar: ¿Estás tú sano y salvo, o acaso has perecido, oh mi señor?”

Invirtiendo sin miramientos la pregunta, Sophia recuerda a su fiel la realidad de su estado místico. Acaba de ceder por un momento a la duda de los filósofos; ha formulado preguntas a las que sólo puede responderse con pruebas racionales como las referidas a objetos exteriores. Por un momento ha olvidado que, para el místico, la realidad de las teofanías, el estatuto existencial de las “Contempladas supremas”, no depende de la fidelidad a las leyes de la lógica, sino de la fidelidad al servicio de amor. No es de ellas de quienes hay que preguntar si han perecido, sino de ti de quien habría que saber si has muerto o si todavía estás con vida, si puedes aún responder por ellas, invistiendo con ellas tu ser. Y aquí está la diferencia: lo que para el filósofo se llama duda, imposibilidad de demostrar, para el fiel de amor se llama ausencia y pesar. Pues puede suceder que el Amado místico prefiera la ausencia y la distancia mientras su fiel desea la unión; ahora bien, ¿no debe él amar lo que ama el Amado? Helo aquí, pues, presa de la perplejidad, acechado por el peligro de dos proposiciones contradictorias.

<sup>136</sup> Ed. Beirut, p. 6; Nicholson, texto, p. 14.

<sup>137</sup> El argumento sutil es de gran belleza puesto que excluye toda duda, dejando libre de toda sospecha de ilusión la existencia de lo espiritual invisible, desde el momento en que su acción se experimenta en uno mismo: reconocer que el corazón ha sido poseído (en pasiva, *mamlûk* = *marbûb*) por esos Invisibles es reconocerlos como sujetos activos y predominantes; el *ego* sujeto del *cogitor* (ya no *cogito*) es inmanente al ser que lo piensa y lo conoce; por eso conocerse a sí mismo es conocer al Señor propio, pues es este Señor el que en uno mismo se conoce.

Este es el punto decisivo sobre el que Sophia termina de iniciar a su fiel con altivo y apasionado rigor: “¿Y qué has dicho finalmente? Los fieles de amor quedan perplejos en el amor, expuestos a todos los peligros?”. Sophia lanza entonces una exclamación y dice: “¿Cómo le queda todavía al fiel de amor un resto de vacilación y perplejidad, cuando la adoración de amor tiene como condición llenar íntegramente su alma? Adormece los sentidos, arrebatas las

- 171 -

inteligencias, aparta los pensamientos y arrastra a su fiel en la corriente de los que desaparecen. ¿Dónde, pues, está la perplejidad en la que habitan? ¿Quién subsiste todavía que pueda quedar perplejo?... Es indigno de alguien como tú decir cosas semejantes”<sup>138</sup>

Esta amonestación, que concluye con un reproche severo, enuncia todo lo esencial de la religión de los Fieles de amor. Y algo no menos esencial es que -en virtud de la función con que, quien enuncia su exigencia en esa noche del Espíritu, a la sombra del templo de la Ka'ba, está investida la religión de amor místico sea puesta en relación con una sofología, es decir, con la idea sofianica.

Del dramático prólogo con que el “intérprete de los ardientes deseos” encabeza su *Díwán*, señalaremos dos indicaciones que van a servirnos de pauta en nuestro estudio.

Destaquemos *en primer lugar* la capacidad visionaria de un fiel de amor como Ibn 'Arabî, que inviste a la forma concreta del ser amado con una “función angélica” y, en el curso de sus meditaciones, percibe esta forma en el plano de las visiones teofánicas. ¿Cómo es posible esta percepción sobre cuya unidad e inmediatez acabamos de hablar? Para responder a esta pregunta hay que seguir la progresión de la dialéctica de amor expuesta por Ibn 'Arabî a lo largo de un capítulo del libro de las *Fotûhât*; esa dialéctica tenderá esencialmente a asegurar y a vivenciar la simpatía entre lo invisible y lo visible, entre lo espiritual y lo sensible, simpatía que Jaláloddin Rûmî designará con el término *ham-damî* (literalmente, *οὐμπνοια*, *conflatio*), pues sólo esa “conspiración” hace posible la visión espiritual de lo sensible, la visión sensible de lo espiritual, que es visión de lo invisible en una forma concreta, tal como la perciben no ya las facultades sensibles, sino la Imaginación activa, que es el órgano de la percepción teofánica.

Y, *en segundo lugar*, este prólogo nos revela una

- 172 -

experiencia psico-espiritual fundamental para la vida interior de Ibn 'Arabî. El encuentro con la Sophia mística nos anuncia la meta a que nos conduce la dialéctica de amor: la idea del ser femenino (del que Sophia constituye el arquetipo) como teofanía por excelencia, pero que únicamente es perceptible en la simpatía de lo celeste y lo terrestre (la simpatía que la oración del heliotropo ya había anunciado a Proclo). Y es la conjunción de Belleza y Compadecimiento lo que constituye el secreto de la Creación, puesto que si la “simpatía” divina es creadora, lo es porque el Ser divino desea revelar su Belleza, y si la Belleza es redentora lo es por manifestar ese Compadecimiento

---

<sup>138</sup> En esa noche del espíritu, en que se formula esta exigencia total que resuelve por sí misma todas las dudas y sobre la que todo sufi debe meditar, sólo quedaba al poeta una pregunta que plantear: “Oh joven, ¿cuál es tu nombre? -*Consolatrix*, me respondió ella (*qorrat al-'ayn*, frescor y brillo en la mirada, metáfora corriente del ser amado). Y mientras me hablaba a mi mismo, ella me saludó y se alejó”. Ibn 'Arabî añade: “La volví a ver más tarde y llegué a conocerla; cultivé su compañía y constaté en ella conocimientos tan sutiles que no es posible describirlos”. No le fue preciso al poeta permanecer para siempre en La Meca para que la imagen de esta “Sabiduría” le acompañase por el resto de su vida.

creador. Es pues el ser que por naturaleza está investido con la función teofánica de la Belleza el que presentará la Imagen más perfecta de la Divinidad. De esta intuición resultará la idea de lo *Femenino-creador* no sólo como objeto sino como Imagen ejemplar de la *devotio sympathetica* del Fiel de amor. La conjunción de lo espiritual y lo sensible realizada en esta Imagen da lugar a paradojas admirables de las que emerge la figura de Maryam, como prototipo del místico, fijando los rasgos de la “Sophia crística” velada todavía bajo los símbolos del “intérprete de los ardientes deseos”, pues es ella realmente la que posee el *sirr al-robûbiya*, ese secreto de la divinidad que anteriormente analizábamos.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> LA IMAGEN DE SOPHIA EN IBN 'ARABÎ: Sería importante recomponer esta imagen como un mosaico cuyas piezas están esparcidas (deliberadamente) a lo largo del poema. A título de apunte (al que ni siquiera nos atrevemos a llamar “resumen”) podríamos indicar lo siguiente (se trata esencialmente de señalar el encadenamiento de las asociaciones mentales producidas por la Imaginación activa): El rey Salomón es para nuestro *shaykh*, si no el autor tradicional de la literatura sapiencial bíblica, al menos el profeta en quien él tipifica el don de la “Sabiduría de Compadecimiento” (*hikmat Rahmâniya*, cf. *Fosus*, cap. XVI), es decir, la religión sofíánica de los Fieles de amor. De ahí la intervención desde el comienzo del poema, con sus reminiscencias coránicas, de Belqis, la reina de Saba (ed. Nicholson, *ad* II, 2, pp. 50-51). Pero Belqis (hija de un *jinn* y de una mujer) es, desde su nacimiento, a la vez ángel y mujer terrestre. Es, pues, de la estirpe de Cristo (*'isawiyat al-mahtid*), no del Cristo de la ortodoxia de los concilios, sino del de la “cristología de Ángel” del docetismo gnóstico, o próximo a la gnosis, de tan profunda significación noética: engendrado por el Hábito que el Ángel Gabriel-Espíritu Santo insufló en la Virgen, su madre, fue en su persona la tipificación (*tamthil*) de un Ángel en forma humana (cf. *ad* II, 4). Esta Sabiduría crística (*hikmat 'isawiya*), por la belleza de su mirada, da la muerte y a la vez vuelve a dar la vida, como si ella misma fuera Jesús (*ad* II, 4). Es en persona la Luz de la cuádruple fuente (Pentateuco, Salmos, Evangelio, Corán) descrita por el célebre versículo coránico de la Luz (24/35). Siendo de la “estirpe de Cristo”, la Sophia-Angelos (o Sophia-Christos) pertenece al mundo de Rûm; es el ser femenino no sólo como *teofanía* sino como *teofante* (como Diótima en Platón). Y, en efecto, nuestro poeta la saluda como figura del sacerdocio femenino, “como sacerdotisa, hija de los griegos, sin ornamento, en quien contemplas una fuente irradiante de luces” (*ad* II, 6). La simpatía religiosa ecuménica del Fiel de amor (cf. *supra*, cap. 1, § 3, PP. 160 ss.) tiene su principio en el sacerdocio de Sophia, pues “si con un gesto ella pidiera el Evangelio, parecería que nosotros somos sacerdotes, patriarcas y diáconos” (*ad* 1, 9), es decir, tan celosos seríamos nosotros como esos dignatarios para defender al Evangelio contra aquello de lo que falsamente le han imputado los hombres. Se dice de esta *Virgo sacerdos*, “sacerdotisa griega” de un cristianismo tal como lo entiende Ibn 'Arabî, que está “sin ornamento”, lo que alude al hecho de meditarla, no ataviada con el ornamento de los Nombres y Atributos divinos, sino como Pura Esencia, “Bien puro” (*ad* II, 6) aun cuando por ella se manifiesten los Esplendores abrasadores (*sobohât mohriqa*) del Rostro divino. Por eso la Belleza, como teofanía por excelencia, está marcada por un carácter *numinoso*. En su *numinosidad* pura, Sophia es feroz, no hay familiaridad con ella; que en su “cámara solitaria” se alce el mausoleo de quienes han muerto separados de ella, y que se compadezca de la tristeza de los Nombres divinos dándoles el ser (*ad* II, 7). Alusión a las pruebas que el místico debe afrontar en su camino, a sus esperas entrecortadas por fugitivos encuentros extáticos. Por ser un guía que le arrastra siempre más allá, preservándole de la idolatría metafísica, Sophia se le aparece en unas ocasiones compasiva y consoladora, en otras severa y muda, porque sólo el Silencio puede “decir”, indicar la transcendencia. El místico sufrirá la prueba de Dante, esperando que Beatriz le devuelva el saludo, pero no se imponen leyes “a las hermosas estatuas de mármol” (*ad* IV, 1-2). Tal es en efecto la belleza de las teofanías salomónicas y proféticas, que “no responden con discursos articulados, pues entonces su discurso sería distinto a su esencia, distinto a su persona; no, su aparición, su advenimiento (*worûd*), es idéntico a su discurso; ella es ese discurso, y éste es su presencia visible”; eso es lo que significa *oirilas* y ésa es la característica de esta estación mística. Pero ¡ay! el espiritual debe viajar durante la noche, es decir, a través de todas las actividades que se imponen a las criaturas carnales, y cuando vuelve al santuario de su conciencia (*sirr*), la Sophia divina se ha alejado: “Rodeado en la noche oscura por sus ardientes deseos que le asaltan como flechas de rápido vuelo, no sabe qué dirección tomar” (*ad* IV, 3 y 4). Pero he aquí que “ella me sonrió mientras un relámpago brillaba, y yo no sabía cuál de los dos desgarraba la noche oscura”. Unidad de apercepción: ¿es el ser femenino real? ¿es la realidad divina de la cual ese ser es Imagen? Falso dilema, pues la una no sería visible sin el otro; la Sophia terrestre es esencialmente teofánica (*hikmat motajalliya*), y no deja de habitar en el corazón del Fiel de amor, como el Ángel de la Revelación en la compañía del Profeta (*ad* IV, 6). Experimentar la belleza humana en el ser femenino como teofanía (cf. *infra*, § 6), es

## 5. La dialéctica de amor

De todos los maestros del sufismo, Ibn 'Arabî es (junto a Ruzbehán de Shíráz), uno de los que más han profundizado en el análisis de los fenómenos del amor; ha recurrido a una dialéctica muy personal, especialmente apropiada para descubrirnos el resorte de la devoción total profesada por los “Fieles de

- 173 -

amor”. De lo que hasta aquí hemos expuesto, surge una pregunta: ¿Qué es amar a Dios? Y ¿cómo es posible amar a Dios? Son éstas expresiones que el lenguaje religioso acostumbra a utilizar como si de autoevidencias se tratara. Ahora bien, el asunto no es tan simple. Ibn 'Arabî nos ayuda a avanzar mediante una doble constatación: “Pongo a Dios por testigo escribe- de que si nos hubiéramos quedado en los argumentos racionales de la filosofía, que aunque puedan dar a conocer la Esencia divina lo hacen sólo de manera negativa, es seguro que ninguna criatura habría experimentado jamás amor a Dios... La religión positiva nos enseña que Dios es esto y aquello; son atributos cuyas apariencias exotéricas resultan absurdas para la razón filosófica y, sin embargo, es en razón de tales atributos positivos por lo que le amamos”. Sólo después, la religión nos dice: Nada se le parece.<sup>140</sup> Pero, por otra parte, Dios no puede sernos conocido más que en lo que experimentamos de él, de manera que “podemos tipificarlo y tomarlo como objeto de nuestra contemplación, tanto en lo íntimo de nuestros corazones como ante nuestros ojos y en nuestra imaginación, como si lo viéramos o, mejor dicho, de tal modo que lo veamos realmente... Es él quien se manifiesta en cada ser amado a la mirada de cada amante... de modo que ningún otro sino él es adorado, pues es imposible adorar a un ser sin representarse en él a la divinidad... Así sucede con el amor: un ser no ama en realidad a nadie sino a su creador” .<sup>141</sup> La misma vida de Ibn 'Arabî nos proporciona sobre todos estos puntos la prueba de una experiencia personal.<sup>142</sup>

---

experimentarla en el doble carácter de Majestad que inspira el miedo, y de gracia que extasia (*jalah yamál*), simultaneidad del Divino incognoscible y el Divino manifestado.

Consecuentemente, las alusiones a la extraordinaria belleza de la joven Nezám y a su sorprendente sabiduría, combinan siempre el aspecto de lo numinoso y lo fascinante (v.g. *ad XX*, 16), con el de la rigurosa y hierática belleza de la Esencia pura, y el de la belleza compasiva y dulce del “Señor femenino” que el Fiel de amor alimenta con su devoción, que es, a su vez, alimentada por la belleza de aquél. “Comprende aquello a lo que estamos aludiendo; es una cosa sublime. No hemos encontrado a nadie que tuviera conciencia de ello antes de nosotros, en ningún libro de teosofía” (*ad XX*, 16). Esta Señora de sabiduría tiene una cátedra (los Nombres divinos, grados del ser por los que hay que ascender) y posee elocuencia (su mensaje profético). “Hemos representado todos estos conocimientos místicos bajo el velo de Nezám, la hija de nuestro *shaykh*, la Virgen Purísima” (*ibid.*, *al- 'adhra al-batól*, la misma cualificación de Maryam y de Fátima). Irania de Ispahán en un país árabe, no se queda encerrada en su lugar de origen. “Es una reina, por su ascesis espiritual, pues los espirituales son los reyes de la tierra”. Finalmente, esta exclamación: “¡Por Dios! Yo no temo la muerte, mi único miedo sería morir sin que mañana pudiera volverla a ver” (*ad XX*, 11). No es el temor a un adiós terrestre; la exclamación está introducida por una visión numinosa de majestad. La muerte sería sucumbir a esa visión, por no ser ya capaz de ella; para el espiritual que ha adquirido esa facultad divina, no hay más allá en el que no pueda seguirla.

<sup>140</sup> Cf. *Fotúhát* II, p. 326; compárese Asín, *El Islam cristianizado*, pp. 462-463.

<sup>141</sup> *Ibid.*, compárese *Fot.* (= *Fotuhát*; abreviado a partir de aquí) II, p. 324: “Uno de los fenómenos más sutiles del amor es lo que yo experimentaba. Sientes un amor vehemente, una simpatía, un ardiente deseo, una agitación emotiva que llega incluso a provocar debilidad física, insomnio total, inapetencia de todo alimento, y sin embargo no sabes ni para ni por quién. No puedes determinar el objeto de tu amor (*mahbúb*). Es lo más sutil que yo he observado en mi experiencia personal del amor. Y entonces he aquí que, por azar, se te muestra una teofanía (*tajallí*) en una visión interior. Entonces ese amor queda en suspenso (en esa teofanía mental). O bien encuentras a cierta persona; al verla, la emoción anteriormente experimentada se dirige a ella (en tanto que objeto de esa emoción); comprendes que era



Pero si el Amado único no es nunca visible más que en una Forma que es su epifanía (*mazhar*), si es *cada vez* único para cada único, es porque esta Forma le muestra, sin duda, pero al mismo tiempo le oculta, pues él está todavía más allá. ¿Cómo entonces se muestra, si es verdad que la Forma le oculta y que,

174 -

sin embargo, privado de ella, no podría mostrarse? ¿Cuál es la relación entre el Amado real y la forma concreta que le hace visible? Tiene que haber necesariamente entre los dos una con-spiración (en persa, *ham-dami'*), una sim-patía. ¿Y qué clase de amor se dirige en realidad a la forma que lo manifiesta? ¿Cuándo es verdadero y cuándo se confunde, absorbo por la forma? Y, por último, ¿quién es el Amado real y, también, quién es el Amante en realidad?

Toda la obra de Ibn 'Arabî responde experimentalmente a estas preguntas. Dejémosnos guiar, para desarrollar su contenido, por lo que hasta aquí hemos meditado y que podemos recapitular así. Lo que llamamos “amor divino” (*hibb ilâhî*) presenta dos facetas distintas: bajo *un aspecto*, es el Deseo (*shawq*) que Dios tiene de la criatura, el Suspiro apasionado (*hanin*) de la divinidad en su Esencia (el “Tesoro oculto” ) que aspira a manifestarse en los seres, a fin de ser revelado por ellos y para ellos; bajo *otro aspecto*, es el Deseo que la criatura tiene de Dios, y que es en realidad el Suspiro de Dios epifanizado en los seres, que aspira a regresar a sí mismo- En realidad, el ser que suspira de nostalgia (*al-moshâtâq*) es *al mismo tiempo el ser por el que su nostalgia suspira* (*almoshâtâq ilayhi*) aun cuando sea distinta a él en cuanto a la determinación concreta (*ta'ayyon*). No son dos seres diferentes, heterogéneos, sino un ser reencontrándose consigo mismo (a la vez *uno* y *dos*, una bi-unidad, lo que siempre tendemos a olvidar). El mismo deseo ardiente es causa de la Manifestación (*zohûr*) y causa del Retorno (*'awda*). Si el Deseo de Dios es más intenso, es porque Dios lo experimenta en los dos aspectos, mientras que ser una criatura implica experimentarlo sólo en el segundo. Es Dios mismo quien, determinado en la forma del fiel, suspira por sí mismo, pues él es la Fuente y el Origen que aspira en la Forma determinada, en su propia antropomorfosis. Así, el Amor existe eterna-

- 175 -

mente como un intercambio, una permutación entre Dios y la criatura: deseo ardiente, nostalgia *compasionada* y encuentro existen eternamente y delimitan el círculo del ser. Cada uno de nosotros lo comprende según su grado de ser y su aptitud espiritual. Algunos, como Ibn 'Arabî, han gozado visualmente de este encuentro durante un tiempo prolongado. Para todos aquellos que lo han gustado y comprendido, es una aspiración a la visión de la Belleza divina que aparece a cada instante con una forma nueva (los “días divinos” de que nos habla “el intérprete de los ardientes deseos”), y es el deseo

---

ella el objeto de tu amor, aunque no tuvieras conciencia de ello. O bien oyes hablar de una cierta persona y experimentas una inclinación por ella, determinada por ese ardiente deseo que anteriormente estaba en ti; comprendes que esa persona es tu compañera. Es uno de los más secretos y sutiles presentimientos que las almas tienen de las cosas, adivinándolas a través de los velos del Misterio, aun ignorando su modo de ser, sin ni siquiera saber de qué se han prendado, en quién debe reposar su amor, ni qué es en realidad el amor que experimentan. Es esto también lo que se siente a veces en la angustia de la tristeza o en la expansión de la alegría, aunque se sea inconsciente de su causa... Ello es debido al presentimiento que las almas tienen de las cosas, antes incluso de que se realicen en el ámbito de los sentidos externos: son las premisas de su realización”.

<sup>142</sup> Cf. *supra*, n. 6 e *infra*, n. 109.

infinito a que hace alusión Abú Yazid Bastámí: “Yo he bebido el elixir del amor copa tras copa. Ni se ha agotado, ni yo he quedado saciado”<sup>143</sup>

Esta relación inmanente en el amor divino es la que ejemplifica la relación de cada ser humano con su Señor propio, como ya anteriormente analizábamos. Es a partir de ahí como podemos, siguiendo las propias explicaciones de Ibn 'Arabî y las preguntas que él se plantea a sí mismo, progresar hacia nuestro objetivo, a saber, sacar a la luz cómo -puesto que la *unio mystica* es *unio sympathetica* (es decir, participación en la *compasión* que solidariza el ser del Señor y el ser de su siervo de amor, para formar la unidad que una *pasión* esencial desdobra en dos términos, cada uno de los cuales aspira al otro: la bipolaridad del creador y la criatura)-, cómo, decíamos, la *fidelidad* de amor que alimenta y garantiza esta “soberanía” cohesionando los dos términos que le son esenciales, se nos muestra en tanto que *devotio sympathetica*. ¿Qué nos descubre la dialéctica de amor que inspira lo que de este modo describimos? ¿Y cuál será el modo de ser que esta “devoción” ejemplifica y realiza?

Puesto que en todas estas formas -y tenga o no conciencia-, el amor, cuyo motor es la Belleza, tiene por objeto únicamente a Dios, puesto que “Dios es

- 176 -

un ser bello que ama la belleza”,<sup>144</sup> y que revelándose a sí mismo ha producido el mundo como espejo en el que contempla su propio lenguaje, su propia belleza, y puesto que, por último, si está escrito “Dios os amará” (Corán, 3/29), es porque en realidad él se ama a sí mismo en nosotros,<sup>145</sup> parece que todo amor debería implicar *eo ipso* el calificativo de “divino”. Virtualmente, así es, sin duda; pero suponer que esto sea la actualidad real sería suponer una humanidad ideal compuesta únicamente por “fieles de amor”, es decir, por sufíes.

Así pues, conviene diferenciar con Ibn 'Arabî tres clases de amor que son tres modos de ser: a) existe un *amor divino (hibb ilâhî)* que es, por una parte, el amor del Creador por la criatura en la que él se crea, es decir, que suscita la forma en la que él se revela, y, por otra, el amor de esta criatura por su Creador, que, entonces, no es sino el deseo del *Dios revelado* en la criatura, aspirando a volver a sí mismo después de haber aspirado, como Dios oculto, a ser conocido en la criatura: es el eterno diálogo de la sicigia divino-humana; b) existe un *amor espiritual (hibb rûhânî)*, cuya sede está en la criatura siempre a la búsqueda del ser cuya imagen descubre en sí misma, o del que se descubre como imagen; es, en la criatura, el amor que no tiene otra preocupación, objetivo y voluntad que la de satisfacer al Amado en lo que éste quiera hacer *de y por* su fiel; amor natural (*hibb tabî'î*), el que quiere poseer y busca la satisfacción de sus

---

<sup>143</sup> Cf. *Fosûs* 1, p. 215 [147], y II, pp. 326-327. Recordemos que los orientalistas vocalizan generalmente *Bistâmi*, mientras que la pronunciación irania sigue siendo hoy en día *Bastâmi*. Bastâm (donde se conserva la tumba de Abú Yazid Bastámí y que es todavía en la actualidad un lugar de peregrinación) es una pequeña ciudad situada a varios kilómetros de Shahrud, ciudad situada en la antigua carretera de Teherán a Khorasán.

<sup>144</sup> Sentencia fundamental para nuestros místicos; compárese con el prólogo del “Vade-mecum des Fidèles d'amour” (*mo'nîs al-'oshshâq*) de Sohrawardî [relato incluido en *L'Archange empourpré*, op. cit.] la Tríada primordial: Belleza, Amor, Nostalgia.

<sup>145</sup> “Si amas a un ser por su belleza, no amas sino a Dios, pues él es el ser bello. Así, bajo todos sus aspectos, el objeto del amor es únicamente Dios. Además, como Dios se conoce a sí mismo y es conociéndose como ha conocido al mundo, lo ha producido *ad extra* a su imagen. Así el mundo es para él un espejo en el que ve su propia imagen, y por eso Dios no se ama más que a sí mismo, de forma que si declara: Dios os amará (3/29), es en realidad a sí mismo a quien ama” (*Fot.* II, p. 326 *in fine*).

propios deseos, sin preocuparse de la voluntad del Amado. “Y ésta es, ¡ay! -dice Ibn 'Arabî la forma en la que la mayor parte de la gente entiende hoy en día el amor.”<sup>146</sup>

Esta clasificación contiene en sí misma su motivación. El amor considerado en relación a la criatura difiere del amor considerado en relación a Dios, es decir, al ser que, en realidad, es a la vez el sujeto y el objeto, el Amante y el Amado. Referido a nosotros, y

- 177 -

de acuerdo con lo que exige nuestra esencia, que es espiritual y corporal, el amor se especifica en amor espiritual y amor natural o físico, que se diferencian hasta el punto de poder perseguir fines opuestos. La cuestión es, antes de nada, saber cómo puede lograrse una reconciliación entre el amor espiritual y el amor físico; es solamente entonces cuando se plantea la cuestión de una conjunción entre este amor de las criaturas, cuyos dos aspectos habrán de ser reconciliados, y el amor divino, que es el amor en su verdadera esencia, es decir, la cuestión de saber si es posible que amemos a Dios con este doble amor, espiritual y físico, dado que Dios no es nunca visible más que en una forma concreta (imaginada o sensible), en una forma que le epifaniza. Es necesario que lo espiritual y lo físico sean puestos de nuevo en *simpatía* para que el amor aflore en la criatura como *teopatía* que responda a la nostalgia divina de ser conocido, es decir, para que se haga realidad la bi-unidad, la *unio sympathetica* del Señor de amor (*rabb*) y su siervo de amor (*marbûb*).<sup>147</sup>

Dar el primer paso supone poder responder a la pregunta: ¿Debemos pensar que amamos a Dios *por él* o *por nosotros*? ¿O bien por él y por nosotros a la vez, o acaso ni por él ni por nosotros? La pregunta se revelará carente de sentido y de solución a no ser que planteemos esta otra: ¿a través de quién le amamos? Es decir, ¿quién es el sujeto real del Amor? Ahora bien, esta segunda pregunta vuelve a plantear la del origen y la culminación o fin del amor, pregunta, dice Ibn 'Arabî, que jamás le fue planteada más que por una mujer de espíritu sutil, una gran mística, cuyo nombre calla discretamente.<sup>148</sup>

La respuesta a la primera pregunta va a postular la reconciliación de los dos aspectos, espiritual y natural, del amor. Ibn 'Arabî observa que los amantes místicos más perfectos son aquellos que aman a Dios simultáneamente *por él* mismo y *por* ellos mismos,

- 178 -

---

<sup>146</sup> Fot. II, p. 327.

<sup>147</sup> Éste es precisamente el secreto de los Fieles de amor, que nace del *sirr al-robûbiyya*. Ibn 'Arabî afirma: “Es un problema difícil, pues no ha sido dado a las almas conocer las cosas tal como son en sí mismas, ni se ha concedido a todas el privilegio de la fe en las noticias que, procedentes de Dios, nos informan de lo que él es. Por eso Dios ha favorecido a su Profeta con una gracia de este género (ref. al versículo 42/52), y, gracias a Dios, nos contamos entre sus servidores, a los que él ha querido comunicar su inspiración” (Fot. II, p. 329), testimonio que procede de la convicción de nuestro *shaykh* de ser el sello de la *walâyat* mohammadiana. En suma, la vocación del místico es reconocer que el amor que él experimenta es el mismo con el que Dios se ama a sí mismo en él; que, en consecuencia, él es esa pasión divina; que su amor es una *teopatía* y que debe asumir su dolor y su esplendor porque tal *teopatía* es en él la *com-pasión* de Dios con y para sí mismo llamando por ella a la existencia a los propios seres de su ser. Es preciso, pues, arrancar el amor al mezquino egoísmo que hace a la criatura olvidar lo que en ella vive, olvidar que su *pasión* es *com-pasión*, haciéndose culpable de una catástrofe divina cuando se erige a sí misma en objeto de su amor.

<sup>148</sup> Fot. II, p. 329.

pues esta capacidad revela la unificación de su doble naturaleza (la solución de la “conciencia desdichada” presa del desgarramiento).<sup>149</sup> Para acceder a esa capacidad es preciso aunar en la propia persona el conocimiento místico (*ma 'rifa*) y la visión (*shohûd*). Pero en la experiencia mística toda visión es un modo de conocer que presupone una Forma del objeto experimentado; esta Forma, siendo como tal “compuesta”, corresponde al ser del amante. Sucede en efecto así: como el alma es de estructura dual, su amor por Dios o por cualquier otro ser, en tanto esté inspirado por la esperanza de encontrarse (o por el temor de perderse), procede de su naturaleza física; en tanto no pretenda sino satisfacer al Amado, el amor procede de su naturaleza espiritual.

Es en razón de la naturaleza dual y para “sincronizar” las dos caras del alma conjugando las dos formas de amor que de ellas brotan, por lo que el Amado divino - que se define como indivisible y deseoso de que el alma no ame sino a él y por él- se manifiesta a ella, es decir, se produce para ella en una *teofanía* bajo una *forma física*.<sup>150</sup> Y le dirige un *signo* o señal (*'alâma*) notificándole de manera tan cierta que es Él quien a ella se manifiesta en esa Forma, que al alma le resulta imposible negarlo. Ciertamente, no es un signo que pueda ser identificado por los sentidos, sino por otro órgano distinto; se trata de un conocimiento inmediato, una evidencia a *priori* (*'ilm darûrî*). Percibe entonces el alma la teofanía; reconoce que el Amado es esa Forma física (sensible o mental, identificada mediante la Imaginación activa) y es arrastrada hacia ella, simultáneamente en su naturaleza espiritual y en su naturaleza física.<sup>151</sup> “Ve” a su Señor y toma conciencia de que le ve en esa imagen extática que se ofrece a sus facultades internas, y no puede sino amarle por él mismo: amor “físico”, puesto que aprehende y contempla una imagen concreta, y, simultáneamente, amor espiritual,

- 179 -

pues el alma no debe entrar en posesión de esa imagen, sino quedar totalmente investida por ella. Esta conjunción del amor espiritual y el amor natural, mediante la transmutación de éste por aquél, describe con precisión el amor místico.

---

<sup>149</sup> Cf. también *Fot.* II, p. 332. “El amor espiritual es el amor que concilia y reúne (*jâmi'*) en el amante el amor del amado a su amado y a sí mismo, lo mismo que el amor natural o físico es aquel que ama al amado por sí mismo”.

<sup>150</sup> *Fa-tajallâ laho fi sûrat tabi'iyâ.*

<sup>151</sup> *Fot.* II, p. 331. Compárese II, p. 333 (a propósito de este signo): “Sabe que cuando el Espíritu asume una forma física en los cuerpos de aparición (*ajsâd motakhayyala*), cuerpos epifánicos, cuerpos perceptibles por la visión imaginativa, no en los cuerpos sensibles que se ofrecen al conocimiento habitual, estos cuerpos de aparición también pueden ser, no obstante, objeto de una percepción normal. Sin embargo, quienes los ven no distinguen entre los cuerpos de aparición y los que, según ellos, son los cuerpos reales propiamente dichos. Por eso los compañeros del Profeta no reconocieron al Ángel Gabriel cuando descendió con la forma de un adolescente. No sabían que era un cuerpo de aparición, de modo que aunque el Profeta les decía: “Es Gabriel” ellos pensaban que era un joven árabe”. (Se ve cómo el docetismo asume la función de una crítica del conocimiento como ciencia de la Imaginación activa, *'ilm al-khayâl*). “Lo mismo le ocurrió a Maryam -sigue diciendo Ibn 'Arabî- cuando el Ángel se tipificó para ella en la forma de un bello adolescente. A sus ojos, no llevaba el signo que distingue a los Espíritus cuando se corporifican (cf. § 6, *infra*, pp. 200-55., la paráfrasis mística de la Anunciación, en Jalâl Rûmi: es cuando Maryam reconoce al Ángel como su Sí, cuando concibe al Niño divino). De forma semejante, en el día de la Resurrección, Dios se aparecerá a sus adoradores; habrá quienes no le reconocerán y pretenderán refugiarse de él (como Maryam, en un principio, ante el Ángel, cf. *supra*, cap. 1, n. 32).” Majestad divina y Majestad angélica están en la misma situación respecto a aquel a quien se epifanizan si éste es todavía inconsciente de ellas. Es preciso, pues, que Dios le ayude mediante un *signo* que le permita reconocer la epifanía divina, la epifanía angélica, la epifanía de un *jinn*, la de un alma humana... “Reconoce entonces a *quién* ves y por qué ves las cosas tal como son.”

Sin embargo, este magnífico impulso podría quedarse en nada si sobrepasara la capacidad del místico y éste no experimentara simultáneamente *quién* es el sujeto real que activa en él ese amor, es decir, *quién* es el *amante real*, pregunta que resuelve por anticipado esta otra: ¿*Quién* es el Amado real? La respuesta es precisa: el alma se hace consciente de que ve a Dios no *por* ella, sino *por* él; no ama más que *por* él, no *por* si misma; contempla a Dios en todo ser no *por* sus propios ojos, sino porque ella misma es la mirada con que Dios los ve; su propio “Señor de amor” es la Imagen que actúa en ella, el órgano de su percepción, mientras que ella es el órgano de percepción de él. La visión que el alma tiene de su Señor divino es la visión que él tiene de ella. Su *simpatía con los seres es la teopatía* que ella experimenta, la *pasión* que esta Presencia actúa en ella y que es para ella su propia prueba. No es pues por si misma, ni siquiera por los dos, por lo que el alma contempla y ama, sino sólo por él. Y puesto que el alma es el órgano *de él*, de aquel que demanda una devoción total *compasionándose* con él, ¿cómo podría amar a otro que a él? Él es quien busca y quien es buscado, el Amante y el Amado.<sup>152</sup>

Expresar esta identidad es, simplemente, recordar la nostalgia del “Tesoro oculto” que aspira a ser conocido, nostalgia que es el secreto de la creación.<sup>153</sup> Es consigo mismo con quien el Ser divino compadecía al compadecer con la tristeza de sus Nombres, con la de nuestras propias existencias latentes que aspiran a manifestarlos y éste es el origen primordial de su amor por nosotros, que somos “sus propios seres”. Recíprocamente, el amor que estos seres expe-

- 180 -

rimentan por él, incluso antes de saberlo, no es otro que la vibración del ser de él en el de ellos, activada por el amor de él cuando los emancipó de su espera poniendo su ser en el Imperativo (KN, ¡*Esto!*). Es ahí donde Ibn 'Arabî descubre la causa de la emoción que nos estremece durante una audición musical, pues hay *simpatía* entre la respuesta de nuestra virtualidad eterna al Imperativo que la despertó al ser y nuestro presentimiento de las virtualidades que el encantamiento sonoro nos parece evocar y liberar.<sup>154</sup> Sin embargo, no hemos de olvidar nunca que si él es el Amante y el Amado,

---

<sup>152</sup> *Ibid.* “Por ese signo, Dios se epifaniza al alma según la esencia de dicha alma, que es a la vez física y espiritual. Entonces ella toma conciencia de que ve a Dios, pero por él, no por ella; ella no le ama más que a él, no por ella, sino de tal forma que es él el que se ama a sí mismo, no ella quien lo ama; el alma contempla a Dios en todo ser, pero por una mirada que es la propia mirada divina. Y toma conciencia de que no ama nada sino a él: él es el Amante y el Amado, el que busca y el que es buscado.”

<sup>153</sup> El alma mística no asimila esta suprema experiencia sino a condición de comprender el origen y el comienzo de ese amor cuyo sujeto activo le parece ser distinto a ella misma, como un acontecimiento que ocurriera en ella y del que ella es el órgano, el lugar y el objetivo. Aquí la dialéctica de amor queda en suspenso en el misterio de la vida divina preeterna. Pero, puesto que el amante místico no conoce los Nombres y Atributos divinos sino al descubrir en sí mismo sus contenidos y su acontecer, ¿cómo presentiría el misterio de la preeternidad divina, de la Nostalgia divina exhalando su Suspiro creador (*Nafas Rahmâni*, si no lo descubriera y experimentara en sí mismo? Está en su condición natural el “suspirar” porque el suspiro (*tanaffos*) es su distensión. El Hálito exhalado por la tristeza del Dios patético (que aspira a ser conocido, es decir, a realizar su *significatio passiva* en su *ma'lûh*, en aquel de quien se convertirá en Dios), es la Nube (*amá*), como ya hemos visto, que constituye la energía creadora y la “materia espiritual” de todo el universo de los seres, espirituales o corporales, el Dios por el que y en el que son hechos los seres (*al-Haqq al makh'lûq bihi*). Al ser la “materia universal”, es el *patiens* que recibe todas las formas del ser, que son, pues, las formas asumidas por la pasión divina de ser conocido y revelado. Tal es el comienzo del amor del Creador por nosotros. En cuanto al origen de nuestro amor por él, no está en la visión, sino en la audición, audición del KN, el *Esto*, imperativo de nuestro propio ser “cuando estábamos en la substancia de la Nube”. “Así somos sus Verbos (*Kalimât*) que jamás se agotan... Nos convertimos en Formas en la Nube, a la cual dimos así el ser en acto; tras haber tenido una existencia puramente ideal, adquirió existencia concreta. Tal es la causa que está en el origen de nuestro amor por Dios”. *Fot.* II, p. 331.

<sup>154</sup> *Ibid.* II, pp. 331-332.



es, en efecto, porque está en su esencia ser uno y otro, igual que es el Adorado y el Adorador, el diálogo eterno del uno y del otro, biunidad esencial que perdemos de vista, como ya hemos deplorado, cuando se reduce pura y simplemente la doctrina de Ibn 'Arabî a lo que conocemos como monismo filosófico o se la confunde con un monismo existencial de experiencia mística.<sup>155</sup>

Las categorías filosóficas habituales, lo mismo que las categorías teológicas oficiales, resultan insuficientes en presencia de una teosofía como la de Ibn 'Arabî y sus discípulos. Tan imposible es percibir el diálogo propio que instaaura, desde el momento en que se pretende reducirla a lo que habitualmente entendemos en Occidente por “monismo”, como percibir la *consociación* de lo físico y lo espiritual en el plano de las teofanías (y *a fortiori* comprender cómo Maryam puede ser el sustituto del místico), si pensamos en términos de Encarnación (en el sentido que la dogmática oficial del Cristianismo ha dado a esta palabra). Existe -y éste es un hecho de importancia crucial- una íntima conexión entre el docetismo teológico del esoterismo islámico (en la cristología que se ha traspuesto a la profetología y la imamología), y la idea teofánica del amor que profesan nuestros místicos. Si es preciso hablar aquí de un *subjectum Incarnationis*, éste no se encontrará jamás en el

- 181 -

plano de las existencias materialmente realizadas, de los acontecimientos cumplidos y establecidos de una vez por todas, sino siempre en la dimensión transcendente que anuncian las teofanías, pues la “verdadera realidad” es el acontecimiento interior producido en cada alma por la Aparición que sobre ella deja su impresión. Hace falta aquí una facultad de percepción y mediación muy distinta al razonamiento demostrativo o histórico que decide a partir de los datos sensibles y establecidos sobre los que se basan los dogmas racionalmente definidos o los hechos irreversibles de la historia material. No es en el dominio de una realidad ya dada y fijada donde esta facultad mediadora opera la unión teofánica de lo divino y lo humano y la reconciliación de lo espiritual y lo físico que, como ya hemos visto, es condición del amor perfecto, es decir, del amor místico. Esta facultad mediadora es la Imaginación activa o creadora que Ibn 'Arabî designa como “Presencia” o “Dignidad imaginativa” (*Hadrat khayâli, 'a*). Quizá necesitaríamos un neologismo para salvaguardar esta “Dignidad” y evitar toda

---

<sup>155</sup> Cf. *supra*, n. 78. Lo que precede ha respondido ya a la pregunta (formulada a Ibn 'Arabî por una gran mística, *supra* p. 178) respecto al origen y al fin del amor. Queda aquí al margen de toda concepción nominalista; no es un concepto que se añade a la esencia del amante, pero tampoco es pura y simplemente una relación entre amante y amado. Es una propiedad inherente a la esencia del amante; la realidad del amor no es otra que el amante (*FOL* II, p. 332). Y esto debe ser comprendido juntamente con esta otra proposición: el mismo Ser divino es el Amado y el Amante. Pero esta unidad no es la de una identidad indiferenciada; es la unidad de un ser al que el Compadecimiento esencial ha desdoblado en una bi-unidad (*Haqq y khalq*), cada uno de cuyos términos aspira recíprocamente al otro. Por una parte, su aspiración a manifestarse y a exteriorizarse (el *pathos* del “Dios patético”); por otra, en el ser mismo que le manifiesta, su aspiración a volver a si mismo; aspiración que se convierte en ese ser en su *teopatía* (*ma'lûhiya*), es decir, su propia pasión por ser el Dios conocido en y por un ser del que él es Dios, y que es así la pasión (la *significatio passiva*) que establece su divinidad (*ilâhiya*). Se dirá entonces que el objetivo y el fin del amor consiste en experimentar la unidad del Amante y el Amado en una *unjo mystica* que es *unio sympathetica*, pues su misma unidad postula esos dos términos: *ilâh* y *ma'lûh*, compadecimiento divino y teopatía humana, diálogo de éxtasis del amado y el amante. El *unus ambo* puede poner en dificultades los esquemas de la lógica racional; *Anâ sirr al-Haqq* no es interpretable en términos de encarnación: “El fin o culminación del amor es la unificación *i'ttihâd*) que consiste en que el Si (*dhât*) del amado se convierte en el Si del amante y recíprocamente; es a esto a lo que hacen alusión los encarnacionistas (*holûliya*), pero ignorando en qué consiste esa unificación.” (*FOL* II, p. 334.)

confusión con la concepción corriente del término “imaginativo”. Gustosamente utilizaría la palabra “Imaginadora”.<sup>156</sup>

Es a través de ella como la dialéctica de amor alcanza su fase culminante cuando, después de haber buscado quién es el Amante real, se abre a la dimensión que trasciende lo sensible para descubrir quién es el *Amado real*.

Es preciso que lo espiritual, el Espíritu, se manifieste con una forma física, Forma que puede ser una figura sensible que la Imaginación activa transmuta en figura teofánica, o bien una “figura de aparición” perceptible sólo a la Imaginación, sin mediación de un elemento sensible en el instante de la contemplación. El Amado real es quien se *manifiesta* en esta figura teofánica que a la vez le revela y le vela, pero sin la cual estaría privado de toda existencia

- 182 -

concreta, de toda posibilidad de relación. El *Amado real* e invisible es, pues, necesariamente tipificado (*momaththal*) en una figura concreta por la Imaginación activa; por ella alcanza un modo de existencia perceptible a la mirada de esta facultad privilegiada.<sup>157</sup> De este modo, la *figura concreta* hacia la que se dirige el acto volitivo del amor es denominada “el Amado”, y lo es en el sentido de que lo que realmente se ama en la figura es algo que ella muestra como Imagen del Amado, pero sin ser un elemento existente en acto, no obstante la ilusión contraria del simple amor natural que, no interesándose más que por sí mismo, no tiende sino a poseer lo que cree le es dado como objeto.

Pero este no-existente (*ma'dûm*) no es ciertamente una nada pura y simple; no sería concebible que una nada ejerciese ningún tipo de influencia y, con mayor razón, que fuera investida de una función teofánica. Es *algo todavía no* existente en la forma concreta del Amado, algo que no ha llegado a ser aún y que, sin embargo, el amante, con toda su energía, quiere hacer existir. Es precisamente ahí donde tiene su origen la más elevada función del amor humano, la función que asegura la coalescencia de lo que se ha designado históricamente como amor cortés y amor místico. Pues el amor tiende a la transfiguración de la figura amada terrestre, asociándole una luz que hace aflorar todas sus virtualidades sobrehumanas, hasta investiría con la función teofánica del Ángel (así fue con las figuras femeninas celebradas por los *Fedeli d'amore*, compañeros de Dante; así fue con aquella que se apareció a Ibn 'Arabî en La Meca, como figura de la Sophia divina). El análisis de Ibn 'Arabî no deja de progresar en profundidad: a medida que el amante tiende a contemplar al ser amado, a unirse a él, a perpetuar su presencia, su amor tiende siempre a hacer existir algo que todavía no tiene existencia en el Amado.<sup>158</sup> Lo que ha obtenido no es

---

<sup>156</sup> Como ya hemos indicado (n. 92), el sentido y la percepción de las teofanías exigen un estudio en profundidad sobre la función de esa energía espiritual (*himmâ*) que es Imaginación objetivamente creadora. En la Segunda parte de este libro se encontrará un apunte de ese necesario estudio.

<sup>157</sup> *Fot.* II, p. 334. “Sabe que cualquiera que sea la forma física bajo la que se manifieste el Espíritu, sea en un cuerpo sensible, sea en un cuerpo de aparición, y desde cualquier punto de vista que se le considere, hay algo que es siempre verdadero: el ser amado, que es en cada ocasión algo todavía no existente, aun no teniendo realidad objetiva, está tipificado en la Imaginación; consecuentemente, tiene, en todo caso, un cierto modo de existencia perceptible por la visión imaginativa, en la potencia o Presencia imaginadora” (*hadrat khayâliya*), gracias a ese ojo específico que es propio de esta facultad.”

<sup>158</sup> Cf. *Fot.* II, p. 325. Es en esto en lo que consiste el “servicio de amor”, el servicio divino que ignora conquista y posesión; “devoción simpatética” que es una pasión en armonía con las virtualidades supra-humanas del ser amado y que tiende a realizar esa virtualidad teofánica. No es la “realidad positiva”, el aspecto efectivo y material del ser amado, el que une a éste con el amante. No hay ahí razonamiento sutil

el objeto real, sino duración, persistencia y perpetuación (*dawám wa istimrár*); ahora bien, duración, persistencia o repetición es algo no existente, es un *todavía no*. No es algo que haya entrado en el ser, en la categoría de lo real. El objeto de la adhesión amorosa en el instante en que el amante ha realizado la unión (*hál al-wasla*) es todavía algo no existente, a saber, la continuación y perpetuación de esta unión. Como le sugiere a nuestro *shaykh* el versículo coránico expresado en futuro, “El los amaré y ellos le amarán” (5/59), la palabra amor no deja de anticipar algo todavía ausente, todavía privado de ser, y así hasta el infinito.<sup>159</sup> Así como hablamos del *Futurum resurrectionis*, habría que hablar aquí del *Futurum amoris*.

En la experiencia del amor místico entra en juego, pues, la conjunción (*sympnoia*, “conspiración”) de lo espiritual y lo físico, la Energía imaginativa o Imaginación creadora cuya teoría juega un papel tan importante en la experiencia visionaria de Ibn 'Arabî. Como órgano de transmutación de lo sensible es ella la que tiene el poder de manifestar la “función angélica de los seres” y lo hace mediante un *doble* movimiento: *por una parte*, hace descender las realidades espirituales invisibles hasta la realidad de la Imagen (pero no más abajo, pues los *imaginalia* son para nuestros autores el máximo de condensación “material” compatible con las realidades espirituales); instaura así igualmente la única asimilación (*tashbh~*) compatible entre Creador y criatura, y resuelve las cuestiones inicialmente planteadas -¿qué significa amar a Dios? ¿cómo amar a un Dios al que no vemos?-, pues es esta imagen lo que permite al místico satisfacer el precepto del Profeta: “Adora a Dios como si lo vieras” . Y, *por otra parte*, esta imagen, aunque separada del mundo sensible, no le es extraña, pues si la Imaginación transmuta lo sensible es elevándolo hasta su propia modalidad sutil e in-

corruptible. Este *doble* movimiento que hace descender lo divino y opera al mismo tiempo la ascensión de lo sensible, corresponde a lo que Ibn 'Arabî designa etimológicamente, en otro lugar, como una “con-descendencia” (*monázala*); la

---

y confuso (como sorprendentemente considera Así en *El Islam cristianizado*, p. 465, n. 1), sino un análisis del estado esencialmente virtual de lo que es objeto de amor en el ser amado.

<sup>159</sup> *Fot.* II, p. 327; compárese con *Fot.* II, p. 332: “Es cierto que el objeto amado es algo que no existe todavía, y que el amor a un objeto ya existente no es en modo alguno posible. Lo que únicamente es posible es el apego a un ser real, en el cual viene a manifestarse la realización del objeto amado que todavía no existe”. *Fot.* II, p. 334: “Hay muchos sofismas a propósito del amor. El primero de todos es el que ya hemos mencionado: que los amantes se imaginan que el objeto amado es algo real, cuando en verdad es algo todavía irreal. La aspiración del amor es ver realizado ese algo en una persona real, y cuando lo ve realizado aspira a la perpetuación de ese estado, cuya realización en la persona real había esperado previamente. Así el amado real no deja jamás de ser irreal (es decir, está siempre más allá), aunque la mayor parte de los amantes no tengan conciencia de ello, a menos que hayan sido iniciados a la esencia real del amor y de los objetos del amor”. Imaginación creadora, oración creadora, amor creador, son tres aspectos que deben ser conjuntamente estudiados en Ibn 'Arabî (cf. *infra*, Segunda parte). ¿Cómo es posible que el amante deba amar lo que ama el amado? (¿cómo hablar de esa total *sympatheia*, de esa sinergia de voluntades?) Y si esto no es posible, ¿no se quedará el amante en el plano del amor natural que ama un objeto por sí mismo, ya sea éste una persona o una cosa? Ibn 'Arabî denuncia el sofisma, recordando que la voluntad por la que se rige el Fiel de amor es la del Amado invisible (irreal para la evidencia sensible) que le manifiesta, y que sólo puede manifestarle, la figura concreta y visible. De lo contrario, para que el amante pudiera hacer existir concreta y substancialmente el objeto real de su amor en el ser real que lo manifiesta a él (a veces sin él saberlo), haría falta una ayuda sobrenatural, el hálito resurrector de que dispusieron Jesús (por su naturaleza de Ángel) y otros servidores de Dios. Pero debido a que la energía del amor le fuerza a dar existencia a su amado, la todopoderosa Imaginadora viene en su ayuda. “Es una cuestión que en ningún otro libro encontrarás profundizada como en éste, pues no he visto a nadie que la haya analizado como nosotros lo hemos hecho” (*Fot.* II, p. 333).

Imaginación es, por su parte, el lugar del encuentro, la morada a la que “descienden juntos” lo suprasensible y lo sensible.<sup>160</sup>

Así pues, es la Imaginación activa la que pone en relación de simpatía lo invisible y lo visible, lo espiritual y lo físico. Por ella, dice nuestro *shaykh*, “amamos a un ser del mundo sensible en el que se ama la manifestación del Amado divino; pues entonces espiritualizamos a ese ser elevándolo (de su forma sensible) hasta su imagen incorruptible (es decir, al rango de imagen teofánica), revistiéndolo con una belleza superior a la que antes tenía e invistiéndolo con una presencia tal que no puede perder y de la que no puede separarse, y así el místico no deja jamás de estar unido con el Amado” .<sup>161</sup> Por este motivo, del grado de realidad incorporado a esta imagen depende el grado de la experiencia espiritual y viceversa. Es en esta imagen donde el místico contempla realizada en acto toda la perfección del Amado y experimenta su presencia interior en él mismo. Sin esta “unión imaginadora” (*ittisál fil-khayál*), sin la *transfiguración* que opera, toda unión física no es sino una ilusión, causa o síntoma de extravío mental.<sup>162</sup> En cambio, la pura “contemplación imaginativa” (*mosháhadat khayáliya*) puede alcanzar tal intensidad que toda presencia sensible material la haría caer por debajo de ella misma. Tal fue el célebre caso de Majnún, y es éste, dice Ibn 'Arabî, el más sutil fenómeno del amor.<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> Cf. Affli, *op. cil.*, PP. 133-136; sobre las *monázalát*, cf. *Fot.* III, p. 523 (cap. 384); téngase en cuenta, entre otras frases idénticas de significado fundamental para el shiísmo ismailí, la atribuida al I Imam: “Jamás adoraré a un Dios al que no vea”; cf. nuestro estudio *Epiphanie divine...*, Eranos-Jahrbuch, XXIII, p. 223 [p. 143, *Temps cyclique...*]; compárese *Fot.* II, p. 337, línea 5 contando desde abajo.

<sup>161</sup> *Fot.* II, p. 337. Y ahí está también la respuesta a la pregunta planteada por Sophia a su fiel: “¿Habrás muerto tú ya...?” (respuesta que es una llamada implícita a la capacidad de hacer aflorar lo que es más-que-real, a la capacidad de investir al ser amado con su “función angélica” , análogamente a como el Compadecimiento divino, en la Nube primordial, llama a la existencia concreta a las hecceidades latentes de sus “Nombres más bellos” , *al-Asmá' al-hosná*).

<sup>162</sup> *Ibid.* y *Fot.* II, p. 338, línea 11 ss. El amante “obedece entonces a la falsa creencia de que la dicha que experimenta en el encuentro sensible con su amado será mayor que la que experimente imaginándolo. Ello es debido a que el amante se encuentra subyugado por la densidad de la naturaleza material, y es inconsciente de la dicha que acompaña a la representación imaginativa en estado de sueño. (Si le hubiera prestado atención), sabría que la dicha provocada por la Imaginación es superior a la provocada por el objeto sensible exterior. Por eso tal amante duda sobre los medios que debe emplear para obtener una unión objetiva (*min khárij*), y pregunta a aquellos que sabe tienen experiencia en este asunto”.

<sup>163</sup> *Ibid.* “Sobre este punto, nosotros (los místicos) formamos dos grupos. Hay quienes contemplan en su Imaginación activa la Imagen de ese ser real en el que se manifiesta su Amado; contemplan con sus propios ojos su existencia real, y ésa es la unión con el Amado en la Imaginación activa; le contemplan, unidos con él en una unión cuya delicadeza y suavidad sobrepasa toda unión material, concreta y objetiva. Es esta (unión imaginativa) la que absorbía el espíritu de Qays al-Majnún, cuando su amada Laylá se presentó ante él real y objetivamente y él la rechazó, diciéndole: “Aléjate de mí”, por miedo a que la densidad de la presencia material le privara de la otra, la delicada y sutil contemplación imaginativa, pues la Laylá que estaba presente en su Imaginación activa era más dulce y más bella que la Laylá real y física.” Compárese el Breviario de amor de Ahmad Ghazáli (*Sawánih al-'oshsháq*), texto persa ed. H. Ritter, pp. 45-46,76. “Este fenómeno -añade Ibn 'Arabî- es el más sutil de cuantos lleva consigo el amor. Aquel que lo experimenta, jamás deja de ser colmado por él, jamás se lamenta de la separación. Este don me fue concedido en gran medida a mí entre todos los Fieles de amor, pero es raro entre los amantes, porque la densidad sensual predomina en ellos. En nuestra opinión, si alguien está consagrado exclusivamente al amor de las cosas espirituales separadas de la materia, lo máximo a que puede llegar cuando efectúa una cierta condensación material, es a hacerlas descender hasta la Imaginación, pero no más abajo (es decir, no hasta lo sensible). Así pues, si para un espíritu la Imaginación representa el máximo de su modo de operación material, ¿qué ocurrirá con la sutileza de ese espíritu respecto a las cosas inmateriales? Quien se encuentre en ese estado será quien mejor pueda amar a Dios. En efecto, el límite extremo a que llega en su amor por Él, cuando no lo despoja de su semejanza con las criaturas, consistirá en hacerlo descender hasta la Imaginación, y esto es precisamente lo que prescribe la sentencia atribuida al Profeta: *Adora a Dios como si lo vieras.*” (*FOL* II, p. 337.)

Este fenómeno supone, en efecto, que el fiel de amor ha tomado conciencia de que esta imagen no es exterior sino interior a su ser; o, mejor dicho, es su propio ser, la forma del Nombre divino que lleva

- 185 -

consigo al nacer al ser. Y el círculo de la dialéctica de amor se cierra sobre esta experiencia fundamental:

“El Amado está más próximo al Amante que su vena yugular”.<sup>164</sup> Proximidad tan excesiva que empieza precisamente a actuar como velo. Por eso el novicio, todavía sin experiencia espiritual, dominado por la imagen que inviste todo su ser interior, va sin embargo a buscarla fuera de sí mismo, en una búsqueda desesperada de forma en forma del mundo sensible, hasta que regresa al santuario de su alma y se da cuenta de que el Amado real es tan interior a su ser que ya no busca al Amado más que por el Amado. En la *búsqueda*, como en el *retomo*, el sujeto activo en él sigue siendo la imagen interior de la Belleza irreal, vestigio de la contrapartida transcendente o celestial de su ser; es ella quien le hace reconocer toda figura concreta en su semejanza, pues es ella la que de ahí en adelante, antes incluso de ser consciente de ello, le ha investido con su función teofánica. Por eso, dice Ibn 'Arabî, es igualmente verdadero decir que el Amado está en él y que no está; que su corazón está en el ser amado, y que éste está en su corazón.<sup>165</sup> Esta reversibilidad no hace más que expresar la experiencia del “secreto de la soberanía divina” (*sirr al-robûbiya*), el secreto que es “tú”<sup>166</sup> de modo que el servicio divino del fiel de amor consiste en su *devotio sympathetica*, que significa “substanciación” por todo su ser de la investidura teofánica que confiere a una forma visible. De ahí que la cualidad y la fidelidad del amante místico sean función de su “capacidad imaginadora”, pues como dice también Ibn 'Arabî: “El amante divino es espíritu sin cuerpo; el amante físico puro y simple es un cuerpo sin espíritu; el amante espiritual (es decir, el amante místico) posee espíritu y cuerpo”.<sup>167</sup>

- 186 -

## 6. lo femenino creador

Quizás ahora estemos ya en condiciones de hacer fructificar la segunda indicación que anteriormente señalábamos en la experiencia sofiánica del “intérprete de los ardientes deseos”. La dialéctica de amor, al poner en acción la Imaginación activa creadora,

---

<sup>164</sup> *Fot.* II, p. 339: cuando los místicos experimentan que Dios es el mismo ser que antes imaginaban como su propia alma, ocurre como en el caso de un espejismo. Nada ha sido abolido en el ser. El espejismo sigue siendo objeto de visión, pero se sabe lo que es, se sabe que no hay agua.

<sup>165</sup> *Fot.* II, p. 361; compárese II, pp. 346-347: “El amor está en razón directa a la teofanía (que el amante recibe de la belleza divina), y esta teofanía es proporcional al conocimiento de la gnosis que posee. Aquellos que pierden toda energía y en quienes se manifiestan exteriormente los efectos del amor, muestran con ello que su amor es de índole física. El amor de los gnósticos (*'arifin*) no ejerce ninguna influencia visible al exterior, pues la ciencia de la gnosis borra todos sus efectos en virtud de un secreto que ella misma confiere y que sólo los gnósticos conocen. El gnóstico Fiel de amor (*al-mohibb al-'arif*) es un Viviente que jamás muere; es un espíritu separado, y el hombre de naturaleza física es incapaz de experimentar el amor que experimenta el gnóstico. Su amor tiene algo de divino: su ardiente deseo, algo del Señor de amor (*rabbânz*); está asistido por su Nombre, el *Santo*, sobre el que no pueden influir las palabras del discurso sensible”.

<sup>166</sup> Cf. *supra* cap. 1, § 3, p. 146.

<sup>167</sup> *FoL* II, p. 347, donde se encuentra explicado por qué según un relato del *Mi'raj* (la ascensión celeste del Profeta) el Ángel Gabriel desfallece de amor ante el trono (pues *sabe* ante quién se encuentra), sin que se consuma la substancia de su “cuerpo”, que es de naturaleza supraelemental, suprafísica (cf. la alusión en *Tarjumán al-ashwâq* II, 2, trad. Nicholson, p. 50).



opera en el mundo de ésta, es decir, en el plano de las teofanías, la reconciliación de lo espiritual y lo físico, la unificación del amor espiritual y el amor físico en la experiencia una y única del amor místico. De esta reconciliación depende la posibilidad de “ver a Dios” (puesto que se nos ha recordado expresamente que no se puede adorar ni amar a un Dios al que “no se ve”),<sup>168</sup> no, ciertamente, con la visión a la que se alude cuando se dice que el hombre no puede ver a Dios sin morir, sino con aquella sin la cual el hombre no puede vivir. Esta visión es su vida y no su muerte, porque no es la imposible visión de la Esencia divina en su desnudez, en su dimensión absoluta, sino la visión del Señor específico de cada alma mística, de aquel que lleva el Nombre propio que corresponde a la virtualidad particular del alma que es su epifanía concreta. Esta visión presupone y actualiza la codependencia eterna (*ta'alloq*) de este Señor (*rabb*) y del ser que es igualmente *su ser*, para quien y por quien él es el Señor (su *marbúb*), puesto que la totalidad de un Nombre divino supone el Nombrado y el Nominador, el uno dando el ser, el otro revelándolo, poniéndose mutuamente “en pasiva”, como acción del otro, acción que es compasión, *sympathesis*. Es la interdependencia -la unidad de su bi-unidad- entre las dos partes de un diálogo en el que el papel de cada una viene dado por la otra, lo que hemos designado como unión mística que es, también, *unio sympathetica*. Esta unión encierra el “secreto de la divinidad” del Señor que es tu Dios (*sirr al-robúbiya*), el secreto que es “tú” (Sahl Tostarí) y que a ti te

- 187 -

incumbe sostener y alimentar con tu propio ser; la unión en esta *sympathesis*, en esta pasión común al Señor y a aquel que le hace (y en quien él mismo se hace) *su* Señor, depende de tu devoción de amor, de tu *devotio sympathetica*, que encontramos prefigurada en la comida de hospitalidad ofrecida por Abraham a los ángeles.<sup>169</sup>

Prefiguración, o, mejor dicho, quizá, imagen ejemplar de la que todavía no se ha explicitado la manera en que puede ser reproducida por el místico, es decir, la forma en que éste puede conseguir ejemplificarla en su propio ser. La iniciación a ese modo de ser nos la proporcionará la sofología que se plantea en el prólogo del *Díwán* orquestado por el “intérprete de los ardientes deseos” y que se confirma en el capítulo final del libro de los *Fosús*. El itinerario de uno a otro está representado por la dialéctica de amor cuyas principales etapas acabamos de recorrer. Si la divinidad debe ser contemplada en una forma concreta de la visión mental, es preciso que esta forma presente la imagen misma de su ser. Y la contemplación debe ser eficaz, es decir, debe hacer que el ser del contemplador se conforme a la imagen misma del Ser divino. Pues sólo después de haber sido modelado a esa imagen, es decir, después de haber pasado por un segundo nacimiento, podrá el místico ser investido fiel y eficazmente del secreto sobre el que descansa la divinidad de su Señor.

Ahora bien, recordémoslo, el Hálito del Compadecimiento divino (*Nafas Rahmâni*) que emancipa los Nombres divinos retenidos todavía en el ocultamiento de su existencia latente, ese Compadecimiento que se hace substancia de las formas cuyo ser pone en Imperativo -de esas formas que se invisten con los Nombres divinos a los que manifiestan-, todo ello nos hace entrever en el ser de la divinidad que se revela, así como en el de los Nombres divinos que la revelan, una doble dimensión: *activa* y *pasiva*.

- 188 -

El ser que sea su Imagen perfecta y la revele deberá, pues, necesariamente, presentar esta misma estructura: deberá ser a la vez *pasión* y *acción*, es decir, según la

---

<sup>168</sup> Cf. *supra*, § 5, p. 174, y las notas 122 y 125.

<sup>169</sup> CL *supra*, cap. 1, § 3, p. 156

etimología griega de las palabras, será una Imagen *patética* y *poiética* (*monfa 'il-fá 'il*), receptora y creadora. Tal es la intuición que rige los enunciados del capítulo final del libro de los *Fosús* de los que se desprende que es al contemplar la imagen del ser femenino cuando el místico puede obtener la más alta visión teofánica, porque es en la imagen de lo Femenino-creador donde la contemplación puede aprehender la suprema manifestación de Dios, es decir, de la divinidad creadora.<sup>170</sup>

Así pues, aunque la afirmación de la doble estructura activa-pasiva nos pudiera haber llevado a pensar en alguna recurrencia del mito del andrógino, es a la aparición de un Eternamente Femenino como ser de la divinidad a donde es reconducida esotéricamente en el Islam la espiritualidad de nuestros místicos, pues ahí se contempla el secreto de la divinidad compasiva cuyo acto creador es una liberación de los seres. La *anamnesis*, el recuerdo de la *Sophia aeterna*, va a proceder de una intuición perfectamente explicitada por nuestros autores, a saber, lo Femenino no se opone a lo Masculino como el *patiens* al *agens*, sino que contiene y reúne en sí los dos aspectos, receptivo y activo, mientras que lo masculino no posee más que uno. Esta intuición se expresa con toda claridad en un dístico de Jaláloddin Rúmi:

*La mujer es el rayo de la Luz divina.  
No es el ser que el deseo de los sentidos toma por objeto.  
Habría que decir, más bien, que ella es Creador,  
No una criatura.*<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Cf. *Fosús*. Ip. 217 [148].

<sup>171</sup> Jaláloddin Rumi, *Mathnawí*, libro I, verso 2437 (ed. Nicholson, texto, vol. 1, p. 150, vol. VII, comentario, PP. 155-156). De este pasaje del *Mathnawí* (el cual, no lo olvidemos, es considerado y practicado por los sufíes iraníes como el Corán persa, *Qórán-e fársi*), Nicholson ha escrito un sutil y delicado análisis refiriéndose a los comentarios tradicionales, entre los que se citan las vastas obras redactadas en persa, en Irán y en la India, y especialmente la de Wali Mohammad Akbarábádi (redactada entre 1727 y 1738). Es uno de los múltiples textos que proporcionan a los comentaristas ocasión para conectar la doctrina de Mawláná Rumi y la de Ibn 'Arabî, y es reproduciendo el texto de los *Fosús* mencionado *infra* como amplifican el pasaje del *Mathnawí*. “La mujer es el tipo más elevado de la belleza terrena, pero la belleza terrena no es nada sino en tanto que manifestación y reflejo de los Atributos divinos” (CL Najm Dáya Rázi, en *Mirsád*: “Cuando Adán contempló la belleza de Eva, vio la irradiación de la belleza divina”). “Dejando a un lado el velo de la Forma, el poeta contempla en la Mujer la belleza eterna que es inspiradora y objeto de todo amor, y la mira, en su naturaleza esencial, como el *medium* por excelencia por el que esa Belleza increada se revela y ejerce su actividad creadora. Desde este punto de vista, ella es el *focus* de las teofanías y, como otorgadora de vida, puede ser identificada con la potencia de sus irradiaciones. Como dice Wali Mohammad, afirmando con Ibn 'Arabî la excelencia de la Mujer (por conjugar su ser el doble modo de *actio* y *passio*): Sabe que Dios no puede ser contemplado independientemente de un ser concreto, y que se lo puede observar de forma más perfecta en unos seres humanos que en otros, y más perfectamente en la mujer que en el hombre.” Naturalmente, esta creatividad atribuida a la mujer (que implica una pluralidad creadora que nuestros autores justifican con referencias coránicas, 23/14 y 29/16) no concierne alas funciones físicas de la mujer, sino a sus cualidades espirituales y esencialmente divinas, que “crean” el amor en el hombre y le impulsan a buscar la unión con el Amado divino. Lo que hay que considerar es el ser-humano-femenino (cf. en Ruke, *der weibliche Mensch*), lo Femenino-creador. Es este ser-femenino-creador el que se ejemplifica en el hombre espiritual que ha alcanzado el grado en que puede dar nacimiento al Hijo de su alma (*walad-e ma'nawí*), el hijo de su *Lâhût* (su dimensión divina, el Ángel Gabriel de su Anunciación, cf. *infra* el pasaje en que Jalál Rumi tipifica el caso del místico en el caso de Maryam ante el Ángel). Además, otros comentaristas interpretan “Creador” (*khâliq*) como referencia a la mediación de la Mujer en la Creación: ella es la teofanía (*mazizar*) en la que son manifestados los *Nombres divinos más bellos*: “el que compone, el que crea, el que forma” (Corán 59/24 y *passim*). En estos Nombres, los teósofos ismailíes tipifican la Tríada arcángélica suprema (cf. *Epiphanie divine...*, p. 179, n. 75 [p. 104, n. 75, en *Temps cyclique...*]), que lleva así los rasgos de la Sophia creadora, que también es reconocible en la *Fátima-creador* (*Fátima-Fátir*) del proto-ismailismo (*Omm al-Kitáb*), lo mismo que en el nombre iraní (*Ravánbakhsh*) del Ángel Gabriel o Inteligencia agente, en Sohrawardi, es posible reconocer la “Virgen de Luz” del maniqueísmo. Las fuentes de la sofíología son aquí de una complejidad y una riqueza extremas;

Y esta intuición sofíánica está en perfecta consonancia con la de los shiitas extremos, ismailies y nosayries, cuando perciben en la persona de Fátima,

- 189 -

como “Virgen-Madre” que da origen a la dinastía de los santos Imames, una teofanía de la *Sophia aeterna*, la misma mediadora de la Creación que celebran los libros sapienciales, que añaden a su nombre la calificación demiúrgica en masculino (*Fátima fátir*): Fátima creador.<sup>172</sup>

Esta intuición de lo Femenino-creador y, consecuentemente, del ser femenino como imagen de la divinidad creadora, no es una construcción especulativa, sino que tiene su origen en la experiencia que puede descubrirse en la meditación de la célebre sentencia suffi: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”. El Señor que el fiel alcanza por el conocimiento de sí (conocimiento de su propia *nafs*, que es a la vez *sí* y *anima*) no es, evidentemente, como acabamos de recordar, la divinidad en su esencia -menos todavía en su sobreesencia-, sino el Dios manifestado en “su alma” (en su *sí*), puesto que cada ser concreto se origina en el Nombre divino particular que manifiesta su huella en él y que es su Señor específico. Es este origen y este Señor el que él alcanza por el conocimiento de sí, o que, a la inversa, no alcanza por ignorancia y por inconsciencia de sí.<sup>173</sup> Ahora bien, cuando en la preeternidad el Ser divino aspiraba a ser conocido, es decir, aspiraba a la revelación y al conocimiento de sí, era a la revelación de sus Nombres, encerrados todavía en el desconocimiento, a lo que aspiraba. Análogamente, cuando el fiel alcanza el conocimiento de *sí* es porque ha alcanzado el conocimiento del Nombre divino que es su Señor particular, de modo que el mundo de los Nombres divinos representa, para una y otra parte, el mundo del *Sí* al que aspira la nostalgia del Ser divino que desea ser conocido, y al que él mismo sigue aspirando -como por un

---

veáse también nuestro artículo *Soufisme et sophiologie* (revista *La Table Ronde*, enero de 1956). Véase también *En Islam iranien...*, t. IV, Índice analítico, s.v. *Sophia, sophiologie*. Cf. *infra* n. 150.

<sup>172</sup> Cf. nota precedente. Es esencial remarcar una vez más que el doble aspecto *patético* y *poiético* constitutivo del ser femenino (es decir, de la *Sophia* creadora) nos permite identificar en otros contextos las recurrencias del símbolo. Las denominaciones de *Noús poiétikos* y *Noús pathetikos*, trasladadas del griego al árabe, caracterizan toda la noética que los neoplatónicos del Islam heredaron del aristotelismo (y la relación entre los dos *Noús* o intelectos es más bien una *simpatía* que una relación causal). Sin embargo, lo que era simplemente teoría del conocimiento (con una Inteligencia agente no separada, aún no un “Ángel”) en los peripatéticos griegos, se transforma en los avicenianos, discípulos de Sohrawardi en Irán, en diálogo de iniciación espiritual entre la Inteligencia activa iluminadora (la del Ángel) y el intelecto humano, como se transforma en diálogo de amor entre los *Fedeli d'amore* en Occidente, y entre los místicos que, en el Judaísmo, interpretaron el *Cantar de los Cantares* como la versión por excelencia de este diálogo (cf. George Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, París, 1954, pp. 21 y 94). Hay más. El *Noús* o Inteligencia tiene igualmente en Plotino esta doble naturaleza, pasiva y activa. A su vez, las Inteligencias, hipóstasis arcangélicas o Querubines que la cosmología de Avicena hace proceder unas de otras, presentan igualmente esta doble naturaleza (*fa'il-monfa'il*, poiético-patético). Y por eso algunos adversarios de los avicenianos les acusaron de reintroducir en su angelología un concepto atribuido a los antiguos árabes en el Corán (a saber, que “los ángeles son las hijas de Dios”, cf. *Rituel sabéen*, Eranos Jahrbuch XIX, p. 189). Si se comprende cómo una intuición sofíánica estaba presente en la angelología aviceniana y en la noética que es uno de sus aspectos, se comprende también cómo, conducidos los avicenianos de la Inteligencia agente a la figura del Espíritu Santo o Ángel Gabriel, los *Fedeli d'amore*, por su parte, identificaron esta misma figura con la de la *Sophia* que denominaron *Madonna Intelligenza*. Sin confundir el teofanismo de Ibn 'Arabî y el emanatismo neoplatónico, puede decirse que la figura que en él corresponde al *Noús* de los neoplatónicos (Primera Inteligencia, Espíritu Supremo, Espíritu mohammádico, Arcángel Gabriel) presenta en su ser la estructura que precisamente determina la presencia teofánica de lo Femenino; cf. también *infra*, texto correspondiente a las notas 144 y 147

<sup>173</sup> *Fosûs* I pp. 214-215 [146], y II, pp. 324-325.

deseo de regresar a si mismo- en la nostalgia de la criatura en busca del Nombre divino que ella revela; y ello con un deseo infinito y eternamente insatisfecho.

- 190 -

Y es aquí donde descubrimos, con nuestro *shaykh*, por qué, en la medida misma en que el conocimiento de si es para el fiel un conocimiento experimental de su Señor, dicho conocimiento le revela la verdad de lo Femenino-creador. En efecto, si el místico percibe el Suspiro de Compadecimiento divino que fue a la vez creador, emancipador y substancia de los seres, es en tanto que él mismo, al aspirar a regresar a su Señor, es decir, a tener la revelación de sí mismo, *se medita* en la persona de Adán. La nostalgia y la tristeza de Adán fueron distendidas igualmente por la proyección de su propia imagen, que desprendiéndose y separándose de él, como el espejo en el que aparece la imagen, le reveló por fin a sí mismo. Es por ello, estima nuestro *shaykh*, por lo que puede decirse que Dios ha amado a Adán con el mismo amor con que Adán ha amado a Eva; al amar a Eva, Adán imita el modelo divino, Adán es una ejemplificación divina (*takhalloq iláhi*); por eso también, en su amor espiritual por la mujer (ya hemos visto antes lo que significa el “amor espiritual” ), el hombre ama en realidad a su Señor.<sup>174</sup> Al igual que Adán es el espejo en el que Dios contempla su propia imagen, la Forma capaz de revelar todos sus Nombres -los Nombres del “Tesoro oculto” en el Sí divino (*dhât al-Háqq*) no revelado-, la mujer es el espejo, el *mazhar*, en el que el hombre contempla su propia Imagen, aquella que era su ser oculto, el *Sí* cuyo conocimiento debía alcanzar para conocer a su propio Señor.

Existe pues una homología Perfecta entre la distensión de la tristeza divina que representa el Compadecimiento existenciador y emancipador de los seres y, por otra parte, Eva como nostalgia de Adán, que le reconduce a si mismo, a su Señor que ella le revela. Es en mediaciones y mediadoras semejantes en las que la fenomenología descubre una sola y misma intención. Desde que el Ser divino alcanza la plena revelación y contemplación de si mismo, al-

- 191 -

canza en esta Energía demiúrgica su propia divinidad creadora (*al-haqq al- makhlúq bihi*), que es también, simultáneamente, la substancia y materia espirituales de los seres y que, en consecuencia, le revela como investido de la doble *potencia* activa y pasiva, de la doble dimensión *poiética* y *patética*. De manera paralela, si bien hay una triple contemplación por la que el hombre, Adán, puede tratar de conocerse a sí mismo y, por tanto, de conocer a su Señor, no hay más que una que pueda ofrecerle la imagen perfecta. Esto es lo que Ibn 'Arabî plantea en esas páginas de los *Fosûs* a que ya hemos hecho alusión y que ha llamado especialmente la atención de los comentaristas del *Mathnawî* de Jalál Rúmî.<sup>175</sup>

El hombre, “Adán”, puede contemplar a su Señor en él mismo, considerándose como aquel del que Eva fue creada; lo aprehende entonces y se aprehende a si mismo bajo un aspecto esencialmente *activo*. Puede también pensar en sí mismo sin recurrir a la idea de que Eva ha sido producida de él; se aprehende entonces en su condición de

<sup>174</sup> *Fosûs* I, pp. 216-217 [148], y II, pp. 329-330, nn. 7 y 8.

<sup>175</sup> Cf. *supra* n. 133, donde el pasaje invocado para el comentario del *Mathnawî* (1, vv. 2433 a 2437), corresponde a *Fosûs* I, p. 217 [148], y II, pp. 331-332 (compárese el Comentario de Kásháni, p. 272, y *FoL* IV, p. 84). En relación a la nota 134, *supra*, sugerimos que habría que analizar paralelamente la triple contemplación de sí mismo de que habla Ibn 'Arabî, y, en la cosmología aviceniana, la triple contemplación de cada Inteligencia angélica por sí misma, la cual, en conexión con su doble naturaleza (*agens-patiens*), da nacimiento respectivamente, a partir de cada contemplación, a otra Inteligencia, a un Cielo y a un Alma motriz de ese Cielo.

criatura pura y simple, como meramente *pasivo*. No consigue, pues, en estos procesos sucesivos, más que un conocimiento unilateral de sí mismo y de su Señor. Para llegar a la contemplación de su totalidad que es *acción* y *pasión*, debe contemplarla en un ser cuya actualidad misma, proponiendo ese ser como *creado*, lo proponga igualmente como *creador*. Ahora bien, tal es el ser femenino Eva, que es, a imagen del Compadecimiento divino, creadora del ser del que es ella misma creada, y ésta es la razón de que el ser femenino sea por excelencia el ser en el que el amor místico (conjugando por transmutación recíproca lo espiritual y lo sensible) se une a una imagen teofánica (*taialh*) por excelencia.

Esta deducción de lo Femenino-creador -donde se puede discernir el fundamento “experiencial” de toda sofología de la que resulta que el ser femenino es la

- 192 -

teofanía por excelencia, no podía acomodarse, claro está, a la exégesis tradicional de la mito-historia de Adán. En efecto, nuestros místicos fueron inducidos a expresar el acontecimiento que experimentaban en sí mismos, agrupando de forma nueva las figuras simbólicas, y es importante -en mi opinión para la psicología religiosa, que hayan llegado aquí a la configuración de una *cuaternidad*. A la pareja Adán-Eva va a oponerse, como complemento necesario, la pareja Maryam-Jesús (en la gnosis cristiana diríamos “Sophia-Christos”, teniendo siempre en cuenta las diferencias). Así como habría habido un Femenino venido a la existencia de un Masculino sin la mediación de una madre, a saber, Eva, creada de Adán y en situación pasiva respecto a éste, de igual modo era necesario que hubiese un Masculino alumbrado por un Femenino sin la mediación de un padre; así Jesús nació de Maryam. En la persona de Maryam, lo Femenino es investido de la función creadora activa, a imagen de la Sophia divina. La relación de Maryam con Jesús forma, pues, el antitipo de la relación de Eva con Adán. Así, dice Ibn 'Arabî, Jesús y Eva son “hermano y hermana”, mientras que Maryam y Adán son los padres. Maryam accede al rango de Adán, Jesús al de Eva (es superfluo señalar hasta qué punto esta tipología difiere de la habitual en la exégesis cristiana). Lo que se expresa en esta *cuaternidad* (con el intercambio de cualificaciones entre lo masculino y lo femenino) es el símbolo y la “cifra” de la sofología que ahora vamos a analizar.<sup>176</sup>

Ahora bien, la eclosión de esta cuaternidad que perfila la “cifra” de la sofología, anuncia igualmente la última fructificación de la dialéctica de amor; en efecto, la sustitución del personaje de Eva por la figura de Maryam está determinada por la intuición de lo Femenino-creador, y esta intuición marca el momento en que el motivo de la Belleza como teofanía por excelencia se amplifica en una exaltación de

- 193 -

la forma del ser que con ella está investido, porque es, a imagen del Compadecimiento divino, creadora del ser por el que ella misma es creada.

La tradición nos recuerda con frecuencia que la Belleza es la teofanía por excelencia: Dios es un ser bello que ama la Belleza. Esto, naturalmente, sólo puede ser verificado en función del amor místico que definieron y vivieron los espirituales, para quienes la

---

<sup>176</sup> Cf. *Fol* 1, p. 136 (cap. x), II, p. 31, y IV, p. 24; comentario de los *Fosûs* de Qaysari, p. 127. (Esta dependencia de Jesús respecto a Maryam ha sido igualmente meditada en medios gnósticos de Occidente en la Edad Media, cf. Alphanbéry, *Le gnosticisme dans les sectes médiévales latines*, Congrès d'Histoire du Christianisme, Paris, 1928, vol. III pp. 55-56). La teosofía de Ibn 'Arabî establece así, en el centro de su sofología, un tipo de *cuaternidad* que habría que analizar e incluir junto (y en contraste) con los que han sido estudiados por C.G. Jung, *Ajon. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zurich, 1951, Índice analítico, s.v.



simpatía percibida entre lo invisible y lo sensible significa que lo uno “simboliza con” lo otro. (*Expresión frecuentemente utilizada por Corbin, que alude al significado etimológico del término: las dos mitades de un objeto partido en dos, cada una de las cuales ajustaba, por tanto, perfectamente con la otra: cada una simbolizaba con la otra (N. de los T.).*)

Por esta razón parece particularmente inoperante el reproche formulado a los místicos de amor por un ascetismo que, totalmente cerrado a esta simpatía y a este simbolismo, les acusa de *esteticismo*. Los piadosos ultrajes formulados por hostilidad o cobardía contra la fragilidad de las teofanías no prueban más que una cosa: lo ajenos que son tales críticos al sentimiento sacral de la Belleza sensible que profesa todo el sufismo de la escuela de Ibn 'Arabî o de Jalâl Rûmî, sentimiento que, por otra parte, los ha mantenido alejados de la idea de la caída de Sophia, en la forma que le dieron otros sistemas de gnosis.

Es una verdadera *potencia espiritual* la que asume la Imagen humana cuya belleza manifiesta en forma sensible la Belleza que es el atributo divino por excelencia, y como su poder es un poder espiritual, es ésa una potencia *creadora*. Ella es la que crea el amor en el hombre, la que despierta la nostalgia en él, la que le arrastra más allá de su apariencia sensible y la que incitando a su Imaginación activa a producir para ella lo que nuestros trovadores llamaban “amor celestial” (el amor espiritual de Ibn 'Arabî), le conduce

- 194 -

al conocimiento de sí, es decir, al conocimiento de su Señor divino. Por este motivo, el ser femenino es el creador de lo que puede haber de más perfecto, pues, por medio de él, llega a su cumplimiento la finalidad de la creación: la investidura de un Nombre divino en un ser humano que se convierte en su soporte, en su fiador, en su “fiel de amor”.<sup>177</sup> Por eso mismo, la relación de Eva con Adán, tal como la presentan las exégesis exotéricas, no satisfacía la función teofánica del ser femenino: era necesario que éste accediera al nivel que le asigna la *cuaternidad*, en la que Maryam adquiere el rango de la Sophia creadora. Sin duda, percibimos aquí la sofíología de un Cristianismo totalmente diferente al oficial, el que nos muestra la historia; sin embargo, fue este otro Cristianismo el que la gnosis mística del Islam comprendió y asimiló, como nos confirma la calificación otorgada a la figura de Sophia por el “intérprete de los ardientes deseos”: Sophia crística, *hikmat 'isawiya*.<sup>178</sup>

Es importante observar una especial particularidad de la sofíología que aquí consideramos. Habida cuenta de que la belleza es percibida como la teofanía por excelencia, y de que el ser femenino es contemplado como Imagen de la Sabiduría o Sophia creadora, no hay que esperar, como anteriormente recordábamos, encontrarse aquí con el tema de la caída de Sophia tal como aparece en otros sistemas gnósticos. Pues en el fondo, la conjunción de *Lâhût* y *Nâsût*, de lo divino y lo humano, más exactamente, la epifanía de *Lâhût* en *Nâsût*, no viene determinada por la idea de una caída, sino que corresponde a una necesidad inmanente al Compadecimiento divino que aspira a revelar su ser. No está dentro del poder del hombre “explicar” el drama de la aventura humana en tanto representa las vicisitudes y obstáculos experimentados por esa voluntad teofánica, es decir, explicar por qué los seres humanos, en masa, prefieren el anonimato de su no-ser, o, dicho de otro

---

<sup>177</sup> Cf. *supra* n. 133. El Fuego sin claridad, cuya voluntad de poder erigía lo Masculino en agente absoluto, se apacigua y deja lugar a la luz diáfana y suave que era su ser oculto, cf. *Fosûs*, lp. 216 [147-148], y II, p. 328 (compárese con el estado del hombre separado de la Sophia celestial en Jacob Boehme).

<sup>178</sup> Cf. *supra* n.<sup>o</sup> 101.

modo, por qué rechazan el Nombre divino que aspira a encontrar en ellos un receptáculo, un órgano compasionado.

En cualquier caso, no es por medio de una Encarnación en el plano sensible de la historia material y de los acontecimientos cronológicos, como se realiza la manifestación del *Lâhût* en los atributos del *Nâsût*, sino por una asunción de lo sensible al plano de las teofanías y de los acontecimientos del alma; hemos de volver siempre a esta intuición fundamental, se la califique o no de “docetismo”. La venida del Profeta tiene por finalidad realizar esta conjunción, que hemos encontrado expresada en el amor místico como conjunción (por transmutación) del amor físico y el amor espiritual. El acontecimiento se cumple siempre en el plano de la realidad instaurado por la Imaginación activa. Esta venida del Profeta, cuya experiencia personal será el prototipo de la experiencia mística, debe pues marcar el advenimiento del puro amor, es decir, instaurar lo que Jaláloddín Rûmî, en un texto particularmente memorable, designa con la expresión persa ya citada: *ham-dami*, simpatía (*sympnoia, conflatio*), “conspiración” de lo espiritual y lo sensible. En una misteriosa llamada dirigida en la preternidad por el Profeta a un Femenino eterno (Espíritu Santo o Madre de los Creyentes, según los comentaristas), encontramos estas palabras: “Que yo sea hechizado por tu belleza y atraído junto a ti, para que la incandescencia del puro amor, penetrando la montaña (de mi ser), la transforme en puro rubí”. La belleza no es pues, aquí, en absoluto, el instrumento de una “tentación”, sino la manifestación de lo Femenino-creador, que no puede identificarse con una Sophia caída. La invocación que se le dirige resuena más bien como una llamada a la transfiguración de todas las cosas, pues la Belleza es redentora. Fascinado por ella, el Profeta, en su existencia preeterna, aspira a salir del mundo invisible

“para manifestar en formas y colores sensibles los rubíes de la gnosis y los misterios de la Verdadera Realidad”. Y es así como los sufíes han comprendido *su* Islam, como una armonía, una *simpatía (hamdami)* entre los elementos espirituales y los elementos sensibles del hombre, armonía que realiza el amor místico como *devotio sympathetica*.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> *Mostafá ámad ke sâzad ham-dami*, cl. *Mathnawi*, libro I, vv. 1972-1974. “Llegó el Elegido, el que instaure la simpatía. ¡Háblame, oh Homayra, háblame! Oh Homayra, pon el hierro en el fuego, a fin de que por este tu hierro, la montaña (llevada a la incandescencia por el amor), se transforme en puro rubí.” Estas alusiones oscuras exigirían un largo comentario (cf. ed. Nicholson, vol vii, PP. 134-135). El nombre de Homayra era, según se dice, el diminutivo dado por el Profeta a su mujer 'Aisha. Se percibe, en primer lugar, una alusión a cierta práctica de *magia simpática*; poner el hierro al fuego, provocar una *correspondencia* en el corazón del amado, pues, según la antigua mineralogía, los rubíes y otras piedras preciosas son transmutadas por el calor subterráneo que emana originalmente del sol. En cuanto a la transfiguración del cuerpo del Profeta y del santo por la luz divina (VI, v. 3058), tiene paralelos conocidos en la mística helenística. La misteriosa invocación ha estimulado la sagacidad mística de los comentaristas. Algunos ponen de relieve que un nombre femenino es muy adecuado para referirse al Espíritu (*Rûh*) que admite el género femenino en árabe (y que es regularmente femenino en arameo). He ahí, pues, la señal de que el poeta místico, haciendo suya la llamada del Profeta, conversa con el Espíritu divino como el amante con el Amado, puesto que la más perfecta visión del Divino se alcanza al contemplar lo femenino, (Kâshâni, Comentario de los *Fosûs*, p. 272). De ahí la paráfrasis traducida más arriba en nuestro texto. Se puede también interpretar según los comentaristas, que Mawlânâ Rûmî quiere decir que el Profeta ha descendido del plano del *lâhât* al plano del *Nâsût*, para entrar en contacto con los atributos de la naturaleza humana sensible, sin los cuales no habría podido realizar su misión. Desea, pues, ser fascinado por la belleza de Homayra, a fin de descender del mundo transcendente y manifestar en las formas sensibles los rubíes de la gnosis. En este caso, Homayra representa la belleza sensible y fenoménica (*hosn*) frente a la Belleza absoluta (*yamâl*), y *ham-dami* anuncia la armonía, la simpatía establecida por Mohammad entre los elementos sensibles y espirituales del hombre, lo que para nuestros

Esta preeminencia de lo Femenino-creador como epifanía de la Belleza divina va a expresarse en paradojas admirables: será percibida tanto en el plano metafísico del nacimiento eterno de los seres, como en el plano del segundo nacimiento, que al modelar el ser del místico según la Imagen preeminente, hace aflorar en él el supremo secreto de la vida espiritual. Ibn 'Arabî se detiene en hechos lexicológicos o gramaticales que no son para él inofensivas cuestiones de lenguaje, sino que revelan una realidad metafísica superior, para dinamizarlos con los recursos de una filología muy personal, desconcertante tal vez para el filólogo, pero mucho más apta para percibir los símbolos. Observa, por ejemplo, que en un *hadîth* atribuido al Profeta, la concordancia gramatical sufre una importante alteración: contrariamente a una fundamental regla de concordancia, el femenino prevalece en la frase sobre el masculino.<sup>180</sup> Este hecho se convierte en punto de partida de observaciones que serán ampliadas por los comentaristas. Ibn 'Arabî recalca que, en árabe, todos los términos que indican origen y causa pertenecen al género femenino. Se puede pues admitir que si la frase, tal como se atribuye al Profeta, es gramaticalmente incorrecta, es porque el Profeta ha querido sugerir que lo Femenino es el origen de todas las cosas.<sup>181</sup> Además, todo lo que es origen y principio de algo es designado en árabe por la palabra *Omm*, “madre”. Nos encontramos así ante un hecho lingüístico que trasluce con claridad excepcional una realidad metafísica superior.

- 197 -

Es, en efecto, una sensación que se impone si nos paramos a meditar sobre el término femenino *haqiqa*, que designa la realidad verdadera, la verdad real, la Realidad esencial, en suma, lo que constituye la esencia misma del ser, origen de los orígenes, esa realidad más allá de la cual nada es pensable. 'Abd alRazzâq Kâshânî, una de las grandes figuras de la escuela de Ibn 'Arabî, consagra a la noción designada por este término una página de densas reflexiones. Podemos decir que como “agente absoluto” (*Fâ'il motlaq*) esta *haqiqa* es el “padre de todas las cosas” (*ab al-koll*); pero no sería menos acertado, sino más, afirmar que es la Madre, pues, según el carácter femenino del nombre, reúne en ella *acción* y *pasión* (*jami'a bayna'l-fil wa'l-infi'âl*), es decir, implica equilibrio y armonía entre Manifestación y Ocultación. En la medida en que es lo Oculto (*bâtin*) en cada forma y que es el *determinante* que se determina en cada determinado, es *agens*; en la medida en que es lo Manifestado y lo Aparente (*zâhir*) y, en consecuencia, lo determinado en la forma epifánica (*mazhar*) que simultáneamente la manifiesta y la vela, es *patiens*; análogamente, toda forma epifánica presenta a los ojos del que sabe la misma estructura.<sup>182</sup> Ibn 'Arabî condensa así lo que estas

---

comentaristas caracteriza no solamente al Profeta, sino también a la religión que ha instituido. En consecuencia, no vemos ninguna razón para pensar que esta interpretación esté en contradicción con los dísticos en que Homayra designaría al Espíritu celestial. Si 'Aisha-Homayra, la “Madre de los creyentes” (piénsese en la “Madre de los vivientes” del maniqueísmo) es la teofanía (*mazhar*) del Espíritu divino, es en el plano terrestre, es decir, en el nivel de la persona empírica del Profeta, donde ella manifiesta ese Espíritu divino, Femenino-creador, al que se dirige la llamada de un Logos profético eterno. Es en el plano preeterno donde se origina la posibilidad del reino de la *ham-damt* en el plano manifestado.

<sup>180</sup> *Fosûs* I, p. 219 [150], y II, pp. 335-336; comentario de Bâli Effendi, Constantinopla, 1309 H., p. 430. El texto del *hadî-h* no puede ser analizado aquí en detalle.

<sup>181</sup> *Ibid.* Se consideran especialmente los términos *dhât* (Esencia, el Si), *dhât ilâhiya* (Esencia divina), origen y fuente del ser; *'illa*, la causa; *qodra*, la potencia que manifiesta el ser; *sifa*, la cualificación divina, el Atributo, lo que es manifestado. Así mismo, subraya Kâshânî, el Corán habla de un “alma única” a la que fue dada una compañera y de la unión de ambos proceden todos los seres humanos; pero “alma” (*nafs*) es también un término femenino.

<sup>182</sup> Cf. el Comentario de Kâshânî, PP. 274-275. Por eso la percepción mística entiende *agens* y *patiens* como si constituyeran un único todo concreto (*'ayn*) (*Fosûs* II, p. 332), pues en el estado de unión nupcial

consideraciones especulativas sugieren: "Cualquiera que sea la doctrina filosófica a la que se presta adhesión, se constata, en cuanto se especula sobre el origen y la causa, la anterioridad y prioridad de lo Femenino. Lo Masculino está situado entre dos Femeninos: Adán está situado entre la Esencia divina (*dhât al-Haqq*), de la que procede, y Eva, que procede de él".<sup>183</sup>

Estas últimas palabras expresan toda la estructura y el orden del ser, desde las alturas del Pleroma celeste; en términos de experiencia espiritual se traducirán en paradojas; y estas paradojas no harán más que enunciar una situación que invierte, y completa al invertirla, la mito-historia de Adán. Pero el

- 198 -

Adán al que se acaba de hacer alusión es en primer lugar el Adán espiritual, el *Anthropos* en sentido verdadero (*Adam al-haqiqi*),<sup>184</sup> el primero de los grados del ser determinado, el *Noús*, la primera Inteligencia. El segundo grado es el Alma universal (*Nafs kollya*), que es la Eva celeste. Así, el *Noús* masculino original se encuentra situado entre dos femeninos: la Esencia divina (*dhât al-Haqq*) y el Alma universal. Pero, por otra parte, esta primera Inteligencia es también denominada Espíritu Mohammádico (*Rûh Mohammadí*, Pura Esencia mohammádica o, también, Espíritu Santo, Arcángel Gabriel). Como Primer Creado (*Protoktistos*), este Espíritu ha sido suscitado en el estado de *pasividad* pura (*infi'ál mahd*), siendo investido posteriormente con la *actividad* (*f'ailiya*) demiúrgica. Este es el significado de la entronización y la investidura del Nombre divino por excelencia, *al-Rahmân*, el Compasivo<sup>185</sup> (que ha dado lugar igualmente, con el sufijo angélico, al Nombre *Rahmâniel*). Podemos, pues, reconocer en

---

(*nikáh*), *agens* y *patiens* forman una *essentia unialis* (*haqiqat ahadiya*), acción en una pasión, pasión en una acción. En este misterio de unión nupcial se concentra para el místico contemplativo la visión del ser divino como *patiens* incluso donde es *agens* (simultaneidad del *esse agentem* y del *esse patientem*, Kásháni, Comentario, p. 272). Aquí debería incluirse un análisis del misterio de unión nupcial propio de cada grado del ser, que se repite en cada uno de los descensos (*tanazzolát*) de la Esencia única, y hasta en cada una de las individualizaciones del mundo sensible (Kásháni, *Léxico*, s.v. *nikáh*, pp. 129-130, y el Comentario, p. 272); la unión sexual no es más que un reflejo de esta unión nupcial que en el mundo de los Espíritus de pura luz toma la forma de la energía proyectiva y creadora que designa el término *himma* (Cf. *supra* notas 92 y 118, e *infra* Segunda parte, cap. II). Compárese con las nociones de *qahr* y *mahabba* en los diferentes planos del ser, en Sohravardi.

<sup>183</sup> *Fosus*, I, pp. 219-220 [150], y II, p. 335.

<sup>184</sup> CL Comentario de Kasháni, p. 268.

<sup>185</sup> Hay aquí una doble alusión: primero al versículo coránico 40/15 (versículo de la entronización del Profeta, o más exactamente, de la entronización del *Ruh Mohammadí*, cf. *Fosús* 1, p. 220 [150], y II, pp. 336-337, así como el comentario de Báil Effendi, p. 432), y luego al *hadith* que lo desarrolla: "Cuando Dios hubo creado la Inteligencia, le dijo: "Progresas" y ella progresó. Luego le dijo: "Retrocede" y ella retrocedió. Luego le dijo: "¡Por mi poder y por mi gloria! Por ti he recibido y por ti he dado, por ti recompenso y por ti castigo". Cf. Comentario de Dáwtid Qaysari (pp. 482-483), que añade: "Esta inteligencia es el Espíritu al que el Profeta se refiere diciendo: "el primer ser que Dios creó fue *mi* luz". Aquí debemos hacer dos breves observaciones: 1º. El *Rûh* es homólogo a la primera de las emanaciones de Plotino cuya doble naturaleza, activa y pasiva (*supra*, n. 134), que corresponde al doble aspecto '*obúdiya* y *robúbiva*, ya hemos recordado; naturalmente, el orden de las *teofanías* no se presenta como las emanaciones sucesivas y descendentes de los neoplatónicos; son *cada vez* epifanías de la única *haqiqa* del ser, contemplada de maneras diferentes. Así, la Primera Inteligencia, es el mismo Dios epifanizado en una forma propia, y lo mismo el Alma universal y cada una de las teofanías (*Fosus* II, p. 337). 2º. Es preciso discernir siempre con precisión cuándo se hace alusión al *Rûh Mohammadí*, y cuándo a la individualidad empírica del Profeta. De lo contrario, se corre el riesgo de falsear todas las perspectivas teológicas. Es preciso evitar todo equívoco y no confundir los criterios de la cristología oficial de los concilios y los de la cristología primitiva (la de los ebionitas), que encuentra aquí su prolongación en la profetología. Tanto para esa cristología primitiva como para esa profetología, hay que hacer referencia al tema del *Anthropos* y a la entronización de Metatron en los libros de Enoc, donde Rudolf Otto percibió muy acertadamente en su día una relación análoga a la que la teología del antiguo Irán establece entre la Fravarti-Daená y el alma que la ejemplifica en la tierra.

estos rasgos característicos de la más elevada figura del Pleroma, aquella cuyo nombre encierra todo el secreto del Compadecimiento divino, a la Sophia creadora. Por otra parte, otro célebre maestro sufí, 'Abd al-Karim Gilí, refiere una conversación extática en el curso de la cual la “Pura Esencia mohammádica”, o el “Ángel llamado Espíritu” evoca las palabras con las que el Ser divino le notificó que *ella* era la realidad simbolizada por las figuras femeninas de la poesía árabe cortés, figuras que igualmente prestaron su nombre a la Sophia celebrada por “el intérprete de los ardientes deseos”.<sup>186</sup> La reconocemos también en un *hadith qodsi* atribuido al Imam Ja'far al-Sádiq, como aquella a quien el Imperativo divino se dirige en femenino (primera emanación divina, Hurí perfecta): “Sé (*kúni*) Mohammad; y ella lo fue”.<sup>187</sup> Estas son otras tantas indicaciones sobre la forma en que ha sido meditada la experiencia del

- 199 -

Profeta, bajo su aspecto “sofiánico”, como prototipo de la experiencia mística.

Y ésa es también la intuición fundamental que se expresa en un célebre verso atribuido a Halláj: “Mi madre ha dado a luz a mi padre. He ahí, en verdad, una maravilla!”. Este verso que enuncia en forma de paradoja – pues no podría hacerse de otro modo – el secreto del origen de los seres, es comentado, entre otros, por dos célebres sufíes iraníes, dos grandes nombres de la religión del amor místico: Fakhroddin 'Eráqí, en el siglo XIII, y Jámi, en el XV. En el plano del nacimiento eterno, “mi madre” designa para ellos mi existencia eterna latente en el Ser divino, lo que en el léxico del antiguo Irán zoroastriano llamaríamos la *Fravarti*, arquetipo y ángel individual. Ahora bien, esta individuación de mi individualidad eterna se produce por medio de una epifanía (*tajallí*) del Ser divino a sí mismo en el secreto de él mismo. En este sentido, él es su “padre” (*wálid*). Pero si lo consideramos tal cual es, cuando la epifanía ha producido esa individuación mía en su ser, es decir, cuando su ser sufrió y recibió sus determinaciones y fue “coloreado” por ellas, es desde este punto de vista, el *hijo* (*walad*) de mi individualidad eterna, es decir, de “mi madre”, que entonces es, en este sentido, “su madre”. Lo que quiere sugerir, pues, la paradoja es que la Esencia de lo Femenino es ser creadora del ser del que ella misma es creada. Si rememoramos aquí el acto inicial de la cosmogonía, comprenderemos que la paradoja enuncia el misterio de la vida intradivina como el de lo Eternamente-Femenino.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Cf. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, p. 113. “Tú eres la realidad simbolizada por Hind y Salmá, 'Azza y Asmá.” Cf. Gilí, *al-Insán al-Kámil*, ed. 1304 H., II, pp. 11-12. Estas palabras forman parte de las revelaciones sobre sus Nombres y cualidades que fueron comunicadas a Gilí en el curso de una visión por “el Ángel llamado Espíritu”, es decir *Rûh*, cuyo género femenino, en arameo, se ha recordado anteriormente (n. 141). Cf. la naturaleza del Espíritu Santo como hipóstasis femenina -lo que no es una mera contingencia gramatical- en un escritor siríaco como Aphraate, o en el Evangelio de los Hebreos (“mi madre el Espíritu Santo”), o como Eón femenino en la Gnosis.

<sup>187</sup> Cit. en Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1954, pp. 237-238. “La palabra *kúni* es el femenino de la palabra coránica *kun* (sé = *fiat*), y se refiere a la primera de las criaturas humanas, la perla blanca (*durra bayda*) de otro *hadith*: *das Ewigweibliche*. Es un hecho muy notable que la doctrina qarmata primitiva haya hecho de *kúni* la primera emanación divina, mientras que un sufí como Mansúr ibn 'Ammár personifica en ella la Hurí perfecta del Paraíso, a la que el Creador del género humano dijo: *kúni' fa-kánat*.” Observemos que el equivalente riguroso del árabe *Kun* no es el término latino *fiat* sino ¡*Esto!*

<sup>188</sup> El verso citado figura, atribuido a al-Halláj, en la Qasida X del *Diwán*, traducido y presentado por Louis Massignon (*Documents spirituels*, 10), p. 27, v. 12; es atribuido también a Badroddin al-Shahid (Nicholson, *op. cit.*, p. 113, n. 1), cf. Jámi, *Ashí'át al-Lama'át* (comentario de Fakhr 'Eráqí), Teherán 1303 H., pp. 69-70. Es preciso pensar también en todas las reflexiones aportadas por la teosofía shiíta en torno a la denominación de Fátima (atribuida al propio Profeta) como “madre de su padre” (*omm abi-há*, cf. *infra*, n. 155). En cuanto a la relación de la Fravarti con su alma “descendida” a la existencia terrestre, se tendería a ver en ella el prototipo (ya presentado por Nyberg, *Kleinere Schriften des LA.*, p. 125) de la bi-unidad estructural constituida por el Yo celeste original y el Yo terrestre (cf. *supra*, n. 147). Desde este



Por lo tanto, no es únicamente en el plano de su individualidad eterna donde este secreto se propone al místico, sino también como modo de ser que él debe ejemplificar interiormente para existir a la manera divina y hacer que su existencia concreta sea la vía de su Regreso progresando hacia su Origen. Bajo este aspecto, el verso atribuido a Halláj apunta al se-

- 200 -

gundo nacimiento, aquel al que hace alusión un versículo del Evangelio de Juan que fue conocido y meditado por todos los espirituales del Islam. “El que no naciere de nuevo no puede ver el reino de Dios.”<sup>189</sup> Pero, en nuestro contexto, este nuevo nacimiento significa que el alma mística, a su vez, “crea” a su Creador; dicho de otra forma: que su ejemplificación de lo Femenino-creador, su “sofianidad”, determina la medida de su aptitud para asumir el secreto de la divinidad de su Señor (el secreto que es “tú” ), es decir, la medida en que su *teopatía* propone (“da a luz” ) al Dios cuya pasión es ser conocido por ella. La fructificación de la paradoja percibida en el plano metafísico en el enunciado de al-Halláj se nos muestra en la invocación que Sohrawardi dirige a su “Naturaleza Perfecta” (*al tibá'al-támm*, la entidad espiritual que en el hermetismo es el Angel personal del filósofo):

“Tú eres mi padre espiritual (*ab rúhání*) y mi hijo mental (*walad ma' nawí*)”,<sup>190</sup> es decir: tú eres aquel que me da a luz como espíritu y al que yo doy a luz en mi pensamiento por mi meditación. Es exactamente ésta la situación que la paradoja de Halláj refiere al origen (“mi madre ha engendrado a mi padre”), pero traspuesta ahora del plano preeterno al plano actual de la existencia concreta del místico. Si entonces éste ejemplifica a su vez la Imagen de lo Femenino-creador, podemos comprender cómo Maryam se convierte en su prototipo y cómo también, en una de las más bellas páginas del *Mathnawí*, Jaláloddin Rúmí hace de ella el sustituto del místico.<sup>191</sup> El episodio de la Anunciación se convertirá entonces en uno de los símbolos que verifican que quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor. Es esencialmente la “sofianidad” de su ser (tipificada en Maryam) lo que condiciona en el místico la visión del Angel, es decir, lo que define la capacidad de visión teofánica, la aptitud para la visión de una forma en la que se conjugan, donde “simbolizan” , lo invisible y lo sensible.

- 201 -

---

punto de vista, la sofología tendría que estudiar paralelamente las figuras (y los rasgos implícitos) de Daéná en la teosofía mazdea, y de Fátima en la teosofía shiita. Véase nuestra obra *Terre céleste et cotps de résurrection: de l'Iran mazdéen á l'Iran sht'íte [Coros spirituel et terre céleste: de l'Iran mazdéen á l'Iran sht'íte]*, Índice analítico s.v. *Sophia, Daéná, Fátima*. Cf. *supra*, n. 133. Aquí aparecería el motivo de la mística nupcial (*nikáh*) a que antes se hacía alusión (*supra*, n. 144). Para otros aspectos del dístico atribuido a Halláj y a Badroddin, cf. Nicholson, op. cit., pp. 112-113.

<sup>189</sup> Cf. Jámi, op. cit. p. 70. Las intenciones de Fakhr 'Eráqi y de Hallaj no son contrarias sino complementarias. En cuanto al versículo del Evangelio de Juan (3, 3) antes citado, es uno de los preferidos por el pensamiento teosófico del Islam; cf. por ejemplo, para el ismailismo, *Kalámi Pir*, ed. Ivanov, p. 114 del texto persa, donde el versículo es citado en relación con la idea de nacimiento espiritual (*wiládat-e ruhán'*) como acontecimiento propio del mundo del *ta'wti*, y de nacimiento corporal (*wiládat-e jismáni*) como acontecimiento propio del mundo del *tanzil*.

<sup>190</sup> Véase la invocación a la Naturaleza Perfecta, uno de los salmos más bellos compuestos por Sohrawardi, *En Islam iranien...*, t. II, pp. 138 55. Obsérvese la expresión *Walad ma'nawt* (mi hijo espiritual, el hijo de mi pensamiento) que reaparece en los comentaristas de Mawláná Rúmí (*infra* n. 155).

<sup>191</sup> Es una concepción hacia la que se vieron encauzados, por su parte, los avicenianos, pues reconociendo en la Inteligencia agente al Angel Gabriel-Espíritu Santo (*supra* nn. 133 y 134), la noética daba paso a una experiencia mística fundamental, y así queda atestiguado, por ejemplo, por la vida y la obra de Mir Dámád, uno de los más célebres maestros de teología en Ispahán en el siglo xvii. Cf. en *En Islam iranien...*, t. IV, pp. 9 55. nuestra traducción de las “Confesiones extáticas de Mir Dámád” .

Tratemos pues de percibir las sonoridades que vibran en unas líneas en las que Jalál Rúmí, con todos los recursos del lirismo persa, describe la aparición del Arcángel.

*Ante la aparición de una belleza sobrehumana,  
Ante esta Forma que florece del suelo como una rosa,  
Como Imagen que levanta la cabeza sobre el secreto del corazón,*

Maryam, fuera de sí, busca refugio en la protección divina. Pero el Ángel le dice:

*Ante mi Forma visible, huyes a lo invisible...  
En verdad, mi hogar y mi morada están en lo Invisible...  
Oh Maryam! mira bien, pues yo soy una Forma difícil de  
percibir.*

*Soy luna nueva e Imagen en el corazón.  
Cuando una Imagen llega a tu corazón y allí se aposenta,  
En vano tratarás de huir; la Imagen quedará en ti,  
A menos que sea Imagen vaga y sin substancia,  
Que se desploma y desvanece como aurora embustera.  
Pero yo soy semejante a la verdadera aurora, yo soy la luz  
de tu Señor,*

*Pues ninguna noche merodea en torno a mi día...  
Te refugias de mí en Dios,  
Yo soy desde toda la eternidad la Imagen del único Refugio  
Yo soy el Refugio que a menudo fue tu liberación,  
Te refugias de mí, y yo soy el Refugio.<sup>192</sup>*

“Yo soy la, luz de tu Señor”: ¿Cómo expresar mejor *lo que es*, el Angel, que con estas palabras en las que el propio Angel, revelando él mismo *quién* es, anuncia igualmente que quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor? Pero ¿cómo decir mejor de lo que el Angel lo hace, por medio de Jaláloddin Rúmí, que buscar refugio contra su Aparición, habría sido para Ma-

- 202 -

ryam, lo mismo que para el místico, retroceder ante sí misma? Buscar refugio es quizá el primer movimiento del espiritual todavía novicio, lo mismo que también lo es el de buscar en el exterior la Imagen de la que ignora todavía que es la forma misma de su ser interior. Pero perseverar en esa retirada o en esa huida sería consentir a los subterfugios, recurrir a demostraciones a cuyo término ninguna presencia imperiosa viene a salvarnos de la duda y de la angustia, pues a la pregunta planteada al “intérprete de los ardientes deseos” por la aparición nocturna de Sophia a la sombra del templo, no hay más que una respuesta, la que el *Mathnawi* nos muestra tipificada en la persona de Maryam: puesto que es imposible demostrar a Dios, no hay otra respuesta que “hacerse capaz de Dios”. En efecto, como dice también Jaláloddin Rúmí, cada una de nuestras individualidades eternas es una Palabra, un Verbo divino emitido por el Hábito del Compadecimiento divino. Cuando este Verbo penetra en el corazón del místico (como en Maryam por el Hábito del Ángel), es decir, cuando “el secreto de su Señor” aflora a su conciencia, cuando la inspiración divina inviste su corazón y su alma,

---

<sup>192</sup> *Mathnawi*, libro III, vv. 3706 55, y 3771-3780; cf. comentario *ad* III, v. 3773, ed. Nicholson, vol. vii', p. 95: “Para el ojo exterior, el Angel Gabriel tiene la apariencia (de belleza) de una luna nueva, pero es sólo su cuerpo de aparición (*surat-e mitháli*); su forma real son los atributos divinos manifestados por él, que se reflejan como una imagen en el espejo que constituye el corazón del místico”

“entonces su naturaleza es tal que nace dentro de él un Hijo espiritual (*walad ma'nawi'*) poseedor del Hábito de Cristo que resucita a los muertos”<sup>193</sup>

Lo que enseña Jalál Rúmí es casi palabra por palabra lo que apenas un siglo más tarde enseñará en Occidente Meister Eckhart.<sup>194</sup> Y este tema del Hijo espiritual, es decir, del alma mística dándose a luz a sí misma -digamos, con el poeta del *Mathnawi'* meditando el símbolo sublime, “dando a luz a su Angel” - es un tema recurrente en la espiritualidad, que volvemos a encontrar en los teólogos y filósofos místicos de tradición aviceniana o sohravardiana en Irán, como nos lo muestra el testimonio de Mir Dámád, maestro de teología en Ispahán en el siglo XVII.

- 203 -

Este tema nos precisa igualmente, sin equivoco ninguno, el sentido y propósito de la sofiología que hemos tratado de exponer aquí, al tiempo que revela hasta qué punto esta sofiología difiere de las teosofías que en Occidente mismo y en tiempos recientes han contribuido a la eclosión de un pensamiento sofiológico, como el de Vladimir Soloviev por ejemplo, cuya intención se orienta finalmente hacia lo que él mismo llamará una “Encarnación social”. Ésa es, estoy convencido, una expresión que sería ininteligible para un discípulo de Ibn 'Arabî o de Jalál Rúmí, del mismo modo que a nosotros nos es tan difícil establecer nuestro pensamiento en el plano teofánico; ello es debido, sin duda, a que debemos primero vencer un hábito mental enraizado en siglos

---

<sup>193</sup> Comentario de Ismail de Ankara *ad* 1, 1934, citado en Nicholson, vol. VII, pp. 130-131. He aquí los dísticos I, 1934 ss.: “La llamada de Dios, ya sea velada o novelada, confiere lo que él confirió a Maryam. Oh vosotros, que estáis corrompidos por la muerte en el interior de vuestra piel. A la voz del Amado, retornad del no-ser. Absoluta es la voz que proviene del rey del amor, aunque sea proferida por la garganta de su vasallo. Él le ha dicho: yo soy tu lengua y tu ojo; soy tus sentidos, soy tu alegría y tu cólera. Ve, pues tú eres aquel del que se ha dicho: por mí oye, por mí ve. Eres la conciencia divina; ¿por qué decir que *tienes* esa conciencia?”. Comentario (pp. 130-131): el primer hemistiquio hace alusión a los versículos coránicos (42/50-51): “No es dado a ningún ser humano que Dios le hable sino por inspiración (*wahy*) o detrás de un velo”, a menos que le envíe un ángel. La “llamada de Dios” (persa *Bāng-e Haqq* árabe *Kalām Alláh*), sin palabras articuladas, se refiere al llamamiento oído por Moisés en la zarza en llamas (Corán 20/9 ss., 27/7-8). “Lo que confirió a Maryam” se refiere a la concepción de Jesús por el Espíritu Santo, el Ángel Gabriel, que insufló su hábito en la Virgen Maryam (21/91, 66/12): Jesús es llamado el Verbo de Dios (*Kalimát Alláh*) que fue proyectado en Maryam (4/169). De ahí la paráfrasis de Ismail de Ankara citada más arriba, con la que conviene comparar la invocación de Sohravardî a su Naturaleza Perfecta (*supra*, n. 152): “Tú eres el Espíritu que me alumbró y al que, a su vez, mi pensamiento alumbró”. Como Maryam, como Fátima, el alma mística se transforma en la “madre de su padre” (Compárese *supra*, n. 150). Cf. también ed. Nicholson, nota adicional *ad* 1, vv. 1515-1521, vol. VI, pp. 371-372, la cita de la gran obra en prosa de Mawlána Rumi, *Fihî máfih* (ed. Foruzánfar, Teherán 1330 H., pp. 19-21): “La forma física es de gran importancia; nada puede ser hecho sin la consociación de la forma y la esencia (*maghz*). Puedes sembrar una semilla despojada de su cáscara, pero no crecerá; siémbrela con su cáscara y se convertirá en un gran árbol. Desde este punto de vista, el cuerpo es fundamental y necesario para la realización de las intenciones divinas (Viene después una alusión al tránsito del no-ser al ser, del estado mineral al de la planta, etc., hasta el estado de ángel, y *sic ad infinitum*). Dios ha sembrado todo esto para que puedas reconocer que hay numerosas moradas de esta clase, escalonadas unas encima de otras, y otras, por último, que todavía no ha mostrado... Es el sufrimiento lo que en cada ocasión conduce al éxito. Hasta que Maryam no sintió los dolores del parto, no se dirigió hacia la palmera (Corán 19/23-26). Este cuerpo es como Maryam y cada uno de nosotros tiene un Cristo en él (*tan ham-cún Maryam est, va har yakí'Isá dárím*); si el dolor de amor crece en nosotros, Cristo nacerá”.

<sup>194</sup> Cf. *op. cit.*, Nicholson, VII, p. 131: “El Padre pronuncia el Verbo en el alma, y cuando el *Hijo* nace, cada alma se convierte en María”. Cf. también Maestro Eckhart, *Telle était SoeurKatrei...*, trad. al francés por A. Mayrisch Saint-Hubert (*Documents spirituels*, 9), París, 1954, p. 104: “Así hace Dios: engendra a su Hijo único en la región más elevada del alma. En el mismo acto por el que engendra a su Hijo en mí, yo engendo al Hijo en el Padre. Pues no hay diferencia para Dios entre el hecho de engendrar al Ángel y el hecho de nacer de la Virgen”; p. 176: “...Ahora bien, yo digo que es un milagro que debamos ser madre y hermanos de Dios...”.

de filosofía y teología racionalizantes y que nos impide descubrir que la totalidad de nuestro ser no es solamente la parte que ahora llamamos nuestra persona, pues la totalidad incluye igualmente a otra persona, una contrapartida transcendente que permanece invisible a nuestros ojos, lo que Ibn 'Arabî designa como nuestra "individualidad eterna", nuestro "Nombre divino", lo que el antiguo Irán designaba como *Fravarti*. Para experimentar su presencia, no hay otro medio que sufrir su atracción, en la *sympatheia* que tan perfectamente expresaba, a su manera, la oración del heliotropo. No debemos esperar a que esta invisible presencia nos sea demostrada objetivamente para entrar en diálogo con ella. Nuestro diálogo es en sí mismo la prueba, pues es el *a priori* de nuestro ser. Esto es lo que aquí hemos tratado de poner de manifiesto de ese "secreto de la divinidad", de ese secreto que es *tú*, considerando este diálogo como *unio sympathetica*.

Un diálogo, una situación dialógica, es efectivamente lo que instaaura el aparente monismo de Ibn 'Arabî. Para convencernos de ello, escuchemos ahora el canto final del *Libro de las teofanías*. Si algunos

- 204 -

místicos judíos han interpretado el *Cantar de los Cantares* como un diálogo apasionado entre el alma humana y la Inteligencia angélica activa (lo que también se denomina Espíritu Santo, Ángel Gabriel, Madonna Intelligenza), es la súplica enardecida de una pasión no menos intensa lo que escuchamos aquí. Podemos percibir en ella la voz de la Sophia divina, del Angel, de la Fravarti, más directamente todavía, de la "figura de aparición" investida por el místico con su "función angélica", pues en el triple *por qué* de una interrogación dolorosa percibimos como un eco de la pregunta formulada al "intérprete de los ardientes deseos", a la sombra de la Ka'ba:

¿Habrás perecido tú mismo, para preguntar si el Amado invisible se ha marchado, o incluso si aquel cuyo Nombre y cuyo secreto sólo tú conoces estuvo alguna vez presente?

*Escucha, ¡oh bien amado!*<sup>195</sup>  
*Yo soy la realidad del mundo, el centro y la circunferencia,*  
*Yo soy las partes y el todo.*  
*Yo soy la voluntad establecida entre el Cielo y la Tierra,*  
*No he creado en ti la percepción más que para ser el objeto*  
*de mi percepción.*

*Si me percibes, te percibes a ti mismo.*  
*Pero no podrías percibirme a través de ti.*  
*Es por mi mirada por la que me ves y por la que te ves,*  
*No es por tu mirada por lo que puedes percibirme.*

*¡Bien amado!*  
*Tantas veces te he llamado y no me has escuchado.*  
*Tantas veces me he mostrado a ti y tú no me has visto.*  
*Tantas veces me he convertido en suave efluvio y no has percibido el aroma.*  
*Alimento sabroso, y no me has degustado.*  
*¿Por qué no puedes alcanzarme a través de los objetos que tocas?*

- 205 -

*¿O respirarme a través de los olores?*  
*¿Por qué no me ves? ¿Por qué no me escuchas?*

---

<sup>195</sup> La traducción siguiente ha sido establecida por mi colega y amigo Osman Yahya, al que tuve en tiempos como alumno en la École des Hautes-Etudes, y a quien se debe una edición crítica del "Libro de las teofanías" (*tajalliyát*) que pronto completará, esperamos, con una traducción francesa. No he cambiado más que algunas palabras y, para mayor simplificación tipográfica, la disposición de las líneas.

*¿Por qué? ¿Por qué? ¿Por qué?*

*Para ti mis delicias sobrepasan las demás delicias,  
Y el placer que te procuro sobrepasa todos los placeres.  
Para ti soy preferible a todos los demás bienes,  
Soy la Belleza, soy la Gracia.*

*Ámame, Ámame a mí sólo.  
Piérdete en mí, en mí sólo.  
Únete a mí,  
Nadie es más íntimo que yo.  
Los otros te aman por ellos mismos,  
Yo te amo por ti.  
Y tú... tú huyes lejos de mí.*

*¡Bien amado!  
No puedes tratarme con equidad, Pues si te aproximas a mí,  
Es porque yo me he aproximado a ti.*

*Estoy más cerca de ti que tú mismo,  
Que tu alma, que tu aliento.  
¿Quién, pues, entre las criaturas  
Actuaría así contigo?  
Estoy celoso de ti contra ti.  
No quiero que pertenezcas a otro,  
Ni siquiera a ti mismo.  
Sé mío, para mí, como estás en mí,  
Aun cuando tú no lo sepas.*

*¡Bien amado!  
Vayamos hacia la Unión.  
Y si encontráramos el camino  
Que lleva a la separación,  
Destruiríamos la separación.  
Vayamos de la mano.  
Entremos en la presencia de la Verdad.  
Que ella sea nuestro juez  
E imprima su sello sobre nuestra unión  
Para siempre.*

- 206 -

## **Segunda Parte. Imaginación Creadora y Oración creadora**

- 207 -

- 208 -



## Prólogo

“La Imaginación como elemento mágico y mediador entre el pensamiento y el ser, encarnación del pensamiento en la imagen y presencia de la imagen en el ser, es una concepción de extraordinaria importancia que juega un destacado papel en la filosofía del Renacimiento y que volvemos a encontrar en el Romanticismo.”<sup>196</sup> Esta observación, tomada de uno de los más destacados exegetas de Boehme y Paracelso, nos proporciona la mejor introducción a la segunda parte de este libro. Retendremos de ella, en primer lugar, la idea de *Imaginación* como producción *mágica* de una *imagen*, el tipo mismo de la acción mágica, incluso de toda acción como tal, pero especialmente de toda acción creadora; y, en segundo lugar, la idea de imagen como cuerpo (cuerpo *mágico*, cuerpo *mental*), en el que se encarnan el pensamiento y la voluntad del alma.<sup>197</sup> La Imaginación como potencia mágica creadora que, dando nacimiento al mundo sensible, produce el Espíritu en formas y en colores, y el mundo como *magia divina* “imaginada”, por la divinidad “imágica”: éste es el contenido de una antigua doctrina, tipificada en la

- 209 -

yuxtaposición de las palabras *Imago-Magia*, que Novalis reencontraba a través de Fichte.<sup>198</sup> Pero se impone una advertencia previa: esta *Imaginatio* no debe en modo alguno confundirse con la *fantasía*. Como ya observaba Paracelso, a diferencia de la *Imaginatio vera*, la fantasía (*phantasey*) es un juego del pensamiento, sin fundamento en la Naturaleza; nada más que “la piedra angular de los locos”<sup>199</sup>

Esta advertencia debe prevenimos del peligro de una confusión habitual, generada por una concepción del mundo que no permite hablar de la función creadora de la Imaginación sino en sentido metafórico. Tantos esfuerzos invertidos en teorías del conocimiento, tantas “explicaciones” (procedentes de un modo u otro del psicologismo, del historicismo o del sociologismo) han acabado por anular la significación objetiva del *objeto*, en contraste con la concepción *gnóstica* de la Imaginación, que la plantea como algo real en el ser, y hemos llegado así a un *agnosticismo* puro y simple. En este nivel, perdido todo rigor terminológico, la imaginación se confunde con la fantasía. Que tenga un valor noético, que sea órgano de conocimiento porque “crea” *ser*, es algo difícilmente compatible con nuestros hábitos mentales.

Se nos plantea aquí una cuestión preliminar: ¿Qué es, en el fondo, la creatividad atribuida al hombre? Ahora bien, ¿podemos responder a esta pregunta sin haber presupuesto de antemano el sentido y la validez de sus creaciones? ¿Cómo reflexionar sobre la necesidad de superar la realidad en su estado de hecho, así como la soledad de mi yo entregado a sí mismo (el nada-más-que-yo, *Nur-Ich-Sein*, cuya obsesión

<sup>196</sup> Alexandre Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI siècle allemand*, París, 1955, p. 60, n. 2; cf. del mismo autor, *La Philosophie de Jacob Boehme*, París, 1929, p. 218, n. 4.

<sup>197</sup> Cf. A. Koyré, *Mystiques...*, pp~ 59-60.

<sup>198</sup> cf. A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, pp. 349, 376, 505 ss.

<sup>199</sup> “Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern ein eckstein der Narren...” Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomie* (ed. K. Sudhof X, p. 475, cit. en A. Koyré, *Mystiques...*, p. 59, n. 1.).

puede hacer bordear la locura) en este mundo que nos viene impuesto, si no hemos presentido de antemano, en el fondo de uno mismo, la posibilidad y el sentido de esa superación? Ciertamente, las expresiones “creador” y “actividad creadora” forman

- 210 -

parte de nuestro lenguaje corriente. Pero ya sea una obra de arte o una institución la finalidad a la que esa actividad se dirige, no es en estos objetos -que no son más que expresión y síntoma- donde encontraremos respuesta a la pregunta sobre el *sentido* de la necesidad creadora del hombre. Estos objetos aparecen en un determinado mundo, pero su génesis y su significado hay que buscarlos antes de nada en el mundo interior en que fueron concebidos; es sólo ese *mundo*, o, más bien, la creación de ese mundo interior, lo que puede estar a la altura de la actividad creadora del hombre, y lo que puede proporcionarle alguna indicación en cuanto al sentido de su creatividad y en cuanto al órgano creador que es la Imaginación.

En consecuencia, todo va a depender del grado de realidad que se conceda a ese universo imaginado y, por tanto, del poder real reconocido a la Imaginación que lo imagina; pero ambas cuestiones estarán en función de la idea que nos formemos de la *creación* y del acto creador.

En cuanto al grado de realidad del universo imaginado, nuestra respuesta podrá parecer quizá un deseo o una provocación, pues no disponemos de un esquema de la realidad que admita un mundo intermedio entre el mundo de los elementos sensibles, con los conceptos que expresan sus leyes empíricamente verificables, y el mundo espiritual, el reino de los espíritus, al que sólo la fe tiene todavía acceso. La degradación de la Imaginación en fantasía es ya un hecho consumado. Se opondrá entonces la fragilidad y la gratuidad de las creaciones del arte a la consistencia de las realizaciones “sociales”, que serán propuestas como justificación, e incluso como explicación, de aquéllas. Finalmente, entre lo real empíricamente comprobable y lo real sin más, no habrá ya grados intermedios. Todo lo indemostrable, lo invisible, lo inaudible, será catalogado como creación de

- 211 -

la imaginación, es decir, como producto de la facultad que segrega lo *imaginado*, lo irreal. En este contexto de agnosticismo, se entenderá que la divinidad y todas sus formas son creaciones de la imaginación, lo que equivale a decir, algo irreal. ¿Qué puede significar el orar a esa divinidad, sino que se es presa de una ilusión desesperada? Creo que ahora podemos calibrar con una sola mirada el abismo que separa esta idea totalmente negativa de la Imaginación y la que vamos a tratar, y, anticipándonos a los textos que vendrán a continuación, podemos responder ya que, precisamente porque esa divinidad es una creación de la Imaginación, es real y existe, y por eso mismo la oración que a ella se dirige tiene un sentido.

Profundizar en ese concepto de Imaginación a que nos ha introducido la alusión inicial a nuestros teósofos del Renacimiento, exigiría un detallado estudio de sus obras. Sería necesario, además, leer o releer, sin perder de vista el objetivo propuesto, todos los testimonios de la experiencia mística visionaria. Pero es forzoso limitar nuestra investigación a un área determinada, la del sufismo y el esoterismo en el Islam, y en particular a la escuela de Ibn 'Arabî, conforme al propósito de este libro. Por lo demás, entre la teosofía de Ibn 'Arabî y la de los teósofos del Renacimiento o de la escuela de Jacob Boehme, existen correspondencias lo suficientemente sorprendentes como para justificar los estudios comparativos que ya hemos sugerido en la Introducción, al apuntar las situaciones respectivas del esoterismo en el Islam y en el Cristianismo. En

una y otra parte encontramos ideas comunes: la idea de que la divinidad tiene poder de imaginar y de que fue *imaginándolo* como Dios creó el mundo; la idea de que sacó el universo de si mismo, de las virtualidades y potencias eternas de su propio ser; de que existe entre el universo del espíritu puro y el mundo sensible un

- 212 -

mundo intermedio que es el mundo de las Ideas-Imágenes, *mundus imaginalis* (mundo de la “sensibilidad suprasensible”, del cuerpo *mágico* sutil, “el mundo en el que se corporifican los espíritus y se espiritualizan los cuerpos”, como se dirá en el sufismo); de que éste es el mundo sobre el que tiene poder la Imaginación, que produce sobre él efectos tan reales que pueden “modelar” al sujeto que imagina, y que la Imaginación “vierte” al hombre en la forma (el *cuerpo mental*) imaginada por él. En términos generales, observamos que la aceptación de la realidad de la *Imagen* y de la creatividad de la Imaginación se corresponde con una idea de la creación ajena a la doctrina teológica oficial, la doctrina de la *creatio ex nihilo*, tan introducida en nuestros hábitos, que se tiende a considerar como la única idea válida de creación. Podríamos incluso preguntarnos si no hay una correlación necesaria entre esta idea de la creación *ex nihilo* y la degradación de la Imaginación ontológicamente creadora, de tal modo que la decadencia de ésta en fantasía segregadora sólo de lo imaginario y lo irreal, que caracterizaría a nuestro mundo laicizado, encontraría sus fundamentos en el mundo religioso que le precedió, en el que imperaba esa particular idea de la creación.

Sea como fuere, la idea inicial de la teosofía mística de Ibn 'Arabî y de todos aquellos que le son próximos, es que la creación es esencialmente una *teofanía (tajalli)*; como tal, es un acto del poder imaginativo divino: la Imaginación divina creadora es esencialmente Imaginación teofánica. La Imaginación activa en el gnóstico es a su vez, igualmente, Imaginación teofánica; los seres que ella “crea” subsisten con una existencia independiente, *sui generis*, en el mundo intermedio que le es propio. El Dios que ella “crea”, lejos de ser un producto irreal de nuestra fantasía, es también una teofanía, pues la Imaginación activa del ser humano no es sino el órgano de la

- 213 -

Imaginación teofánica absoluta (*takhayyol motlaq*). La Oración es una teofanía por excelencia; en este sentido, es “creadora”; pero precisamente el Dios al que ora porque lo “crea”, es el Dios que se revela a ella en esta Creación, y esta Creación, en este instante, es una de las teofanías cuyo sujeto real es la divinidad revelándose a sí misma. Se encadenan aquí, de manera rigurosa, toda una serie de ideas y paradojas. Debemos recordar algunas, esenciales, antes de considerar el órgano de esta Imaginación teofánica en el ser humano, que es el corazón, y la creatividad del corazón.

- 214 -

## Capítulo I. De la Creación como Teofanía

### 1. La Imaginación creadora como teofanía o el «Dios del que es creado todo ser»

Es necesario, ante todo, recordar los actos de la cosmogonía eterna concebida por el genio de Ibn 'Arabî.<sup>200</sup> Un Ser divino, solo en su esencia incondicionada, del que no conocemos más que una cosa: la tristeza de la soledad primordial que le hace aspirar a revelarse en los seres que le manifiestan a sí mismo en la medida en que él se manifiesta a ellos. Ésa es la Revelación que nosotros percibimos y eso es lo que debemos meditar para saber *quiénes* somos. El *leitmotiv* no es, pues, el deslumbramiento de una Omnipotencia autárquica, sino una nostalgia profunda: “Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he producido a las criaturas a fin de conocerme en ellas”. Esta fase está representada por la tristeza de los Nombres divinos, angustiándose en el desconocimiento porque nadie los nombra, y es esta tristeza lo que viene a distender la Espiración divina (*tanaffos*) que es Compadecimiento (*Rahma*) y exis-

- 215 -

tenciación (*ijâd*), y que en el mundo del Misterio es Compasión del Ser divino con y por sí mismo, es decir, por sus propios Nombres. Dicho de otra forma, origen y principio son una determinación del amor, que implica un movimiento de ardiente deseo (*harakat shawqîya*) en aquel que está enamorado. A este ardiente deseo aporta el Suspiro divino su distension.<sup>201</sup>

Mediante un análisis en el que descubre experimentalmente el misterio del ser en su propio ser, el teósofo evita la oposición teológica entre el *Ens increatum* y el *ens creatum* salido de la nada, oposición que hace dudoso el que alguna vez haya podido definirse realmente la relación que mantiene el *Summum Ens* con la *nada* de la que haría surgir la criatura. La Tristeza no es el “privilegio” de la criatura; está en el propio Ser creador, es el motivo que hace del Ser primordial, anticipando todas nuestras deducciones, un Ser creador; es el secreto de su creatividad. Y su creación no surge de la nada, de otro que Él, de un no-Él, sino de su ser profundo, de las potencias y virtualidades latentes en su ser no revelado. Por otra parte, la palabra *tanaffos* implica también el sentido de brillar, aparecer a la manera de la aurora. La creación es esencialmente Revelación del Ser divino a sí mismo, luminiscencia operada en sí mismo; es una teofanía (*tajallî ilâhî*). No hay aquí ninguna idea de creación *ex nihilo* que abra un abismo sobre el que el pensamiento racional se vea incapaz de tender un puente, pues es esa idea profundamente divisora la que crea oposición y distancia; ni siquiera una fisura que pudiera extenderse en un espacio de incertidumbre, infranqueable por los argumentos y las pruebas. La *Espiración* divina exhala lo que nuestro *shaykh* designa como *Nafas al-Rahmân* o *Nafas Rahmâni*, el Suspiro de Compadecimiento existenciador; este Suspiro da origen a toda la masa “sutil” de una existenciación primordial designada con

- 216 -

---

<sup>200</sup> Cf. los aspectos ya apuntados aquí en la Primera parte, cap. I, §§ 2 y 3. Para fijar las equivalencias de la terminología usada en los párrafos que siguen, precisemos lo siguiente: *al-Haqq al-makhlûq bihi* es el Dios en el que y por el que se ha creado todo ser (el Creador-Criatura). *Al-Haqq al-motakhayyal*, el Dios manifestado por la Imaginación teofánica. *Al-Haqq ai-makhlûq fil-i'tiqâdât*, el Dios creado en las creencias. *Tajdid ai-khalq*, la recurrencia de la creación.

<sup>201</sup> cf. Ibn 'Arabî, *Kitâb al-Fotuhât al Makkiya*, ed. de El Cairo, 1329 H., vol. u, p. 310.

el nombre de Nube (*'amâ*). De ahí el sentido del *hadîth*: “Alguien preguntó al Profeta: ¿Dónde estaba tu Señor antes de crear su creación (visible)? Estaba en una Nube; no había espacio ni por encima ni por debajo”.<sup>202</sup>

Esta Nube exhalada por el Ser divino y en la que él mismo estaba primordialmente, *recibe* todas las formas y, a la vez, *da* las formas a los seres; es activa y pasiva, receptora y otorgadora de esencia (*mohaqqiq*); por medio de ella se opera la diferenciación en el interior de la realidad primordial del ser (*haqiqat al-wojud*) que es el Ser divino en sí (*Haqq fi dhâtihi*). Como tal, es la Imaginación absoluta, incondicionada (*khayâl motlaq*). La operación teofánica inicial por la que el Ser divino se revela, “se muestra” a sí mismo, diferenciándose en su ser oculto -es decir, manifestándose a sí mismo las virtualidades de sus Nombres con sus *correlata*, las hecceidades eternas de los seres, los prototipos latentes en su esencia (*a'yân thâbita*)-<sup>203</sup> es concebida como Imaginación activa creadora, Imaginación teofánica, Nube primordial, Imaginación absoluta o teofánica, Compasión existenciadora; son todas ellas nociones equivalentes para expresar una misma realidad original: el Ser divino *del que todo es creado* (*al-Haqq al-makhlûq bihi koll shay'*). Lo que también equivale a decir, el “Creador-criatura”. Pues la Nube es *el Creador*, ya que es el Suspiro que él exhala y está *oculta* en él; como tal, es lo invisible, lo “esotérico” (*bâtin*). Y es la *criatura* en tanto que manifestada (*zâhir*). Creador-criatura (*khâliq-makhlûq*): lo que quiere decir que el Ser divino es lo Oculto y lo Revelado, o también el Primero (*al-Awwal*) y el Último (*al-Akhir*).<sup>204</sup>

En esta Nube son, pues, manifestadas todas las formas del ser, desde el orden de los Arcángeles más elevados, los “espíritus extasiados de amor” (*al-mohayyamun*), hasta los animales y la naturaleza inorgánica; todo lo que se diferencia de la pura esencia

- 217 -

del Ser divino en sí (*dhât al-Haqq*), géneros, especies e individuos, todo es creado en esta Nube. “Creado”, pero no producido *ex nihilo*, puesto que el único no-ser concebible es el estado latente de los seres, y puesto que incluso en su estado de potencia pura, ocultos en el recinto de la Esencia no revelada, los seres tienen ya, preeternamente, un estatuto positivo (*thobut*). Así pues, la “creación” tiene un aspecto negativo, puesto que hace cesar la privación de ser que retiene a las cosas en su ocultación; no-ser de un no-ser, doble negatividad que constituye el acto positivo. En este sentido, es admisible decir que el universo se origina a la vez en el ser y en el no-ser.<sup>205</sup>

Así la Creación es Epifanía (*tajallî*), es decir, paso del estado de ocultación, de potencia, al estado luminoso, manifestado y revelado; como tal, es el acto de Imaginación divina primordial. Correlativamente, si no estuviera en nosotros esa misma potencia que es la

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, sobre la Nube como esencia (*haqiqa*) de la Imaginación absoluta (*khayâl motlaq*), de la Imaginación que esencializa (*khayâl mohaqqiq*) y configura (*mosawwir*) todas las formas o receptáculos que constituyen el aspecto exotérico, manifestado, epifánico del Ser Divino (*Zâhir Allâh*).

<sup>203</sup> Finalmente, como habrá podido observarse ya y por razones que no ha lugar a exponer aquí, la expresión *hecceidad eterna* nos parece la traducción más exacta para la expresión *A'yân thâbita*, un concepto complejo en el léxico de Ibn 'Arabî. Como es sabido, el término *hecceidad* es característico del léxico de Duns Scoto. La utilización que aquí se hace de él no implica la afirmación de una afinidad u homología que, en todo caso, sólo podría establecerse tras un estudio en profundidad de los avicenianos tardíos en Irán, influidos ellos mismos por la teosofía de Ibn 'Arabî.

<sup>204</sup> *Fot.* II, p. 313. Como suspiro divino, la Nube es un soplo inhalado y exhalado *en* el Ser divino (en la *haqiqa* del *Haqq*); es la configuración (y la posibilidad de la misma) de lo creado en el Creador. Es el Creador-criatura, es decir, aquel en el que son manifestadas todas las formas del universo, aquel en que se sucede la infinita diversidad de las teofanías (*fa-kâna al-Haqq al-makhlûq bihi má zahara min sowar al-'âlam fihi wa má zahara min ikhtilâf al-tajallî alilâhi fihi*).

<sup>205</sup> *Fot.* II, p.311.



Imaginación activa (*qowwat al-khayâl*) – no la imaginación en el sentido profano (la “fantasía”) – y que es Imaginadora, nada de lo que a nosotros mismos nos mostramos se mostraría. Aquí se anuda el lazo entre la idea de una creación recurrente, renovada de instante en instante, y una Imaginación teofánica incesante, es decir, la idea de una sucesión de teofanías (*tajalliyât*) por las que se opera la ascensión continua de los seres. Ahora bien, una doble posibilidad caracteriza a esta Imaginación por cuanto que no puede revelar lo Oculto, sino velándolo. Puede ser un velo que asume tal grado de opacidad que nos esclaviza y nos hace caer en la trampa de las idolatrías. Pero el velo puede adquirir una transparencia creciente, pues su única finalidad es capacitar al contemplativo para llegar al conocimiento del ser tal cual es, es decir, al conocimiento que libera, pues es gnosis de salvación. Esto sucede cuando el gnóstico comprende que las múltiples formas sucesivas, con sus movimientos e iniciativas, sólo aparecen separa-

- 218 -

das del Único al estar veladas por un velo sin transparencia. Adquirida la transparencia, sabrá lo que son y por qué son, por qué hay unión y separación entre lo Oculto y lo Manifestado, por qué hay Señor y vasallo, Adorado y Adorador, Amado y Amante; por qué toda afirmación unilateral de una unidad que les confunde o de una separación que opone sus dos existencias como si no fueran de la misma esencia, equivale a traicionar la intención divina y de ahí la Tristeza que en cada ser aspira a su distensión mediante la manifestación de Su secreto.

La alusión al Creador-criatura, al Creador que no produce *ad extra* su creación sino que se reviste con ella de algún modo como la Apariencia (y la transparencia) bajo la que él se manifiesta y se revela antes de nada a sí mismo, se encuentra expresada de formas diferentes: el “Dios imaginado”, es decir, “manifestado” por la Imaginación teofánica (*al-Haqq al-motakhayyal*), el “Dios creado en las creencias” (*al-Haqq al makhlûq fi'l-itiqâdât*). Al acto inicial del Creador imaginando el mundo, responde la criatura imaginando su mundo, imaginando los mundos, imaginando su Dios y sus símbolos. O, mejor dicho, éstas son las fases, las recurrencias de un único proceso eterno: Imaginación realizándose en una Imaginación (*takhayyol fi takhayyol*), Imaginación recurrente lo mismo que -y porque- la Creación es ella misma recurrente. La misma Imaginación teofánica del Creador que ha revelado los mundos, renueva de instante en instante la Creación en el ser humano al que El ha revelado como su Imagen perfecta; y, en el espejo que esta Imagen constituye, el ser humano se muestra a sí mismo Aquel de quien es Imagen. Por esta razón, la Imaginación activa del hombre no podría ser ficción vana, puesto que es la misma Imaginación teofánica la que, en el ser humano y mediante él, continúa revelando lo que se mostró a sí misma imaginándolo primordialmente.

- 219 -

La calificación de “ilusoria” no puede ser acertada más que en el caso de que, cargándose de opacidad, la Imaginación pierda toda transparencia. Pero cuando manifiesta verdaderamente toda la realidad divina que revela, es liberadora si reconocemos en ella la función que le reconocía Ibn 'Arabî y que sólo ella asume: la *coincidentia oppositorum* (*jam' bayna'l-naqîdayn*). Este término hace alusión a la respuesta dada por un célebre maestro sufí, Abu Sa'id al-Kharrâz: “¿Por medio de qué conoces a Dios? le preguntaron. -Le conozco por ser *coincidentia oppositorum*”.<sup>206</sup> Pues el universo entero de los mundos es a la vez él y no él (*howa lá howa*). El Dios manifestado en las formas es a la vez si-mismo y otro que si-mismo, puesto que, siendo

---

<sup>206</sup> Cit. en *Fot.* II, p. 379.

manifestado, es el limitado que sin embargo no tiene límite, el visible que sin embargo no puede ser visto. Ahora bien, esta manifestación no es ni perceptible ni verificable por las facultades sensoriales; la razón discriminativa la rechaza. No es perceptible más que por la Imaginación activa (*Hadrat al-Khayál*), la “Presencia” o “Dignidad” imaginativa, la *Imaginadora*, cuando controla las percepciones sensibles, en el estado de sueño con sueños o, mejor todavía, en el estado de vigilia (estado propio del gnóstico, cuando se ausenta de la conciencia de las cosas sensibles). En suma, es necesaria una percepción mística (*dhawq*). Percibir todas las *formas* como formas epifánicas (*mazâhir*), es decir, percibir que son distintas al Creador y que, sin embargo, son El – por las figuras que manifiestan y que son las hecceidades eternas – es precisamente operar el encuentro, el cruce del descenso divino hacia la criatura y de la ascensión de la criatura al Creador. Encuentro cuyo “lugar” no es exterior a la totalidad del Creador-criatura, sino que es el plano que corresponde específicamente a la Imaginación activa, a la manera de un puente tendido entre dos orillas.<sup>207</sup> La travesía será esencialmente una

- 220 -

hermeneútica de los símbolos (*ta'wil, ta'bîr*), un modo de comprender que transmuta en símbolos (*mazâhir*) los datos sensibles y los conceptos racionales, suscitando el tránsito.

Intermediaria, mediadora: tal es la función esencial de la Imaginación activa, tendremos tiempo de volver a ello. El intelecto (*'aql*) no puede suplirla. La Primera Inteligencia (*'Aql awwal*) es la primera determinación (*ta'ayyon awwal*), nacida en el seno de la Nube, de la Imaginación teofánica absoluta. El elemento mediador entre el mundo del Misterio (*'âlam al-ghayb*) y el mundo de la visibilidad (*'âlam al-shahâdat*) no puede ser más que la Imaginación, puesto que el plano de ser y de conciencia que ella implica es aquel en el que los Incorpóreos del mundo del Misterio se “corporifican”, toman cuerpo (lo que no significa que éste sea ya un cuerpo físico material)<sup>208</sup> y donde, recíprocamente, las cosas naturales, sensibles, se espiritualizan, se “inmaterializan”. Veremos los ejemplos que ilustran esta enseñanza. La Imaginación es el “lugar de aparición” de los seres espirituales, Angeles y Espíritus, que se revisten en él con la figura y la forma de su “cuerpo de aparición”; y como los puros conceptos (*ma'ânî*) y los elementos sensibles (*mahsúsât*) se encuentran ahí para aflorar como figuras personales, prestas a los acontecimientos de las dramaturgias espirituales, es igualmente el lugar donde transcurren todas las “historias divinas”, las de los profetas, por ejemplo, que tienen un significado por ser teofanías; mientras que en el plano de la evidencia sensible, en el que se desarrolla lo que nosotros llamamos “la historia”, el significado, es decir, la verdadera naturaleza de esas historias, que son esencialmente “historias simbólicas”, no podría percibirse. Tales “historias simbólicas” configuran la hierohistoria.

- 221 -

## **2. El Dios manifestado por la imaginación teofánica**

El mundo o plano del ser intermedio que corresponde a la función mediadora de la Imaginación, es designado en la “cosmografía” mística como mundo luminoso de la Ideas-Imágenes, de las “figuras de aparición” (*'âlam mithâlî nûrânî*). Ciertamente, la preocupación primera de Ibn 'Arabî se dirige hacia la relación de las visiones con la

---

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Cf. los cinco significados “descendentes” que incluye el término “materia” en la teosofía de Ibn 'Arabî y en teosofías relacionadas con ella: *supra*, n. 23 *in fine*, p. 350.

facultad imaginativa, por una parte, y con la inspiración divina por otra. En realidad, todo el concepto metafísico de la Imaginación está en función de este mundo intermedio. Todas las realidades esenciales del ser (*haqâ'iq al-wojûd*) se manifiestan ahí en Imágenes reales; cuando un elemento manifestado a los sentidos o al intelecto reclama una hermenéutica (*ta'wil*) por poseer un significado que trasciende al simple dato y lo convierte en símbolo, esta verdad simbólica implica una percepción en el plano de la Imaginación activa. La sabiduría que toma a su cargo estos significados, que restituyendo las cosas a los símbolos tiene por objeto propio ese mundo intermedio de Imágenes subsistentes, es una sabiduría de luz (*hikmat nurîya*) tipificada en la persona de José como intérprete ejemplar de las visiones. La metafísica de Ibn 'Arabí de la Imaginación asume muchos de los rasgos de la “teosofía oriental” de Sohrevardi.<sup>209</sup> La Imaginación activa es esencialmente el órgano de las teofanías, porque es el órgano de la Creación y la Creación es esencialmente teofanía. Además, como hemos dicho, en la misma medida en que el Ser divino es Creador por haber querido conocerse en seres que lo conozcan, es imposible decir que la Imaginación sea “ilusoria”, puesto que es el órgano y la substancia de esa auto-revelación. Nuestro ser manifestado es esa Imaginación divina; nuestra propia Imaginación es Imaginación en la suya.

La teosofía de la Luz sugiere las comparaciones

- 222 -

adecuadas: espejo y sombra. Sin embargo, “sombra” no debe interpretarse aquí como una dimensión de tinieblas satánicas o contrapoder ahrimánico; “sombra” se entiende esencialmente como reflejo, como proyección de una silueta o de un rostro en un espejo. Se hablará incluso de “sombra luminosa” (en tanto que el color es sombra en la Luz absoluta; *Zill al-nûr*, por oposición a *Zill al-zolma*, sombra tenebrosa). Es en este sentido en el que hemos de entender esta tesis: “Todo lo que se dice distinto a Dios, lo

---

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*, las observaciones de Abdorrazzâq Kâshânî sobre *Nafas al-Rahmân* y *Nur Qâhir* (*Lux victorialis*) en los *ishrâqiyun* de Sohrevardi, que hacen derivar su idea de luz de la *Xvarnah* o “Luz de Gloria” del zoroastrismo. En términos generales, la misma ontología del mundo de la Ideas-Imágenes es común a las teosofías de Ibn 'Arabí y de Sohrevardi (véase nuestra edición de *Hikmat al-Ishrâq*, Bibí. Iranianenne. vol. II. 1952, Índice analítico); compárese la montaña de Qâfy sus ciudades de esmeralda con la “Tierra creada del remanente de la arcilla de Adán” (cf. nuestro libro *Terre céleste et corus de résurrection: de l'Iran mazdéen a l'Iran shi'ite*, pp. 136 55. [*Corus spirituel et Terre céleste...* pp. 100 ss.]) o también el país de *Yûh* (el cuarto cielo, el del Sol, o el de Núh, Noé), Ibn 'Arabí, *Fosûs* I, p. 74 [29]; Gilí, *al-Insân al-Kâmil*, II, 27. La ontología de este mundo intermedio o *mundus imaginalis* ha fascinado, en alguna medida, a todos nuestros teólogos-teósofos. Mohsen-e Fayz, gran pensador imamita iraní del siglo XVII, habla de él como el mundo que “ocupa en el macrocosmo el mismo rango que la Imaginación en el microcosmo”. En ese mundo “en el que se corporifican los espíritus y se espiritualizan los cuerpos” se penetra por el órgano de la Imaginación activa. También Ibn 'Arabí ha descrito de forma llamativa el acontecimiento psíquico que marca esta entrada: “En aquella Tierra existen figuras (o Formas) de una especie maravillosa, se alzan en las entradas de las avenidas y dominan el mundo en que estamos, su tierra y su cielo, su paraíso y su infierno. Cuando uno de nosotros quiere penetrar allí..., la condición requerida es la práctica de la gnosis y el aislamiento de su templo de carne. El que allí entra encuentra Formas que, por orden divina, vigilan la entrada de las avenidas. Una de ellas se dirige hacia el recién llegado; le viste con una túnica adecuada a su rango, le coge de la mano y se pasea con él por esa tierra, y actúan a su antojo. No pasa junto a piedra, árbol o pueblo, o cualquier otra cosa, sin hablarle de ello, si así lo quiere, como un hombre habla con su acompañante. Hablan lenguas diferentes, pero esta tierra tiene la peculiaridad de dar el dominio de todas las lenguas que allí se hablan a cualquiera que en ella penetre. Cuando quiere volver, su acompañante va con él hasta el lugar por el que había entrado; le quita la túnica con la que le había vestido y se aleja” (*Fot.* I, p. 127). Las descripciones que la teosofía sufí da de este mundo misterioso y transfigurado, parecen estar en sorprendente correspondencia con el *Dharmadhātu* del budismo mahayánico (cf. D.T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, 3ª serie, Buenos Aires, 1973, pp. 144 ss., 153 ss.). En correspondencia también con las visiones de Swedenborg, cf. *infra*, n. 202.

que se llama el universo, está relacionado con el Ser divino como la sombra con la persona (o como su reflejo en un espejo). El mundo es la sombra de Dios”.<sup>210</sup>

La función de la Luz como agente cosmogónico comienza en el mundo del Misterio. Es ella la que revela al Ser divino las determinaciones e individuaciones latentes contenidas en su Esencia, es decir, las hecceidades eternas que son los contenidos correlativos de los Nombres divinos. Lo que reciben estos arquetipos de la Creación virtual es la sombra, el reflejo de la Esencia divina (*dhât ilâhîya*), tal como la proyecta sobre ellos la luz de estos nombres. Es el primer espejo en el que el Ser divino se contempla y se revela a sí mismo en las virtualidades de sus múltiples Nombres. Pero estos Nombres aspiran a su plena revelación: esta epifanía es la función reservada al Nombre divino “Luz” (*Nûr*), cuya forma epifánica (*mazhar*), la luz sensible, el sol, hace aflorar las formas que corresponden a estos nombres en el mundo de la visibilidad (*shahâdat*). La Luz es el agente de la cosmogonía porque es el agente de la revelación, es decir, del conocimiento. De ahí que “no se conoce el mundo sino en la medida en que se conocen las sombras (o los reflejos); y se ignora al Ser divino en la medida en que se ignora a la persona que proyecta esa sombra. La sombra es a la vez Dios y algo distinto a Dios. Todo lo que percibimos es el

- 223 -

Ser Divino en las hecceidades eternas de los posibles”. E Ibn 'Arabî concluye: “El mundo es pues representación pura (*motawahham*), no tiene existencia substancial, ése es el sentido de la Imaginación... Comprende entonces quién eres, comprende qué es tu ipseidad, cuál es tu relación con el Ser divino; toma conciencia de por qué eres Él y por qué eres otro que Él, el mundo o la palabra que prefieras. Pues en proporción a esta conciencia se deciden los grados de preeminencia entre los sabios.”<sup>211</sup>

Se propone, pues, una reciprocidad de relaciones; relación de la sombra con el Ser divino: el Ser divino instaurando la manifestación del mundo del Misterio como Imaginación teofánica absoluta (*khayâl motlaq*); relación del Ser divino con la sombra: las individuaciones y personalizaciones del Ser divino como Dios que se muestra a y mediante la Imaginación teofánica, en la multitud ilimitada de sus Nombres. Se ha comparado con la coloración de la luz que atraviesa un cristal: la luz se impregna de la coloración propia del cristal. Y algo semejante ocurre con la doble perspectiva en que pueden contemplarse los Nombres divinos: todos remiten a un mismo Denominado, pero cada uno se refiere a una determinación esencial, diferente de las demás; es por esta individualización por la que cada Nombre remite al Dios que se revela a y mediante la Imaginación teofánica.<sup>212</sup> Detenerse en la pluralidad es quedarse con los Nombres divinos y con los Nombres del mundo. Detenerse en la unidad del Denominado es quedarse con el Ser divino bajo el aspecto de su Sí (*dhât*) independientemente del mundo y de las relaciones de sus Nombres con los Nombres del mundo. Pero las dos estaciones son igualmente necesarias y están recíprocamente condicionadas. Rechazar la primera es olvidar que el Ser divino sólo se revela a nosotros en las configuraciones de la Imaginación teofánica, la cual da una realidad efectiva a los Nom-

- 224 -

---

<sup>210</sup> *Fusus I*, pp. 101-102 [51]; compárese *Zill al-nun* y *Zill al-zolma*, sombra luminosa y sombra tenebrosa, en 'Alâoddawleh Semnání, *Tafsir*.

<sup>211</sup> *Ibid.* 1, p. 103 [52]; cf. principalmente el Comentario de Káshání (El Cairo, 1321 H.) insistiendo en el hecho de que aunque la Imaginación opere la diferenciación, ello no significa en ningún modo que *motakhayyal* equivalga a “ilusorio” o “inconsistente”, como lo creen ciertos profanos (*'âwâmm*). No hay que equivocarse sobre la verdadera naturaleza de esa “consistencia”.

<sup>212</sup> Y cada Nombre designa en ese sentido el *Haqq motakhayyal*, *ibid.*, 1, p. 104 [52-53].

bres divinos cuya tristeza anhelaba seres concretos en los que investir su actividad, y a los que harían ser lo que los Nombres eran, seres gracias a los cuales y por los cuales esos Nombres aparecerían entonces como otras tantas hipóstasis, a las que se designa colectivamente como “los Señores”. Pero eludir la segunda de las dos estaciones es no percibir la unidad en la pluralidad. En cambio, situarse simultáneamente en las dos es mantenerse equidistante del politeísmo y del monoteísmo monolítico, abstracto y unilateral. Reconocer la pluralidad que se vincula a la Imaginación no es ni desvalorizarla ni pretender anularla, sino, al contrario, fundamentarla. Análogamente, aquel que es servidor de un Nombre divino es la *sombra* de ese Nombre, siendo su *alma* su forma epifánica (*mazhar*). Pero reconocer que esto es así, no significa en absoluto abolir ni suprimir la existencia del servidor. Existe, en efecto, un *hadíth* que hace alusión al fiel que permanece siempre próximo a su Señor y del que este último afirma: “Yo soy *su* oído, por el que escucha; *su* vista, por la que ve...”. No es que se convierta en lo que antes no era; es transparencia creciente de la “sombra luminosa”. Además, el adjetivo posesivo “*su*” se refiere explícitamente a la realidad del fiel o, mejor dicho, la presupone.<sup>213</sup>

Estas breves indicaciones relativas a la doble función de la Imaginación teofánica, como Imaginación creadora que imagina la Creación y como Imaginación de lo creado que imagina al Creador, nos permiten formular algunas ideas directrices para los análisis que vienen a continuación:

a) gracias a la Imaginación activa existe lo múltiple y lo otro, en resumidas cuentas, existen las teofanías. La Imaginación activa da así cumplimiento a la intención divina, al “Tesoro oculto” que anhela ser conocido, distendiendo la Tristeza de sus Nombres. En ningún caso sería pertinente una crítica puramente negativa de la Imaginación que pretendiese abolir esa revela-

- 225 -

ción de Dios a sí mismo, que tratase de hacerle volver a su soledad de desconocimiento, negando a sus Nombres la ayuda que esperan de nosotros desde la pre-eternidad. Además, hacerlo no está dentro de las posibilidades del hombre. Lo que sí puede hacer es rechazar esa revelación, es decir, hacerse incapaz o indigno de ella.

b) Sin embargo, como el Otro que el Ser divino no es lo absolutamente otro (un *no* sin *sí*), sino la forma misma de la teofanía (*mazhar*), el reflejo o la sombra del ser que en ella se revela, y puesto que esta forma es Imaginación, anuncia, por tanto, algo distinto y que la trasciende; es más que apariencia, es aparición, y por eso es posible un *ta'wil*, porque hay símbolo y transparencia. Esa forma presupone una *exégesis* que la reconduzca a su fuente, o, más bien, que aprehenda simultáneamente la pluralidad de los planos de su manifestación. Sin la Imaginación activa serían imposibles las exaltaciones infinitas que obra en un ser la sucesión de las teofanías que sucesivamente asume.

c) No ha lugar a tachar de ilusión a la Imaginación activa. El error consiste en no ver lo que es, en suponer que el ser que ella manifiesta es algo sobreañadido, que subsiste por sí mismo, extrínseco al Ser divino. Ahora bien, es por la Imaginación como el Ser manifestado se hace transparencia. En cambio, Si los datos sensibles o los conceptos del intelecto se imponen haciendo valer lo que son, y sólo lo que son, como expresiones perfectas de lo que tienen que “decir” y nada más, es decir, como si no tuvieran ninguna necesidad de *ta'wil* al haber sido despojados de sus funciones simbólicas, entonces el mundo es promovido a una autonomía que aniquila en él toda transparencia teofánica.

d) Y tal es precisamente el Dios sobre el que razona el intelecto de los teólogos dogmáticos. Investido de aquellos Nombres y Atributos que se consideran

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, 1, p. 104 [52-53].



más dignos de él, es el *Summum Ens*, más allá del cual nada es posible imaginar. Despojada de su función trascendente, la Imaginación activa no parece producir más que lo irreal, lo “imaginario”, porque está desde ese momento aislada, como lo está de su creador una criatura creada *ex nihilo*. Para que la conciencia experimente que es el mismo Creador quien se ha hecho criatura, porque su creación es Imaginación absoluta, es preciso que el ser humano experimente su Imaginación como energía que responde a la misma necesidad creadora, a la misma creatividad. Comprender lo que es el Dios manifestado por la Imaginación teofánica es, para la criatura, comprenderse a si misma. Este Dios puede parecer “imaginario” al racionalismo dogmático; en cambio, el Dios profesado en la creencia dogmática no es llevado a su verdad más que por la luz de la Imaginación teofánica, la cual, al verlo en transparencia, transmuta el dogma en símbolo (*mazhar*). Con esta condición, el “Dios creado en la creencia” puede llegar a ser una teofanía para el corazón.

### 3. El “Dios creado en las creencias”

Es una doble epifanía (*tajalli*) inicial lo que distiende la Tristeza del Ser divino, el “Tesoro oculto” que aspira a salir de su soledad de desconocimiento: una en el mundo del Misterio (*'alam al-ghayb*), otra en el mundo del fenómeno (*'alam al-shahâdat*). La primera es la epifanía del Ser divino a si mismo y para si mismo en las esencias arquetípicas, las hecceidades eternas de sus Nombres que aspiran a la manifestación concreta. Esta es la Efusión sacrosanta (*fayd aqdas*) en la “Presencia (o plano) de los Nombres” (*Hadrat al-Asmâ'*). La segunda es la epifanía en el mundo manifestado, es decir, en los seres que son formas o receptáculos epifánicos (*mazâhir*)

de los Nombres divinos. Ésta es la Efusión santa, “hierática” y “hierofánica” (*fayd moqaddas*) que hace aparecer a la Luz las formas que, como otros tantos espejos, reciben el reflejo de la pura Esencia divina en la medida de su capacidad respectiva. Esta doble epifanía está tipificada en los Nombres divinos “el Oculto y el Revelado”, “el Primero y el Último”, cuya verificación experimental ilustrará Ibn 'Arabî en su práctica teosófica de la oración.<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> Cf. *infra*, cap, III, § 11, “El secreto de las respuestas divinas”. Es ésta una ocasión para captar en su origen el contraste entre la idea teofánica y la idea de encarnación. El pronombre *howa* (“Él”) designa al Oculto, al Ausente (*'alam al-ghayb*), y no se lo emplea para el presente mundo visible (*'alam al-shahâda*), como tampoco puede decirse de un ser existente en este mundo que sea *al-Haqq* (Dios). Ésta es la principal razón del reproche de impiedad e infidelidad (*takfir*) que dirige a los cristianos Ibn 'Arabî y, con él, todos los teólogos-teósofos posteriores, v.g. Sayyed Ahmad 'Alawi, el discípulo más próximo a Mir Dámád, en su libro *Mas qal-e safâ*, controversia honesta y respetuosa, llena de citas bíblicas. (Sobre la importante figura del filósofo shiíta Sayyed Ahmad 'Alawi, véase S.J. Ashtiyáni y H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII siecle, jusqu'a nos jours*, tomo II, Bibliothèque Iranienne, 19, Teherán-París, Adrien Maisonneuve, 1975, pp. 7-31 de la parte francesa.) La teosofía sufí plantea una teofanía primordial (nada menos pero nada más), es decir, una antropomorfosis en el plano del Ángel, en la metahistoria (la forma divina del Adán celestial), mientras que la encarnación en el plano de la historia y de sus elementos perceptibles (por los sentidos) y controlables (racionalmente), se convierte en hecho único en un contexto de acontecimientos irreversibles. (Si se habla de *Incarnatio continuata*, no es sino en un sentido tropológico o metafórico, como obra del Espíritu Santo; no puede tratarse de una repetición de la unión hipostática.) Estamos ante dos perspectivas distintas, cuya irreductibilidad y sus consecuencias no parecen haber sido suficientemente meditadas hasta el momento (cf. *infra*, cap. IV, PP. 318 ss.). La aparición o reactivación del motivo teofánico, en una forma original, posteriormente a la fijación del dogma cristiano por los concilios, requeriría algo semejante a una “teología de la historia de las religiones” según la idea propuesta inicial-mente por Mircea Eliade; no podemos saber cuándo en el

Pero hablar de una epifanía de los Nombres divinos proporcional a la capacidad de las formas que los reciben y que los reflejan a la manera de un espejo, supone unos seres a quienes estas formas se muestren como tales (es decir, seres que se conocen a sí mismos), y cuya capacidad de visión, en consecuencia, va a condicionar también la proporción de epifanía investida en el mundo en ellos y por ellos. Aquí interviene, pues, la noción de *corazón*, cuya importancia veremos más adelante, como “órgano sutil” de las visiones teofánicas. Se nos dice que el *corazón* del gnóstico es abarcado por la Compasión divina, es decir, que es una de las cosas a las que dicha Compasión (*Rahma*) confiere existencia, puesto que Compasión equivale a existenciación (*ijâd*).<sup>215</sup> Y, sin embargo, por vasta que sea esta Compasión que abraza todas las cosas, el corazón del gnóstico es todavía más vasto que ella, pues está dicho: “Ni mi Cielo ni mi Tierra me contiene, sólo el corazón de mi fiel me contiene”,<sup>216</sup> ya que ese corazón es un espejo en el que se refleja a cada momento, a escala del microcosmo, la “Forma de Dios” manifestada.

Encontramos aquí dos explicaciones que se invierten y se complementan. Muchos sufíes mantienen que el Ser divino se epifaniza en el corazón de cada fiel según la aptitud de su corazón,<sup>217</sup> es decir, que adopta en cada caso la Forma que corresponde a la exigencia y a la receptividad de esa aptitud. Parece que Ibn 'Arabî prefiere la explicación inversa a este

- 228 -

“katenoteísmo místico” cuando se trata del gnóstico (*'ârif*). Pues no es el corazón quien da su “color” a la Forma que recibe, sino que, a la inversa, el corazón del gnóstico “se colorea” en cada instante con el color, es decir, con la modalidad de la Forma bajo la cual el Ser divino se epifaniza en él. El corazón del gnóstico es entonces como una pura “materia espiritual” informada por las creencias, o como un espejo que recibe las formas y colores que en él se reflejan, dilatándose y contrayéndose a su medida. Es él entonces quien revela su corazón al Ser divino bajo la forma misma en que éste se muestra a él. Sin duda, puesto que la revelación o el conocimiento que él tiene de Dios es el mismo que Dios tiene de él, y puesto que el corazón del gnóstico está predispuesto a recibir todas las formas de las teofanías -mientras que el no gnóstico no está predispuesto a recibir más que una sola-, se puede seguir hablando de una aptitud o capacidad (*isti'dâd*) del corazón del gnóstico, justamente porque es en ese corazón, y sólo en él, donde muestra su verdad el “Dios creado en las creencias”.

En efecto, ni el corazón ni los ojos del creyente ven jamás otra cosa que la Forma de la creencia que profesa en relación al Ser divino. Esta visión corresponde al grado de la teofanía que le es dada particularmente en la medida de su capacidad. Como tal, forma parte del proceso de la Creación que es, en sí misma, teofanía, es decir, Imaginación teofánica del Ser creador que imagina en Sí mismo el mundo y las formas que le revelan a Sí mismo. La forma que toma aquí el Creador-criatura, el “Dios del que son creadas todas las cosas”, es la del “Dios creado en las creencias”. El Dios que se muestra a sí mismo en su ipseidad, en el conocimiento de sus Nombres y Atributos (es decir, en la “primera epifanía”), aislado todavía de cualquier relación con su existencia manifestada, no es visible a nadie; Ibn 'Arabî desautoriza

- 229 -

---

Cristianismo y en el Islam (sobre todo en el shiismo) se darán las circunstancias adecuadas para emprender el proyecto.

<sup>215</sup> Sobre *marhûm* = *mawjâd*, cf. *supra*, n. 21

<sup>216</sup> Fosus II, p. 141.

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, p. 146.

a aquellos sufíes que pretenden *ver* a tal Dios en su estado de éxtasis y de *fanâ*.<sup>218</sup> Ese Dios no se hace visible más que bajo las formas de sus epifanías (*mazâhir, majallí*), las cuales componen lo que nosotros llamamos el universo.

“El Dios que está en la creencia, dice Ibn 'Arabî, es aquel cuya forma el corazón contiene, aquel que se muestra al corazón de tal modo que éste lo reconoce. Así, el ojo no ve más que el Dios de la creencia.”<sup>219</sup> Como la forma en que se muestra en la creencia es la forma misma de dicha creencia, la teofanía (*zohur, tajallí*) toma las dimensiones del receptáculo que le acoge (*mazhar*) y en el que se muestra. La creencia revela la capacidad del corazón. Por eso las creencias se diversifican. Para cada creyente el Ser divino es aquel que a él se muestra bajo la forma de su creencia. Si se epifanzara en otra forma distinta, el creyente la rechazaría y ése es el motivo de que las creencias dogmáticas se combatan unas a otras. “Pero si meditas sus palabras (aludiendo a su fiel): Yo soy el pie con el que camina, la mano con la que toca, la lengua con la que habla... entonces dirás: la realidad es el Creador-criatura (*Haqq-Khalq*), Creador en una dimensión, criatura en otra, pero el todo concreto es un único todo. La forma que se muestra es la forma misma de lo que le recibe. Es a la vez lo que se muestra (*motajalli*) y aquello a lo que se muestra (*motajallâho*).<sup>220</sup>

Pero justamente de esto son inconscientes los creyentes dogmáticos. Ignoran las metamorfosis (*tahawwol*) de las teofanías.<sup>221</sup> Pretenden que la forma de su visión es la única verdadera, ignorando que es la misma Imagen divina creadora la que se muestra a sí misma ese “Dios creado en las creencias”, el cual es en cada ocasión una teofanía configurada por ella. Para saber esto, es necesario poseer la creatividad del corazón (*himma*), que es la Imagen teofánica del Creador actuando en el corazón

- 230 -

del gnóstico. Para éste, son todas las creencias las que se convierten entonces en otras tantas visiones teofánicas en las que contempla al Ser divino; el gnóstico, según Ibn 'Arabî, posee en su auténtico sentido la “ciencia de las religiones”. ¿Significa eso que tal “ecumenismo” puede abolir el lazo personal entre el fiel y su Señor (*Rabb*)? Semejante pregunta no puede quedar satisfecha con una respuesta teórica; demanda una solución experimental, la que puede alcanzarse en la práctica de una oración que sea, en sí misma, una teofanía (cf. *infra*, cap. III). Es característico de la teosofía de Ibn 'Arabî suscitar paradojas que se corresponden; las soluciones también son análogas. El Ser divino trasciende toda representación y toda cualificación y, sin embargo, se habla de la “Forma de Dios” (*sûrat al-Haqq*). El gnóstico se libera de las ataduras de todas las creencias particulares y, sin embargo, también él tiene la visión teofánica de su Señor. Pero esta visión ya no le es dada bajo la forma de una creencia determinada, prescrita o impuesta por una u otra colectividad religiosa o social. Lo que se muestra al gnóstico es la forma en que él mismo es conocido por Aquel que evocó su ser, es decir, su hecicidad eterna, la que Le conoce en la forma en que Él la conoce. La experiencia visionaria de Ibn 'Arabî lo atestigua; a ella invita a su discípulo.

Un *hadîth* citado con frecuencia tipifica la situación. El día de la Resurrección (*Qiyûmat*), Dios se mostrara a sus servidores<sup>222</sup> en una forma que no han conocido antes. No será

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 147. Compárese, por el contrario, el sentido de la visión teofánica, *infra*, cap. IV, § 13.

<sup>219</sup> *Fosûs* 1, p. 121 [68], y II, PP. 146-147. Cf. *supra*, nn. 30, 35 y 51.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 121 [69], y el Comentario de Kâshânî, pp. 146-147.

<sup>221</sup> Véase el desarrollo de este tema en nuestro estudio *Epiphanie divine...*, pp. 141-162 [*Temps cyclique...*, pp. 70-88].

<sup>222</sup> *Fosûs* 1, p. 124 [70], y II, pp. 76 y 150, n. 11; Kâshânî, *op. cit.*, p. 150, comentario del versículo coránico 39/48: “Verán venir de Dios cosas que no imaginaban”. Cf. *supra*, n. 32.

la del Dios de sus creencias, sino alguna forma de entre las determinaciones divinas en las que otros creyentes habían reconocido a su Dios. Entonces aquéllos le negarán, le rechazarán; buscarán refugio en Dios contra ese “falso Dios”, hasta que, finalmente, Dios se mostrará a ellos con la forma de su creencia; entonces le reconocerán. ¿Qué experimentaría, en efecto, el teólogo motazilita, por

- 231 -

ejemplo, si percibiera el día de la Resurrección que incluso el rebelde muerto sin conversión es recibido en la Compasión divina? ¿Cómo reconocer al Dios de su creencia bajo una forma tan chocante?

La interpretación mística de este *hadith* encuentra en él otro significado profundo y aún más alejado de la letra del dogma islámico. El “día de la Resurrección”<sup>223</sup> nos remite a la escatología, sin duda, pero tiene igualmente un sentido iniciático: es el momento en que el alma individual comprende su unidad de esencia (lo que no quiere decir su identidad de existencia) con la totalidad divina, el día en que las formas de las creencias particulares dejan de ser velos, limitaciones, para ser manifestaciones (*mazâhir*) en las que Dios es contemplado, pues expresan la capacidad receptiva de los corazones. Es el día en el que se verifica la paradoja y la profundidad del lazo entre el Señor y su fiel (*Rabb* y *marbûb*), lazo tan fuerte que ninguno de los dos puede subsistir sin el otro<sup>224</sup> y cuya afirmación es forzosamente un escándalo para la religión dogmática. El día en que se supera lo que Schelling denominara “el monoteísmo unilateral” es el día en que el gnóstico de Ibn 'Arabî percibe que el “Dios creado en las creencias” está también, en cada instante, comprendido en la Compasión divina existenciadora, y que es una de las formas de la Imaginación de la divinidad revelándose a ella misma y dando a sus Nombres la manifestación a la que aspiran. Comprender el dogma como un *mazhar*, como un símbolo, es “desanudar” su dogmatismo<sup>225</sup> y éste es el significado de la Resurrección, del otro mundo, o, mejor dicho, esta comprensión es ya la Resurrección. Y por ello Ibn 'Arabî afirma: “El conocimiento de Dios no tiene un límite ante el cual el gnóstico se detenga. ¿Cómo podría tener límite, habida cuenta de que se alimenta de las formas teofánicas del ser que se encuentran en metamorfosis perpetua y puesto que la recurrencia de la Creación, que implica es-

- 232 -

tas metamorfosis de las teofanías (*tahawwol al-Haqq fi'l-sowar*), es la regla misma del ser (*qânûn al-wojûd*)?”.

#### **4. La recurrencia de la creación**

La recurrencia de la creación es uno de los conceptos clave del sistema filosófico de Ibn 'Arabî: la idea de creación recurrente, creación nueva (*khalq jadîd*), cuestiona la naturaleza misma de la Creación.<sup>226</sup> Ahora bien, ya hemos visto que no hay lugar en el pensamiento de Ibn 'Arabî para una creación *ex ni-hilo*, para un comienzo absoluto precedido de *nada*. La existenciación de una cosa que no hubiera tenido ya existencia, una operación creadora que hubiera tenido lugar de una vez por todas y que estaría ahora terminada, constituyen para él otros tantos absurdos teóricos y prácticos. La

<sup>223</sup> *Fosûs* II, pp. 150-151; Kâshâni, op. cit., p. 151.

<sup>224</sup> Sobre la solidaridad imprescriptible entre *Rabb* y *marbâb*, *llâh* y *ma'lûh*, cf. nn. 47 y 48.

<sup>225</sup> Obsérvese la relación entre la idea de *nudo* (*'oqda*) y la idea de *dogma* o creencia dogmática (*'aqida*), que procede de la raíz árabe *'qd*, anudar, enlazar, conducir. El “des-enlace” es resurrección.

<sup>226</sup> *Fosûs* II, p. 212, n. 12.

*Creación* como “regla del ser” es el movimiento preeterno y continuo mediante el cual el ser se manifiesta a *cada instante* con un revestimiento nuevo. El *Ser creador* es la esencia o la substancia preeterna y post-eterna que *se manifiesta* a cada instante en las innumerables formas de los seres; cuando se oculta en una, se epifaniza en otra. El *Ser creado* es esta serie de formas *manifestadas*, diversificadas, sucesivas y evanescentes, que tienen su subsistencia no en una autonomía ficticia, sino en el ser que se manifiesta en ellas y a través de ellas. La Creación significa, pues, la manifestación (*zohúr*) del Ser divino oculto (*Bâtin*) en las formas de los seres: en su hecceidad eterna primero, en su forma sensible después,<sup>227</sup> y ello mediante una renovación, una recurrencia de instante en instante, desde la preeternidad. Es a esta “creación nueva” a la que, para el teósofo, hace alusión el versículo coránico: “¿Es que nos agotó la primera Creación? Pues, en lugar de creer, dudan de una *nueva Creación*”<sup>228</sup> (50/14).

- 233 -

Sin embargo, ni un instante dejamos de ver lo que estamos viendo;<sup>229</sup> no tenemos conciencia de que a cada instante haya existenciación y desaparición, porque en el momento mismo de la desaparición es puesto en la existencia lo semejante de lo que acaba de desaparecer. Creemos que la existencia, la nuestra, por ejemplo, es continua en el pasado y en el porvenir y, sin embargo, a cada instante el mundo reviste una “creación nueva”, revestimiento que proyecta además un velo sobre nuestra conciencia, puesto que no somos conscientes de esta renovación incesante. A cada *soplo* del “Suspiro de Compadecimiento divino” (*Nafas al- Rahmânââ*) el ser cesa, inmediatamente es; dejamos de ser, inmediatamente venimos a ser. En realidad, no existe un “después”, pues no hay intervalo. El instante de la desaparición es el instante mismo de la existenciación de lo semejante (veremos más adelante un ejemplo de ello en el episodio del trono de la reina de Saba). La “efusión del ser”, que es el “Suspiro de Compadecimiento”, se propaga en los seres como el agua que fluye en un río, renovándose sin cesar.<sup>230</sup> Una misma hecceidad eterna es revestida con una determinación existencial, despojada de ella, revestida con otra, incluso en otro lugar, pero permaneciendo siempre lo que es en el mundo del Misterio. Y todo esto sucede en el instante (*al-ân*), un tiempo indivisible *in concreto* (aunque sea divisible en el pensamiento), en el átomo de temporalidad que designamos como “el presente” (*zamân hâdîr*, no el *nunc*, que es el límite ideal entre pasado y porvenir y que es negatividad pura), sin que los sentidos perciban ningún intervalo.

El fundamento positivo de estas metamorfosis es la perpetua activación de los Nombres divinos que demandan la existenciación concreta de las hecceidades que manifiestan lo que ellos son, pero que en sí son puros posibles y no requieren por sí mismas la existencia concreta.<sup>231</sup> Se trata aquí de una Imagen

- 234 -

primordial que interpreta la naturaleza del ser adelantándose a toda percepción empírica sensible, pues la sucesión en el instante no proporciona a los sentidos

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, Pp. 150-152; Kásháni, *op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>228</sup> *Fosûs* 1, p. 155 [95-96]; Corán 50/14: el término árabe para “duda” significa a la vez confusión, ambigüedad (*lâbs*) y poner un vestido (*lobs*). En consecuencia, bajo la traducción exotérica del versículo se trasluce el sentido teofánico de Ibn 'Arabî: “¿Seremos impotentes para *revestirlos* con una nueva creación?”.

<sup>229</sup> *Fosûs* 1, p. 155 [96]; Kásháni, *op. cit.*, p. 196; Báli Effendi, Comentario, Constantinopla, 1309 H., p. 288.

<sup>230</sup> Kásháni, *op. cit.*, p. 195.

<sup>231</sup> Punto sobre el que se establecerá una comparación con la ontología aviceniana de lo posible y lo necesario.



anterioridad ni posterioridad perceptible; se trata de una pura «sucesión» inteligible, ideal. Por un lado, negatividad persistente, puesto que lo posible no postula ninguna necesidad de ser; por otro, existenciación persistente en virtud de la Epifanía divina. Por consiguiente, del lado de los posibles hay discontinuidad pura; hay recurrencia no de lo mismo, sino de lo semejante. La continuidad está del lado de los Nombres divinos y de las hecceidades eternas (*a'yân tkâbita*). En el dominio de los fenómenos (*mazâhir*) no hay más que *conexiones sin causa*, pues ninguno es causa de otro. La causalidad está íntegramente en los Nombres divinos, en la renovación incesante, de instante en instante, de sus epifanías. La recurrencia de la Creación consiste en la recurrencia de las epifanías. Así, la identidad de un ser no depende de ninguna continuidad empírica de su persona: está íntegramente enraizada en la actividad epifánica, en su hecceidad eterna. En el dominio de lo manifestado no existe más que lo semejante, de instante en instante.<sup>232</sup>

Entrevemos ahora el sentido técnico que tomará en la teosofía de Ibn 'Arabî la palabra *fanâ'* (aniquilamiento), de uso tan corriente en el sufismo.<sup>233</sup> No designará la destrucción de los atributos que cualifican la persona del sufí, ni su transferencia a un estado místico que acaba con su individualidad para confundirle con el llamado «universal» o con la pura Esencia inaccesible. La palabra *fanâ'* será la «cifra» (*ramz*) que simboliza la desaparición de las formas que sucede de instante en instante y su sobreexistencia (*baqâ'*) en la substancia única que se pluraliza en sus epifanías. En este sentido, *fanâ'* no implica contradicción con una actividad de la criatura o, más exactamente, es un aspecto de esa actividad, siendo

- 235 -

el otro su persistencia (*baqâ'*) en el Ser divino. Puesto que la Creación es un encadenamiento de teofanías (*tajalliyât*) sin que exista causalidad entre una forma y otra, cada creación es el comienzo de la manifestación de una forma y la ocultación de otra. Esta ocultación (*ikhtifâ'*) es el *fanâ'* de las formas de los seres en el único Ser divino; y, en el mismo instante, su *baqâ'*, su sobreexistencia, es su manifestación en otras formas teofánicas, incluso en mundos y planos de existencia no terrestre. Como anteriormente, también aquí conviene decir: es éste el otro mundo o, mejor dicho, el otro mundo es ya éste. Evidentemente, estamos muy lejos del significado religioso confesional dado al “otro mundo”, pues no se trata del final del mundo: el otro mundo no deja de hacerse presente en este mundo y a partir de este mundo.

Por lejos que estemos del sentido habitual que toman las palabras en el lenguaje religioso ordinario, no podemos sin embargo descuidar las consonancias que despierta la doctrina de la recurrencia de la Creación, de instante en instante. Los ashariés, escuela representativa de la ortodoxia islámica, han enseñado una cosmología semejante; en última instancia, sin embargo, debemos convenir en que los conceptos ashariés son reutilizados aquí en una arquitectura de estructura y de líneas totalmente distintas.

Los ashariés profesan que el cosmos está compuesto de substancias y accidentes, encontrándose estos últimos en situación de cambio y renovación incesante, de tal modo que ni uno solo permanece en una misma substancia durante dos momentos sucesivos. No es inexacto decir<sup>234</sup> que, no obstante su diferencia radical, la teoría

---

<sup>232</sup> *Fosûs* 1, p. 156 [96]; Kâshâni, *op. cit.*, pp. 196-197; compárese *supra*, n. 34.

<sup>233</sup> *Fosûs* II, p. 214.

<sup>234</sup> Cf. el excelente análisis de Affifi en *Fosûs* II, pp. 151-153 y 213-214; igualmente, su obra *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabî*, Cambridge, 1939, pp. 29, 33-36.

atomista de los asharies, por sus exigencias implícitas, era adecuada para sugerir la teoría de la unidad transcendental del ser (*wahdat al-wojûd*). ¿O habría que señalar en el mo-

- 236 -

noteísmo una tendencia que le arrastra fatalmente hacia el monismo? Basta para ello una secularización de los conceptos. En realidad, el pensamiento de Ibn 'Arabî no sucumbe a ninguna de estas categorías. No profesa ni el monoteísmo abstracto de los teólogos del Islam ortodoxo, ni lo que habitualmente se entiende por monismo en la historia de la filosofía occidental. Si hay una exigencia totalitaria comparable en el fondo del monoteísmo abstracto y del monismo -que es su secularización como filosofía social-, la teosofía de Ibn 'Arabî parte de un sentimiento teofánico del universo del ser que no deja espacio a tal posibilidad. Pues la coherencia de las teofanías implica, ciertamente, una unidad del ser en su esencia, pero ni su diversidad ni su pluralidad podrían ser abolidas sin abolir también la manifestación del Ser único a sí mismo y en sus seres. ¿Quién tendría en realidad el poder de abolir esa doble manifestación que es la “distensión de su tristeza”? Comprender la diversidad, la pluralidad y la diferenciación necesaria es, justamente, ya lo hemos visto, escapar al “monoteísmo unilateral”, aquel que adultera la verdad del “Dios creado en las creencias”, destruye la transparencia de los símbolos y sucumbe a la misma idolatría que denuncia.

Recordemos<sup>235</sup> que los ashariés refieren la multiplicidad existencial del mundo a una substancia única compuesta de átomos infinitos en número, que no pueden ser conocidos por nosotros más que por los accidentes que les sobrevienen a causa de su momentánea asociación en una u otra forma. Estos accidentes no tienen ni duración ni continuidad; cambian a cada instante. Para los ashariés, este cambio incesante es la prueba decisiva de que el mundo es continuamente renovado (*mohdath*) y contingente, es decir, que tiene necesidad de un Creador y tal es también la idea de la Creación en la acepción corriente del término. Para Ibn 'Arabî, este perpetuo

- 237 -

advenimiento y renovación tiene lugar en las formas particulares; no implica la hipótesis de un Creador de la substancia en su conjunto. De hecho, los ashariés caen en el error porque no perciben la verdadera realidad del mundo: un conjunto de accidentes, de “apariciones”, que una misma esencia, la Esencia divina, lo único subsistente por sí mismo, “esencifica”. Suponen también una substancia, si no varias, junto a esta Esencia (*dhât*), cuando estas pretendidas substancias no podrían sino estar desprovistas de toda substancialidad. La “Faz divina” (*wajh al-Haqq*) en la que es existencializada la *multitud* de las formas, “apariciones” y determinaciones, permanece velada para ellos. Ignoran que el fenómeno del mundo es esto, este conjunto de “apariciones”, y de formas. No tienen conciencia de la unidad del Único y de su pluralización necesaria en sus manifestaciones. La idea de substancia creada y única que profesan estos creyentes ortodoxos no puede dar cuenta de la pluralidad, ni siquiera tal vez tolerarla. La idea teofánica del teósofo postula y fundamenta esa pluralidad.

Las contradicciones en que caen cuando quieren definir las cosas, muestran que los ashariés se encierran en un callejón sin salida. Las definen por sus accidentes, pero tales accidentes (por ejemplo, espacialidad, receptividad) son la realidad misma de las cosas tal como éstas existen; los accidentes no son algo que se les añada, sino simples relaciones instituidas por el pensamiento (cf. los “incorporales” de los estoicos). Pero entonces es la propia cosa la que es accidente puro y la que, por consiguiente, no puede subsistir ni siquiera durante dos instantes sucesivos. ¿Cómo, pues, les es

---

<sup>235</sup> *Fosûs* II, p. 152; Kâshani, *op. cit.*, pp. 154-155.

posible hablar de substancias, es decir, de otras substancias distintas al Ser divino?<sup>236</sup> Toda “substancia” distinta a Él no es más que una colección de accidentes, sin más estabilidad ni duración que la “recurrencia de su Creación”.

- 238 -

Pero, se dirá, la idea misma del Creador, tal como la entendían los asharies, desaparece desde el momento en que el Ser divino viene a ocupar el lugar de su idea de “substancia”. Ibn 'Arabî responderá que aquellos que emiten tal objeción, sean o no ortodoxos, son personas incapaces de ser conscientes de la Creación, recurrente sin cesar, de la multitud de teofanías, a diferencia de los místicos intuitivos (*ahl al-kashf*) que “ven” a Dios epifanizándose en cada alma por la renovación de sus teofanías. Y es exactamente eso lo que es preciso entender por creación recurrente o recurrencia de la Creación. No es ésta, en verdad, una percepción de la experiencia sensible, pues lo que está en juego es algo mucho más grave: quien haya comprendido qué es en realidad la recurrencia de la Creación habrá comprendido también el secreto de la Resurrección (*sirr al-ba'th wa 'l-hashr*).

Se trata, pues, de un concepto que constituye la clave de todo un sistema de pensamiento, una clave que abre la más elevada de las perspectivas, la idea de una *ascensión continua* de los seres, que comienza con el desanudamiento del nudo (*'aqd*) de las creencias dogmáticas (*i'tiqâd*), cuando la ciencia dogmática (*'ilm al-i'tiqâd*) deja lugar a la ciencia de la visión (*'ilm shohúdi*): “Cuando el Ser divino se epifaniza al fiel con la forma de su creencia, ésta es verdadera. El fiel profesa esa creencia en este mundo, pero el nudo (*'aqd*), es decir, el dogma (*'aqída*), que le ata a esa determinación, se desata en el momento en que el velo se alza en el otro mundo; el dogma cesa y se hace conocimiento por visión directa (*moshâhada*). Éste es el umbral del movimiento ascendente tras la muerte para el hombre de creencia auténtica, que fue capaz de visión mental”<sup>237</sup> Escatología, ciertamente, pero ya hemos visto antes que, en Ibn 'Arabî, la Resurrección (*Qiyâmat*) había que entenderla igualmente en el sentido iniciático de nuevo conoci-

- 239 -

miento espiritual en este mundo. A estos “resucitados” les es dado entonces lo que apenas habrían podido imaginar de la Ipseidad divina antes de levantar el velo de la inconsciencia; les es dada una capacidad creciente de asentimiento a formas siempre nuevas. Más todavía, Ibn 'Arabî alude a una misteriosa ayuda mutua espiritual entre vivos y muertos, es decir, entre vivos de este mundo y vivos de otros mundos. Efectivamente, incluso en este mundo, merced al encuentro y la conjunción mística en el mundo intermedio (*barzakh*), hay espirituales que pueden acudir en ayuda de sus hermanos en la gnosis, desanudando los lazos que permanecían secretos e, instruyéndoles en lo que para ellos estaba oculto, ayudarles a elevarse de grado en grado. Ibn 'Arabî ha dejado testimonio personal de ello en uno de sus libros.<sup>238</sup>

<sup>236</sup> *Fosus* 1, pp. 125-126 [72]; Kásháni, *ibid*.

<sup>237</sup> Kásháni, *op. cit.*, p. 151; *Fosûs* 1, pp. 123-124 [70].

<sup>238</sup> Kásháni, *op. cit.*, pp. 151-152; *Fosûs* 1, p. 124 [71]: “En nuestro *Libro de las teofanías (Kitáb al-tajalliyát)*, hemos mencionado la forma de la ascensión póstuma en cuanto a las enseñanzas divinas, mencionando a aquellos de nuestros hermanos con los que nos hemos encontrado unidos en un estado de revelación interior (*kashf*), así como lo que les hemos enseñado relativo a esta cuestión y que era ignorado por ellos. Es la cosa más extraordinaria que el ser humano esté en estado de ascensión perpetua (*fi'l-taraqqi dá'imán*), sin tener conciencia de ello, a causa de la sutileza y la levedad del velo y de la homología de las formas”. Esta homología se refiere a las formas de las *tajalliyát*, por ejemplo, las formas de los alimentos: “Cada vez que se alimenten con los frutos de estos Jardines (el Paraíso), exclamarán: He aquí los frutos con que antaño nos alimentamos, pero sólo serán iguales en apariencia” (Corán 2/23); *aparencia*, puesto que lo semejante, para el que sabe, es precisamente *distinto*.

Este movimiento ascendente no implica únicamente al hombre;<sup>239</sup> todo ser está en estado de ascensión perpetua, de instante en instante. Esta creación renovada, recurrente, es cada vez una manifestación (*izhâr*) del Ser divino manifestando las hecceidades posibles, en las que esencializa su ser, hasta el infinito. Si consideramos a la criatura por referencia al Creador, diremos que el Ser divino *desciende* hacia las individualidades concretas y se epifaniza en ellas; si, a la inversa, consideramos éstas en cuanto a su función epifánica, diremos que *suben*, que se elevan hacia Él. Y su movimiento ascendente no cesa jamás, pues jamás cesa el descenso divino en las distintas formas. Esta ascensión es pues la epifanía divina en dichas formas, efusión perpetuamente recurrente, doble movimiento intradivino. Por este motivo puede decirse que *el otro mundo existe en este mundo*; existe en cada instante en relación a cada ser.<sup>240</sup>

Todo ser está en ascensión con el “instante”, en tanto acoge las teofanías, y cada teofanía aumenta su capacidad, su aptitud para recibir una nueva. No es que haya una repetición de lo idéntico; hay recurren-

- 240 -

cia de semejantes, y lo semejante no es lo idéntico. “Ver” esto, es ver lo múltiple subsistiendo en lo único; igual que los Nombres divinos son múltiples y múltiples sus esencias, y única es sin embargo la Esencia que modalizan, que, como la materia, recibe todas las formas. Por ello, aquel que se conoce a si mismo con este conocimiento, es decir, que sabe que su “alma” (*nafs*) es la realidad del Ser real manifestándose en esa forma, ése conoce a su Señor. Pues según esa forma que es la suya, es decir, según su función epifánica, su creador es su propia criatura, puesto que se manifiesta tal como lo exige la hecceidad eterna de la criatura, pero, al mismo tiempo, sin su Creador-Criatura, la criatura no sería nada. “Y ésta es la razón por la que ninguno de entre los sabios, ninguno de entre los teóricos y pensadores racionales, antiguos filósofos o escolásticos del Islam (*Motakallimûn*), ha presentado el verdadero conocimiento ni la verdadera realidad del alma; sólo los teósofos (*Ilâhiyûn*) entre los profetas y los maestros entre los sufíes lo han conocido.”<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> *Fosûs* 1, p. 124 [71]; II, pp. 150-151, n. 12; Kâshâni, *op. cit.*, p. 152.

<sup>240</sup> *Fosûs* II, p. 151. Nos permitimos evocar aquí una conversación que resultó para nosotros memorable con el maestro del Budismo Zen D.T. Suzuki (Casa Gabriella, 18 de agosto de 1954, en presencia de Frôbe-Kapteyn y Mircea Eliade). Le preguntamos cuál había sido su primer contacto con la espiritualidad occidental, y nos enteramos entonces de que cincuenta años antes, D.T. Suzuki había traducido al japonés cuatro obras de Swedenborg: ése había sido su primer contacto con Occidente. El desarrollo de la conversación nos llevó más tarde a preguntarle por las homologías estructurales que pueden presentar la cosmología del Budismo Mahâyana y la cosmología, de Swedenborg, en cuanto a la forma en que se plantean el simbolismo y las correspondencias de los mundos (cf. *Ensayos sobre Budismo Zen*, Primera Serie, Buenos Aires, 1973, pp. 60-61, n. 10). No era, ciertamente, una respuesta teórica lo que esperábamos, sino un signo de confirmación del encuentro, en una persona concreta, de unas experiencias comunes al Budismo y a la espiritualidad swedemborgiana. Y D.T. Suzuki levantando en alto una cuchara, afirmó sonriente: “Esta cuchara existe *ahora* en el Paraíso...” “Estamos *ahora* en el Cielo”, precisó. Era una forma auténticamente zen de responder a la pregunta planteada; hubiera sido aprobada por Ibn 'Arabî. En relación a la instauración del mundo transfigurado al que se ha hecho alusión anteriormente (n. 171), quizá no sea indiferente dejar constancia aquí de la importancia que Suzuki concedía, como manifestó a lo largo de la conversación, a la espiritualidad de Swedenborg, “vuestro Buda del Norte”.

<sup>241</sup> *Fosûs* 1, p. 125 [71]; Kâshâni, *op. cit.*, p. 153; es decir, aquellos para quienes el conocimiento es el resultado de una revelación interior divina (*kashf ilâhî*), no de una simple reflexión o especulación teórica.

## 5. La doble dimensión de los seres

“Si afirmas que una forma es Dios, estás homologando esa forma, porque es una entre las formas en las que él se manifiesta (*mazhar*); pero si dices que es otra cosa, distinta de Dios, la estás interpretando, de la misma manera que estás obligado a interpretar las formas vistas en sueños.”<sup>242</sup> Pero homologación e interpretación sólo son válidas simultáneamente, pues decir que la forma teofánica es distinta a Dios no es, en absoluto, despreciarla como “ilusoria” sino, al contrario, valorarla y fundamentarla como símbolo referente a lo simbolizado (*marmûz ilayhi*), que es el Ser divino. En efecto, el ser revelado (*zâhir*) es Imaginación teofánica y, simultáneamente, su verdadera

- 241 -

realidad oculta (*bâtin*) es el Ser divino. Es porque el Ser revelado es Imaginación por lo que es necesaria una hermenéutica de las formas en él manifestadas, es decir, un *ta'wil* que “reconduzca” (según la etimología de la palabra *ta'wil*) estas formas a su verdadera realidad. No sólo el mundo del sueño, también el que comúnmente denominamos mundo de la vigilia, tiene idéntica necesidad de hermenéutica. Pero observemos bien esto: si el mundo es creación recurrente (*khalq jadid*) y recurrencia de epifanías, si como tal es Imaginación teofánica, y si, por tanto, tiene necesidad de una hermenéutica o *ta'wil*, es pues la creación recurrente, imperceptible a los sentidos, lo que hace en última instancia que el mundo sea Imaginación y tenga necesidad de una hermenéutica, al igual que los sueños. La sentencia atribuida al Profeta: “Los humanos duermen, a su muerte despiertan”,<sup>243</sup> da a entender que todo lo que el ser humano ve en su vida terrestre es del mismo orden que las visiones contempladas en sueños. La superioridad de los sueños sobre los datos positivos de la vigilia es ésta: permitir o, mejor, requerir una interpretación que sobrepasa los datos, pues éstos significan algo distinto a lo que se muestra: *manifiestan* (y ahí está todo el sentido de las funciones teofánicas). No se interpreta lo que nada tiene que enseñar, lo que no significa nada más que lo que es. Es por ser Imaginación teofánica por lo que el mundo está constituido de “apariciones” que exigen ser interpretadas y superadas. Y sólo por la Imaginación activa, la conciencia, despertada a la verdadera naturaleza del mundo como “aparición”, puede superar los datos y hacerse así apta para nuevas teofanías, es decir, para una ascensión continua. La operación imaginativa inicial sería la de tipificar (*tamthil*) las realidades inmateriales y espirituales en las formas exteriores o sensibles, convirtiéndose entonces éstas en la “cifra” de lo que manifiestan. La Imaginación

- 242 -

es así el elemento motriz de este *ta'wil* que es *ascensión continua del alma*.

En definitiva, porque hay Imaginación, hay *ta'wil*; porque hay *ta'wil* hay simbolismo; porque hay simbolismo, hay dos dimensiones en los seres. Esta apercepción reaparece en todos los pares de términos que caracterizan la teosofía de Ibn 'Arabî:

Creador y Criatura (*Haqq y Khalq*), divinidad y humanidad (*Lâhût y Nâsût*), Señor y vasallo (*Rabb y 'Abd*). Cada par de términos tipifica una unión que ya propusimos designar como *unio sympathetica*.<sup>244</sup> La reunión de los dos términos de cada par forma una *coincidentia oppositorum*, una simultaneidad no de contradictorios sino de opuestos que son complementarios, y hemos visto anteriormente que es propio de la Imaginación activa realizar esta unión que define, según el gran sufí Abú Sa'íd alKharrâz, nuestro conocimiento de la divinidad. Pero lo importante es observar que el *mysterium conjunctionis* que une los dos términos es una unión teofánica (vista desde el Creador)

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 88 [42], y II, p. 77.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 159 ~8]; Kâshâni, *op. cit.*, p. 200; Bali Effendi, *op. cit.*, p. 296.

<sup>244</sup> Cf. *supra*, Primera parte, cap, 1, § 3.



o una unión teopática (vista desde la criatura), pero en ningún caso una “unión hipostática”. Es tal vez porque nuestro secular hábito cristológico nos lleva a no concebir más que esto, por lo que corrientemente se habla del “monismo” de Ibn 'Arabî, olvidando el hecho de que sería difícil para un pensamiento profundamente doceta asumir lo que la filosofía occidental denomina “monismo”. Como “Señor”, un determinado Nombre divino se une a la hecceidad que le manifiesta (su *'abd*) y realiza en ella su *significatio passiva*; <sup>245</sup> el ser total es la unión del Señor y su fiel. Así, cada ser, como totalidad, se presenta con dos dimensiones. No podemos decir *Haqq-Khalq*, ni *Lahût-Nâsût*, entendiéndolo con ello que las dos dimensiones son equivalentes. Ambas se refieren a un mismo ser pero a la totalidad de ese ser; se suman (o se multiplican la una por la otra), pero no po-

- 243 -

drían anularse recíprocamente, ni confundirse, ni substituirse una a otra.

Parece que esta bidimensionalidad, esta estructura de un ser con dos dimensiones, depende de la idea de una hecceidad eterna (*'ayn thâbita*) que es el arquetipo de cada ser individual del mundo sensible, su individuación latente en el mundo del Misterio, que Ibn 'Arabî designará igualmente como Espíritu, es decir, el “Ángel” de ese ser. Las individuaciones “esenciadas” por la Esencia divina revelándose a sí misma afloran eternamente desde el mundo del Misterio. Conocer su hecceidad eterna, su propia esencia arquetípica, significa para un ser terrenal conocer su “Ángel”, es decir, su individualidad eterna tal como resulta de la revelación del Ser divino al revelarse así mismo. “Volver a su Señor” es realizar esa pareja eterna del fiel y su Señor, que no es la Esencia divina en su generalidad, sino en su individualización en uno u otro de sus Nombres.<sup>246</sup> Eliminar esa individualización, sucedida en el mundo del Misterio, significa eliminar la dimensión arquetípica o teofánica propia del ser terrenal, su “Ángel”. No siendo ya capaces de recurrir a su Señor, los seres se encuentran entregados a una Omnipotencia indiferenciada, equidistantes y confundidos en la colectividad religiosa o social. Entonces les es posible confundir a su Señor, al que ya no conocen tal como es, con el Ser divino en sí, y pretenden imponerlo a todos. Hemos visto que ése es el “monoteísmo unilateral” que amenaza al “Dios creado en las creencias”. Habiendo perdido el vínculo con su Señor-arquetipo propio (es decir, habiendo perdido la conciencia de sí) cada yo está expuesto a una hipertrofia que degenera fácilmente en imperialismo espiritual; lo que se intenta entonces no es que cada uno se una a su propio Señor, sino imponer a todos el “mismo Señor”. De este “imperialismo” nos preserva la *coincidentia oppositorum* expresada de innumerables formas por Ibn

- 244 -

'Arabî, formas que siempre mantienen simultáneamente la unidad y la pluralidad sin la cual la doble dimensión de cada ser, es decir, su función teofánica, se torna inconcebible. Considerando en profundidad cada una de estas expresiones, nos damos cuenta de que Ibn 'Arabî no habla ni como el monoteísta que se supone es, ni como el panteísta de que tan frecuentemente se le acusa ser.

“Esta Presencia (*hadra*) que permanece para ti en el presente (*hodûr*) al mismo tiempo que la Forma [aparente que le corresponde], podemos compararla con el Libro, el Corán, del que Dios ha dicho: *Nada hemos olvidado en el Libro*, pues sintetiza a la vez lo sucedido y lo no sucedido. Pero nadie comprenderá lo que acabamos de decir, salvo

---

<sup>245</sup> Sobre este tema, cf. *supra*, Primera parte, cap. 1, pp. 140 55. y nn. 24 y 25.

<sup>246</sup> Cf. *supra*, Primera parte, cap. 1, § 3, PP. 157 55. y an. 80 55. (todo el capítulo de los *Fusus* sobre Ismael es de extraordinaria importancia en relación a este punto).

aquel que es en si mismo, en su persona (*fi nafsihi*), un Corán, pues *a quien toma a Dios como salvaguarda le será dada la discriminación (Forqân)*” (8129).<sup>247</sup>

*Corán* es entendido aquí, por homonimia, en el sentido de conjunción, simultaneidad, *coincidencia*; *forqân*, en el sentido de discriminación, disyunción. Reencontramos así el tema dominante. Ser un *Corán* es haber alcanzado el estado del Hombre Perfecto, para quien se epifanizan el conjunto de los Nombres y Atributos divinos, y es consciente de la unidad esencial: divinidad-humanidad, Creador-Criatura. Pero simultáneamente el Hombre Perfecto discierne entre los dos modos de existenciación de esta unidad esencial: el modo en virtud del cual él es el vasallo sin el que su Señor no sería, pero también el modo en virtud del cual él mismo no sería nada sin su Señor. De ahí, la personal exégesis que Ibn 'Arabî lleva a cabo del versículo coránico, tomando la palabra *mottaqî* no en su sentido habitual (“aquel que teme a Dios”) sino haciéndolo derivar de la palabra *wiqâya*, salvaguarda, preservación. El Señor divino y su fiel son salvaguarda uno del otro, garantes que responden el uno por el otro.<sup>248</sup> El estado de *Corán* corres-

245 -

ponde al estado de *fanâ'*, del que ya hemos puesto de relieve (*supra*, § 4 de este capítulo) uno de los significados que adquiere en Ibn 'Arabî. Aquí encontramos una nueva precisión. El estado de *fanâ'*, como abolición de la distinción, es la prueba inicial, porque el discernimiento verdadero sólo puede llegar al término de una larga pedagogía espiritual. En efecto, cuando el fiel discrimina entre divinidad y humanidad sin haber experimentado el estado de *fanâ'* (como hacen todas las creencias dogmáticas, que se plantean la divinidad como objeto, al no poder pensarla de otra forma) es por inconsciencia de su unidad esencial con el Ser divino, es decir, de la conjunción sin fisuras entre *Lâhût* y *Nâsût*. Pero cuando discrimina posteriormente a su experiencia de *fanâ'*, es mediante la conciencia verdadera de lo que son *Haqq* y *Khalq*, el Señor y su vasallo, *Lâhût* y *Nâsût*: aunque exista entre los dos una unidad esencial, la criatura se diferencia del Creador como la forma se diferencia de la substancia de la que es forma. Si “ser un Corán” corresponde al estado de *fanâ'*, *forqân* corresponde al estado de *baqâ'* (sobreexistencia): discriminación después de la unificación. Y es éste quizás el aspecto más característico que en Ibn 'Arabî adquieren los términos *fanâ'* y *baqâ'*: vuelta en sí tras el desvanecimiento, persistencia tras la abolición.<sup>249</sup>

El órgano que instaura y percibe la *coincidencia oppositorum*, la simultaneidad de los complementarios que determina la doble dimensión de los seres, es la Imaginación

---

<sup>247</sup> *Fosûs* 1, p. 89 [43], y II, p. 82. *Forqân* es también una designación del Corán, así como de cualquier otro libro sagrado que permita discernir la verdad y el error. Ser en sí mismo, en persona, un Corán, es, pues, poseer (o ser) ese discernimiento.

<sup>248</sup> Cf. *supra*, Primera parte, cap. 1, § 3 e *infra* cap. III, § 11; compárese también en *Fosus* 1, p. 56 [14-15], la exégesis del versículo coránico 4/1, como comentario de la adamología: la Forma aparente o exterior de Adán (*sârat zâhira*) y su Forma invisible o interior (*sûrat bâtina*), es decir, su Espíritu (*Ruh*), constituyendo la realidad adámica total como Creador-criatura (*al-Haqq al-khalq, al-Khâliq al-makhlûq*). En consecuencia, la traducción exotérica del versículo: “Oh creyentes, *temed* a vuestro Señor”, se convierte en: “Haced de vuestra forma aparente (visible, exotérica) la *salvaguarda* de vuestro Señor, y de lo que está oculto en vosotros y que es vuestro Señor (vuestra forma invisible, esotérica), *haced una salvaguarda* para vosotros mismos”

<sup>249</sup> Sobre la vanidad de la discriminación operada antes del estado de *fanâ'*, y la autenticidad de la que resulta del despertar de la conciencia, piénsese en este aforismo: “Antes de que un hombre estudie Zen, las montañas para él son montañas y las aguas son aguas; cuando, gracias a las enseñanzas de un buen maestro, accede a la visión interior de la verdad del Zen, las montañas ya no son montañas para él ni las aguas siguen siendo aguas; pero después, cuando llega realmente a un estado de paz, las montañas son montañas y las aguas son aguas”. D.T. Suzuki, *Ensayos sobre Budismo Zen*, Primera Serie, p. 24; cf. también *infra*, el texto correspondiente a la nota 240, p. 264.

activa del ser humano, a la que podemos llamar creadora en la medida en que, como la Creación misma, es también teofánica. Y si, como tal, sus creaciones no son ni ficciones ni “fantasías”, es porque la Imaginación es, en cada ocasión, una recurrencia de la creación cuya naturaleza lleva en sí misma y expresa. Esta conjunción entre Imaginación y Creación puede ser verificada con ayuda de otro tema meditado igualmente por Ibn 'Arabî. Es el tema

- 246 -

de la doble *Rahma* divina, el doble sentido de la Compasión existenciadora que da a los Nombres divinos la manifestación concreta a la que aspiran.

Hay una Compasión *incondicionada*,<sup>250</sup> idéntica al don de la existencia (*ijâd*). No dependiendo de ninguna acción realizada anteriormente por el hombre, se identifica con el Ser divino que aspira a revelarse a sí mismo. Es en este sentido en el que la Compasión divina contiene y abraza todas las cosas. Y existe una Compasión *condicional*, la que el Ser divino se ha “impuesto”, la que ha hecho necesaria a él mismo (*Rahmat al-wojûb*), y con la que inviste al ser del fiel en razón de su servicio divino; por medio de este servicio, el fiel adquiere un *derecho sobre Dios*, derecho basado en la obligación que Dios se ha impuesto a sí mismo. Pero no nos dejemos engañar por el aspecto jurídico de la definición. En realidad, comprendida teosóficamente, es un aspecto de la garantía recíproca (*wiqâya*) entre el Señor y su fiel a que antes hacíamos referencia. La Compasión condicional se refiere aquí a la salvaguarda del Señor que responde *por* su fiel. Ahora bien, si el vasallo es un discípulo que ha comprendido correctamente a Ibn 'Arabî, sabe que su Señor es el verdadero agente de sus obras.<sup>251</sup> Hemos leído ya este *hadîth*: “Yo soy su oído, su vista, su lengua...”. Lo que quiere decir que la forma visible pertenece al fiel, mientras que la Ipseidad divina está como “insertada” (*mondarija*) en él, o, más exactamente, en el Nombre que “lleva” ese fiel. De manera que, finalmente, la Compasión condicional entra de nuevo en la Compasión absoluta, que es Compasión del Ser divino en y por sí mismo.

Pero al hablar de una “inserción” en el Nombre que el fiel “lleva” en su alma, es necesario entenderlo en el mismo sentido en que podríamos decir que nuestra propia persona está “insertada” en la forma que de ella se manifiesta en un “espejo”,<sup>252</sup> es decir, pensando siempre en términos de teofanía, no de

---

<sup>250</sup> Sobre la doble *Rahma* (*Rahmat al-imtînân* y *Rahmat al-wojûb*), cf. *Fosûs* 1, p. 151 [92]; Báil Effendi, *op. cit.*, pp. 278-279. Es el comienzo del capítulo sobre Salomón, que hace mención de la carta dirigida por él a Belqis, la reina de Saba. “Es... una carta de Salomón, y es... en el Nombre de Dios el Compasivo, el Misericordioso.” ¿Se nombró, pues, Salomón, en primer lugar? ¿Es Dios el Primero o el Último? Véase *infra*, cap. III, § 11, cómo queda resuelta la paradoja por el “método de oración teofánica”.

<sup>251</sup> Lo que también parece en concordancia con la tesis de los asharies, teólogos ortodoxos; hay, sin embargo, una diferencia radical con la idea asharî de *khalq al-afâl*. Rigurosamente hablando, en la doctrina de Ibn 'Arabî no puede decirse ni que Dios *crea* el acto “por el órgano” de su servidor, ni que elige a su servidor como instrumento de la manifestación de ese acto. Habría que decir, más bien, que si Dios realiza el acto del que emana la “forma” del fiel, es siendo El mismo, en ese instante, la forma (es decir, el *zâhir*) de su fiel, puesto que éste lo manifiesta. Ahora bien, esto (que constituye la idea teofánica fundamental) hubiera sido imposible de aceptar, evidentemente, por los asharîes; cf. *Fosûs* II, p. 207, n. 4, e *infra*. 243.

<sup>252</sup> El *speculum* (espejo) es siempre la comparación fundamental a que recurre esta teosofía *especulativa* para dar a entender la idea de las teofanías. El comentario de Bali Effendi (p. 280 *ad Fosûs* 1, PP. 151-152 [92-93]) profundiza en el texto de una forma interesante en cuanto a la manera en que los discípulos de Ibn 'Arabî evitan la trampa de un “monismo existencial”, en el que algunos creen a veces sorprenderles, al no pensar ellos mismos de forma teofánica. Que Dios (*Haqq*) sea “idéntico” a la criatura, es decir, a lo que se manifiesta de él, quiere decir que lo crea-do se manifiesta conforme a uno u otro atributo divino (la Vida, el Conocimiento, el Poder), y no puede ser de otro modo. Que sea “distinto” a la criatura, quiere decir que ésta no puede ser manifestada más que por una deficiencia del Atributo (*imkân*,

Encarnación ni de *holúl*. Puesto que esta inserción es una manifestación, una “aparición”, la criatura es lo que se manifiesta del Ser Divino. Así, por ejemplo, los Nombres divinos como el Aparente, el Manifestado (*al-Zâhir*), el Último (*al-Akhir*), son otorgados al fiel porque su ser y la realización de su acción descansan en el Creador. Pero, recíprocamente, la manifestación del Creador y la realización de su acción descansan en la criatura y, en este sentido, Nombres divinos como el Oculto (*al-Bâtin*), el Primero (*al-Awwal*), pertenecen al fiel. Así es, él también, el Primero y el Último, el Aparente y el Oculto; los Nombres divinos son compartidos por el Señor y su fiel.<sup>253</sup> El Señor es el secreto de la ipseidad, el sí de su fiel; Él es quien actúa en él y por él: “Cuando ves a la criatura, ves al Primero y al Último, al Manifestado y al Oculto”.

Esta común participación, esta “comunicación de los Nombres”, resulta de la doble Compasión divina que nos ha sido anteriormente presentada como un doble movimiento de descenso y ascenso: *descenso* que es la Epifanía, la Imaginación existenciadora primordial; *ascenso* o retorno, que es la visión dispensada proporcionalmente a la capacidad del receptáculo creado en el “descenso”. Así pues, es esta participación, esta salvaguarda recíproca, la que constituye el resorte de la oración teofánica, oración “creadora”, de la misma forma que es creadora la Imaginación teofánica, ya que se trata en cada ocasión de una recurrencia de la Creación. Pues un mismo y único agente está tanto en el secreto de la oración como en el secreto de la Imaginación, aunque exteriormente una y otra procedan del fiel; y es por ello por lo que no son vanas. Un versículo coránico 10 expresa así: “Cuando tirabas, no eras tú quien tiraba, era Dios quien tiraba (8/17)”. Y, sin embargo, tú eres quien tira y quien deja de tirar.

La meditación mística de este versículo condensa

lo que hemos tratado de decir aquí en relación a la *coincidentia oppositorum*. Nuestra Imaginación activa (que no coincide ni con la fantasía ni con lo fantástico, innecesario repetirlo) es la que imagina y, sin embargo, no es ella la que imagina; ella es un momento, un instante de esa Imaginación divina que es el universo, que es en sí el conjunto de la teofanía. Cada una de nuestras imaginaciones es un instante entre los instantes teofánicos y, en este sentido, se la llama “creadora”. Uno de los más ilustres discípulos de Ibn 'Arabî, 'Abdol-Karim Jilî (en persa, Gilî, Gilânî), formuló la situación en un texto de densidad admirable. “Sabe que cuando la Imaginación activa configura una forma en el pensamiento, esa configuración y esa imaginación son creadas. Ahora bien, el creador existe en cada creación. Esa imaginación y esa figura existen en ti, y tú eres el creador (*al-Haqq*) respecto a su existencia en ti. Es preciso, pues, que la operación imaginativa concerniente a Dios te pertenezca a ti, pero que simultáneamente Dios

---

*hadîth*). Así como puede decirse que tú eres idéntico a la imagen que de ti aparece en diferentes espejos, en el mismo sentido puede también decirse que el Increado-Creador (*Haqq*) es idéntico a la criatura (*'abd*) que manifiesta uno u otro de sus Atributos, los cuales, sin embargo, no existen en ella sino privados de su plenitud esencial. El sentido de la identidad consiste en una comunidad (*ishtirâk*) de dos cosas en una misma esencia (*haqîqa*), lo mismo que Zayd, 'Amr y Khâlid, participan en común de la misma *haqîqa* de la humanidad. Hay comunidad de los seres y del Ser divino en el ser (univocidad del ser). Su alteridad es su diferenciación por una cualificación propia. Dios es idéntico a lo manifestado, en cuanto a las cosas comunes entre ambos, no *omni modo* (Bali, *loc. cit.*). Véase *En Islam iranien...*, t. Iv, Índice analítico, s.v. *spéculatif*, e *Histoire de la philosophie islami que*, Segunda Parte, Encyclopédie de la *philosophie de l'Orient*, Histoire de la Philosophie, vol. II, Siglo XXI, Madrid-Méjico, 1981, pp. 13 ss.].

<sup>253</sup> Kâshânî, *op. cit.*, p. 192: “La ipseidad (*howiya*) del fiel es la *haqîqa* de Dios insertada en su Nombre. El fiel es el Nombre de Dios, y su ipseidad investida con ese Nombre es Dios”.

exista en ella. Sobre este punto te despierto a un secreto sublime, del que pueden aprenderse numerosos secretos divinos, por ejemplo, el secreto del destino y el secreto del conocimiento divino, el hecho de que por una sola y misma ciencia son conocidos el Creador y la Criatura”<sup>254</sup>

Las ideas presentan un encadenamiento riguroso: no eres tú quien creas cuando creas y por eso tu creación es verdadera. Es verdadera porque cada criatura tiene una doble dimensión: el Creador-criatura tipifica la *coincidentia oppositorum*. Desde el principio, esta *coincidentia* está presente en la Creación porque la Creación no es *ex nihilo*, sino una teofanía. Como tal, es Imaginación. La Imaginación creadora es Imaginación teofánica, y el Creador está unido a la criatura que imagina, porque cada Imaginación creadora es una teofanía, una recurrencia de la Creación. La psicología no se separa de la cosmo-

- 249 -

logía: la Imaginación teofánica las conjuga en una misma psico-cosmología. Conservando en la mente este pensamiento, investigaremos ahora cuál es el órgano que en el ser humano le corresponde, el órgano de las visiones, de las transferencias y de la transmutación de todas las cosas en símbolos.

- 250 -

## Capítulo II. Imaginación Teofánica y creatividad del corazón

### 6. El “campo” de la imaginación

La doctrina de la imaginación en su función psicocósmica tiene dos aspectos: un aspecto cronológico, incluso teogónico (la “teogonía” de los nombres divinos); sobre este punto deberemos tener en cuenta que si la idea de “génesis” que aquí se maneja es extraña al concepto de creación *ex nihilo*, se diferencia igualmente de la idea neoplatónica de emanación; hay que pensar más bien en un proceso de iluminación creciente que lleva gradualmente al estado luminiscente las posibilidades eternamente latentes en el Ser divino original. Hay, en segundo lugar, un aspecto y una función propiamente psicológicos; sin embargo, debemos considerar que dos aspectos son inseparables, complementarios y homologables. Un análisis completo del tema debería abarcar toda la obra de Ibn ‘Arabî, lo que supondría un trabajo de dimensiones considerables. No obstante, un capítulo de su gran libro “Las conquistas espirituales (o revelaciones) de La Meca”,<sup>255</sup> plantea esquemáticamente

- 251 -

---

<sup>254</sup> 'Abdol-Karim Jili (Giláni), *Kitáb al-Insán al-Kámil* (El Tratado del Hombre Perfecto), 1, p. 31.

<sup>255</sup> Una observación de Jámí (uno de los más grandes místicos de Irán, t 1495) nos induce a pensar que la traducción más adecuada para el título de la célebre obra *al Fotahát al-Maakkiya* es la de “Las conquistas espirituales de La Meca». Esta es también la traducción adoptada por Osman Yahya para su monumental edición crítica de la obra de Ibn ‘Arabí, en curso de publicación en El Cairo. En efecto, Jámí precisa: *Fath* designa la marcha que progresa hacia Dios (*sayr ila'l-Láh*), hasta el *faná'* en Dios, y *faná'* es homologado a la conquista (*fath*) de La Meca por el Profeta, conquista tras la cual no hay ya ni separación ni huida, se termina la “hégira», Cf. Jámí, *Sharh Asht'at al-Lamá'at* (persa), Teherán, 1303, p. 74. (Se ha traducido más frecuentemente por “Revelaciones de La Meca”, pero hay tantas palabras en árabe que deberían ser traducidas por “revelación”, que es preferible tratar de definir los conceptos con mayor precisión.)



una “ciencia de la Imaginación” (*ilm al-khayâl*) y proporciona un esquema de los temas que esta ciencia desarrolla. Pone también de manifiesto la necesidad de articular con claridad los dos aspectos anteriormente diferenciados. Pero desde cualquiera de ellos, en cualquier grado o fase en que consideremos la Imaginación, sea en su grado de “Presencia” o “Dignidad Imaginadora” (*Hadrat khayâla*) en su función cósmica, sea como capacidad imaginativa en el hombre, una característica, que ya antes hemos señalado, es siempre constante: su naturaleza y función de mediadora.

Como ya hemos visto, la *Nube* primordial, Suspiro de la Compasión divina existenciadora, es mediadora entre la Esencia divina *abscondita* y el mundo manifestado de las formas múltiples; de manera semejante, el mundo de las Ideas-Imágenes, mundo de las formas de aparición y de los cuerpos en estado sutil (*âlam al-mithâl*), al que se refiere nuestra facultad imaginativa, es mediador entre el mundo de las puras realidades espirituales del universo del Misterio y el mundo visible y sensible. El sueño es mediador entre el estado de “vigilia” real, es decir, en sentido místico, y la conciencia de vigilia en el sentido profano y corriente de la palabra. La visión por parte del Profeta del Ángel Gabriel en la forma de Dahya al-Kalbi, el adolescente árabe reputado por su belleza, las imágenes vistas en los espejos, que no son ni objetos ni ideas abstractas, todo esto es realidad mediadora. Y por ser mediadora culmina en la noción de símbolo, pues la mediación “simboliza con” los mundos entre los que media. No hay ninguna incoherencia en la doctrina de la Imaginación de Ibn ‘Arabî, aunque se le haya acusado de ello, sino una complejidad extrema. Se comprenderá que el “campo” que abarca la “ciencia de la Imaginación” es tan vasto que resulta difícil enumerar todas sus facetas.<sup>256</sup>

- 252 -

La ciencia de la Imaginación es teogonía cuando medita la *Nube* primordial, las teofanías del “Dios del que es creado todo ser»; teogonía, también, cuando medita las teofanías del “Dios creado en las creencias», puesto que se trata siempre de manifestaciones y ocultaciones de los Nombres divinos. Es, además, cosmología, puesto que es conocimiento del ser y del universo en tanto que teofanía. Es así mismo cosmología cuando tematiza el mundo intermedio que percibe la facultad imaginativa, el mundo en el que suceden las visiones, las apariciones y, en general, todas las historias simbólicas de las que las percepciones o representaciones sensibles no nos ofrecen más que los elementos puramente materiales. Es la ciencia de las teofanías dispensadas específicamente a los místicos y de todas las taumaturgias con ellas relacionadas; gracias a ella viene a la existencia lo inverosímil, lo que la razón rechaza y, sobre todo, el Ser Necesario, cuya pura Esencia es incompatible con toda forma, se manifiesta, no obstante, bajo una forma perteneciente a la “Presencia Imaginativa»; tiene poder particular de hacer existir lo imposible y la oración hará efectivo ese poder.<sup>257</sup>

La ciencia de la Imaginación es también la ciencia de los espejos (catóptrica), de todas las “superficies especulares” y de las formas que en ellas aparecen. Como ciencia del *speculum*, tiene su lugar en la filosofía *especulativa*, en una teoría de la visión y de las

---

<sup>256</sup> Fot., pp.309-313.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 312. La ciencia de la Imaginación tiene la característica de poder dar el ser a lo imposible, pues aunque Dios, el Ser Necesario, no puede tener forma ni figura, la *Hadrat* imaginativa, la Imaginadora, lo manifiesta precisamente bajo una forma. Es el “lugar” en el que se resuelve la paradoja inherente a las teofanías, la contradicción entre la negativa: “No me verás” y la afirmación: “He visto a mi Dios en la más bella de las formas”, cf. *mfra*, cap. III y IV.

manifestaciones de lo espiritual, que saca todas las consecuencias que se derivan del hecho de que si las formas aparecen en los espejos, no *están* sin embargo en ellos. De ella depende también la geografía mística, el conocimiento de esa tierra que fue creada del remanente de la arcilla de Adán y donde todas las cosas que vemos en este mundo existen en estado sutil, en “materia inmaterial», con sus figuras, contornos y colores.<sup>258</sup> Por este motivo, es la ciencia de las contemplaciones paradisíacas:

- 253 -

explica cómo los habitantes del Paraíso “entran” en toda forma bella que conciben y desean, y cómo ésta se convierte en su vestimenta, en la forma con la que se aparecen a sí mismos y a los otros.<sup>259</sup>

Todo esto queda confirmado por el fervor de los creyentes y la experiencia de los místicos; pero los teóricos racionalistas (*asháb al-nazar*) no lo admiten más que a disgusto, como una “alegoría», dicen ellos, y por deferencia hacia el Libro divino o el Profeta que lo anuncia. Pero si, por ventura, tal testimonio viene de ti, lo rechazan y lo achacan a algún desarreglo de tu imaginación (*fisâd al-khayâl*). Sea, pero el desarreglo de ésta presupone al menos su existencia, y lo que ignoran esos hombres de conocimiento teórico es el estatuto intermedio que instaura la Imaginación a la vez en lo sensible y en lo inteligible, en los sentidos y en los intelectos, en lo posible, lo necesario y lo imposible, de manera que es un “pilar” (*rokn*) del verdadero conocimiento, de aquel que es gnosis (*ma'rifa*) y sin el cual no habría más que un conocimiento inconsistente.<sup>260</sup> Pues es ese conocimiento el que te hace entender el significado de la muerte, tanto en el sentido esotérico como en el de *exitus*: un despertar ante el cual eres como alguien que no hace más que soñar que se despierta.<sup>261</sup> Sería difícil situar más alto la ciencia de la Imaginación.

Si ahora pretendemos considerarlo bajo un aspecto propiamente psicológico, es evidente que debemos descartar todo lo que pueda hacer pensar en el psicologismo actual y sus postulados, que tiende a considerar las “imaginaciones” como productos que no tienen en sí mismos “realidad”ninguna. Nuestro esquema de la facultad imaginativa deriva del estatuto metafísico de la Imaginación como tal. Ibn 'Arabî distingue una *imaginación asociada* al sujeto que imagina, que es inseparable de él

---

<sup>258</sup> *CLsupra*, n. 171.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 312. Como observa Ibn 'Arabî, si a diferencia con la situación en el mundo de las formas y los objetos sensibles, que son cuantitativa y numéricamente limitados en razón de su condición de objetividad física, hay, entre los habitantes del Paraíso (compárese con las descripciones de Swedenborg), simultaneidad e identidad entre la representación o el deseo y su objeto, es en virtud de su participación en una realidad psico-espiritual inagotable. Ocurre lo mismo con las puras esencias, por ejemplo, con la blancura presente en todas las cosas blancas, sin que la blancura en sí se subdivide. Nada disminuye en ella aunque existe en todas las cosas blancas, lo mismo que la animalidad en cada animal o la humanidad en cada hombre.

<sup>260</sup> *Ibid.*, II PP. 312-313.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 313. Y éste es el sentido que se da al versículo coránico 50/21: “Estabas en la inconsciencia. Hemos retirado el velo que te cubría los ojos, ahora tu visión es penetrante”. El modo de ser anterior a la muerte es como el del durmiente en estado de sueño con sueños. Pero cuando la Imaginación ha descubierto lo que ella misma es (el cambio sucesivo, la Manifestación en cada forma y la condición de toda Manifestación), es ella la que permite salir de este estado. La salvación no consiste en rechazar y abolir el mundo manifestado, sino en reconocerlo como lo que es y valorarlo como tal: no es una realidad al lado y además de la esencial realidad divina, sino precisamente una *teofanía*, y eso no podría serlo si no fuera por la Imaginación. Comprenderlo es dar a los seres y a las cosas su verdadero valor, su pura “función teofánica”, que no es percibida desde la creencia dogmática en la realidad material del objeto. Reconocer la Imaginación es quedar liberado por ella de la ficción de un elemento autónomo; sólo entonces ese eterno compañero del alma dejará de ser el espíritu falsificador que testimonia contra ella (sentido místico de los versículos 50/20 y 22).

(*khayál mottasil*), y una imaginación disociable del sujeto (*khayál monfasil*) que tiene subsistencia en sí misma. En el primer

- 254 -

caso, podemos distinguir entre las imaginaciones que son premeditadas o provocadas por un proceso consciente de la mente y las que sólo se hacen presentes a ésta en virtud de su propia espiritualidad, como los sueños (ya sean sueños durante el sueño o ensoñaciones en el estado de vigilia). Lo propio de la imaginación asociada es estar unida al sujeto que imagina y desaparecer cuando él desaparece. En cuanto a la segunda, la imaginación separable del sujeto, tiene una realidad autónoma y subsistente *sui generis* en el plano del ser que corresponde al mundo intermedio, el mundo de las Ideas-Imágenes o *mundus imaginális*. Siendo “exterior” al sujeto que imagina, puede ser vista por otros, pero a condición de que también esos otros sean místicos (así sucedió que el Profeta vio al Ángel Gabriel en presencia de sus compañeros y, sin embargo, éstos sólo vieron al bello adolescente árabe).<sup>262</sup>

El hecho de que estas imágenes “separables” subsistan en un mundo que les es propio y que por consiguiente la Imaginación en la que se producen sea una “Presencia” que tiene el estatuto de una “esencia” (*hadrat dhâtiya*), perpetuamente apta para acoger las ideas (*ma’âni*) y los Espíritus (*arwâh*), para darles el “cuerpo de aparición” que permite su epifanía, todo ello corrobora sin lugar a dudas que estamos muy lejos de cualquier forma de “psicologismo”. Incluso la imaginación asociada al sujeto e inseparable de él no queda entregada a la arbitrariedad de una facultad que funcionara en el vacío segregando “fantasías”. Cuando, por ejemplo, la forma del Ángel “se inserta” en una forma humana (en el mismo sentido en que decíamos que una forma “se inserta” en un espejo), se trata de un acto que se realiza en el plano de la Imaginación autónoma (*monfasil*); es entonces ésta la que lleva la imagen al plano de la imaginación asociada. Así pues, no existe más que una sola Imaginación autónoma, por ser Imagi-

- 255 -

nación absoluta (*khayál motlaq*), es decir, *absuelta* de toda condición que subordine su subsistencia y ésa es la Nube primordial que constituye el universo como teofanía. Es esta misma Nube primordial la que originalmente instaure, mantiene y rige la imaginación asociada al sujeto. Vienen a continuación las Leyes divinas reveladas que determinan y fijan la modalización del Ser divino en la *qibla* (la “orientación») en el cara a cara del creyente que ora. Lo que además significa que el “Dios creado en las creencias” pertenece a la imaginación asociada al sujeto; pero como la Compasión, es decir, la Existenciación divina, abarca igualmente al “Dios creado en las creencias», la imaginación asociada, aun siendo inseparable del sujeto, forma parte también de los modos de la Imaginación absoluta, que es la Presencia absolutamente englobante (*al-Hadrat al-jâmi'a, almartabat al shâmila*).<sup>263</sup>

Es la idea de Imaginación separable, autónoma, la que concierne más directamente a nuestro objetivo, que no es otro que la función de la Imaginación “creadora” en la experiencia mística. Dos nociones técnicas reclaman nuestra atención: la de “corazón”

---

<sup>262</sup> Sobre *Khayál mottasil* y *Khayál monfasil*, cf. *Fot.* II, p. 311. Otro ejemplo: el bastón de Moisés y las cuerdas que toman la forma de serpientes que reptan (Corán 20/69 ss.). Moisés pensó que era un efecto de los encantamientos de los magos en el plano de la *Hadrat khayâh'ya*, y lo era, en efecto; ahora bien, él percibió estos objetos de imaginación (*motakhayyal*) sin saber que eran tales ni lo que ello implicaba, y por eso sintió miedo. No parece que este fenómeno deba ser identificado con lo que hoy en día se llama ilusión óptica (Affifi, *The Mystical Philosophy...*, p. 130, n. 2); el propio Ibn 'Arabî lo niega. Considérese, más bien, la distinción fenomenológica entre “voces interiores” e “ilusiones auditivas», en el hermoso libro de Gerda Walther, *Phanomenologie derMystik*, Olten, 1955, pp., 162-168.

<sup>263</sup> *Fot.* II PP. 310-311.

(*qalb*) y la de *himma*, concepto muy complejo, imposible quizá de traducir mediante un único término. Se han dado muchos equivalentes: meditación,<sup>264</sup> proyecto, intención, deseo, poder de la voluntad; retendremos aquí el aspecto que engloba a los demás, el de “poder creador del corazón”.

## 7. El corazón como órgano sutil

El “corazón” (*qalb*) en Ibn 'Arabî, como en el sufismo en general, es el órgano mediante el que se produce el verdadero conocimiento, la intuición comprehensiva, la gnosis (*ma'rifa*) de Dios y de los misterios divinos, en resumen, el órgano de todo lo

- 256 -

que puede abarcarse con la denominación de ciencia de lo esotérico (*'ilm al-Bâtin*). Es el órgano de una percepción consistente en experiencia y gusto íntimo (*dhawq*); aunque el amor esté igualmente relacionado con el corazón, el centro propio del amor es en general para el sufismo el *ruh*, el *pneuma*, el espíritu.<sup>265</sup> Por supuesto, se nos recuerda continuamente que lo que estamos considerando no es el órgano de carne y de forma cónica, alojado en el lado izquierdo del pecho -aunque haya una cierta conexión- y cuya modalidad es, en el fondo, ignorada. Hay que pensar aquí en la importancia concedida a esta idea de *corazón* por los místicos de todos los tiempos y todos los países, místicos, por ejemplo, del cristianismo oriental (la oración del corazón, el carisma de la cardiognosis) o místicos de la India.<sup>266</sup> Se trata de una “fisiología sutil” elaborada “a partir de experiencias ascéticas, extáticas y contemplativas” y expresada en lenguaje simbólico. Esto no significa en absoluto, como pertinentemente señala Mircea Eliade, que “tales experiencias no sean reales; lo son, pero no en el sentido en que es real un fenómeno físico”<sup>267</sup>

Resumiendo, esta “fisiología mística” opera sobre un “cuerpo sutil” compuesto de órganos psico-espirituales (cf. los centros sutiles o *latifa* en Semnání) que deben ser distinguidos de los órganos corporales. El *corazón* es para el sufismo uno de los centros de la fisiología mística. Podríamos hablar igualmente aquí de su función “teándrica”, puesto que su suprema visión será la Forma de Dios (*súrat al-Haqq*), ya que el corazón del gnóstico es el “ojo», el órgano por el que Dios se conoce a sí mismo, revelándose a sí mismo en las formas de sus epifanías (no tal como se conoce en sí, pues la más alta ciencia no puede comenzar a hablar de él sino a partir de *Nafas alRahmân*). Es simultáneamente cierto decir que el gnóstico, como Hombre Perfecto, es la sede de la conciencia divina de Dios y que Dios es la sede y

- 257 -

---

<sup>264</sup> Cf. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, PP. 117-118, 123, 136; Affifi, *op. cit.*, pp. 133-136; A.K. Jilí, *al-Insán al-Kamil*, II> pp. 22-24.

<sup>265</sup> Cf. *Fosas II*, p. 139. La doctrina del corazón como centro del conocimiento más que del amor, puede invocar en su apoyo ciertos versículos coránicos: “¿No meditan el Libro? ¿Es que sus *corazones* están cerrados con candados?»(47/26). “Dios ha grabado la fe en sus *corazones*”(58/22). “Aquellos que tienen la duda en el corazón se aferran a lo que hay de oscuro en el Libro, por deseo de sedición y búsqueda de su *ta>wtl*, cuando nadie conoce su *ta>wil* fuera de Dios y de los enraizados en la ciencia”(3/5).

<sup>266</sup> Para el punto de vista fenomenológico, cf. Gerda Walther, *op. cit.*, Pp. 111-114.

<sup>267</sup> Mircea Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, París, 1954, PP. 237 55., 243 55. y p. 394, Nota VI, 9 [*Yoga, immortalidad y libertad*, La Pléyade, Buenos Aires, 1977, Pp. 229 55., 233 55. y pp~ 384-385, Nota VI, 9], donde se evoca la tradición hesicasta que distingue cuatro “centros” de concentración y de oración. Compárese *mfra*, n. 296, sobre los cuatro centros sutiles y la angelología del microcosmo en el sufismo iranio.

la esencia de la conciencia del gnóstico.<sup>268</sup> (Si tuviéramos que proponer un diagrama, la situación quedaría mejor representada por los dos focos de una elipse que por el centro de un círculo.) En resumen, el poder del corazón es un poder o energía secreta (*qowwat khafiya*) que percibe las Realidades divinas por un conocimiento hierofánico (*idrâk wâdih jalî*), sin mezcla de ninguna clase, pues el corazón contiene incluso la *Rahma* divina. Cuando el velo se alza, el corazón del gnóstico es como un espejo en el que se refleja la forma microcósmica del Ser divino.

Este poder del corazón es lo que se designa específicamente con la palabra *himma*, término cuyo contenido tal vez podamos comprender algo mejor si lo asociamos con la palabra griega *enthymesis*, que significa el acto de meditar, concebir, imaginar, proyectar, desear ardientemente, es decir, tener presente en el  $\theta\nu\mu\omicron\varsigma$ , que es fuerza vital, alma, *corazón*, intención, pensamiento, deseo. Recordemos que en la gnosis valentiniana,  $\text{Ev}\theta\upsilon\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  es la *intención* concebida por el trigésimo Eón, Sophia, en su impulso por comprender la grandeza del Ser ingénito. Ahora bien, esta *intención* se separa de ella y asume una existencia independiente; es la Sophia exterior al Pleroma pero de substancia pneumática. El poder de una *intención* tal que proyecta y realiza («esencifica») un ser exterior a aquel que la concibe, corresponde plenamente al carácter propio de este poder misterioso que Ibn 'Arabî designa como *himma*.<sup>269</sup>

Esta *himma* es también «creadora», pero en el sentido propiamente «epifánico» que va unido a toda idea de creación en la teosofía de Ibn 'Arabî. Su función presenta dos aspectos. El primero está relacionado con todo un conjunto de fenómenos, muchos de los cuales son actualmente objeto de estudio de la parapsicología. El segundo, con la percepción mística denominada «gusto íntimo» (*dhawq*), o tacto. Pero como también en este caso se trata del levanta-

- 258 -

miento de un velo, de una epifanía en el corazón, es también un acto de la creatividad del gnóstico. Podemos inferir de ello que no existe ninguna incoherencia en las explicaciones que Ibn 'Arabî nos ofrece, a condición de recordar que la imaginación humana está envuelta por la Imaginación incondicionada que es el universo como epifanía divina, pues este envolvimiento nos garantiza que las intenciones que se separan del poder creador del corazón para existir con su ser propio, *sui generis*, no son vanas ficciones.

«Por su facultad representativa (*wahm*) -afirma nuestro *shaykh*- todo hombre crea en su Imaginación activa cosas que no tienen existencia más que en esa facultad. Éste es el caso general. En cambio, por su *himma*, el gnóstico crea algo que existe fuera del ámbito de dicha facultad.»<sup>270</sup> En los dos casos, es la fuerza imaginativa, con resultados muy diferentes, la que es activada, y en ambos el *shaykh* utiliza la palabra «crear». Sabemos que la operación creadora implica necesariamente la manifestación de una existencia exterior, conferida a lo que poseía ya una existencia latente en el mundo del Misterio. Sin embargo, el órgano de la creatividad, la Imaginación activa, produce una operación muy diferente en cada ocasión. En el primer caso, tal como la ejercen el

<sup>268</sup> Affifi, *op. cit.*, p. 119.

<sup>269</sup> Cf. *FoL* II, Pp. 526 Ss.; Affifi, *op. cit.*, p. 133, n. 2; *Fosûs* II, p. 79: Ibn 'Arabî afirma que este órgano creador o energía creadora que el gnóstico llama *himma* corresponde a lo que los *motakallimûn* designan como *ikhlas* y los sufíes como *hodûr*; él mismo prefiere llamarle *>inâyat ilâhtya* (premeditación divina). Sin embargo, no pueden comprender esta facultad más que aquellos a quienes les ha sido conferida como don y la han experimentado, cualquiera que sea ~ nombre con que la designemos; pero éstos son muy pocos.

<sup>270</sup> *Fosûs* 1, p. 88 [42], y II, p. 78 Ss.



común de los hombres, está al servicio de la facultad representativa;<sup>271</sup> produce imágenes que simplemente forman parte de la imaginación asociada (*mottasil*) inseparable del sujeto. Pero tampoco aquí representación pura significa *eo ipso* “ilusión»; estas imágenes “existen», indudablemente; la ilusión es equivocarse en cuanto a su modo de ser. En el caso del gnóstico (*'arij*), la Imaginación activa está al servicio de la *himma* que, por su concentración, es capaz de *crear* objetos, de producir cambios en el mundo exterior. Dicho de otra forma: gracias a la Imaginación activa, el *corazón* del gnóstico proyecta lo que se encuentra reflejado en él (aquello de lo que

- 259 -

él es espejo), y el objeto sobre el que así concentra su fuerza creadora, su meditación imaginadora, hace su *aparición* en tanto que realidad exterior, extramental. Esto es precisamente lo que Ibn 'Arabî designa, como hemos visto, como Imaginación separada, separable (*monfasil*) del sujeto que imagina, pero, como también hemos dicho, sólo otros místicos pueden percibirla (es el caso del Ángel Gabriel bajo la forma de Dahyá, ya recordado anteriormente: cuando el Ángel tomó la forma del adolescente árabe reputado por su singular belleza, los compañeros del Profeta veían al adolescente, pero no podían ver al Ángel).

Todo esto es de la mayor importancia para la experiencia que tiene lugar en la oración, a saber, la visión paradójica de la “Forma de Dios». Si el corazón es el espejo en el que el Ser divino manifiesta su forma según la capacidad de ese corazón, la Imagen que éste proyecta es, a su vez, la exteriorización, la “objetivación” de esa Imagen. Ahí encontramos la confirmación de que el corazón del gnóstico es el “ojo” por el que Dios se revela a sí mismo. Fácilmente podemos intuir una aplicación a la iconografía material, a las imágenes artísticas. El hecho de que al contemplar una imagen, un icono, otros reconozcan y perciban como divina la visión del artista que creó la imagen, depende de la creatividad espiritual, de la *himma* que el autor puso en su obra. Ahí tenemos un término de comparación exigente con el que medir la decadencia de nuestros sueños y de nuestro arte.

Esta creatividad, al dar cuerpo objetivamente a las *intenciones* del corazón (*himma*, *ἔθνημῆσις*), satisfacía el primer aspecto de su función. Este aspecto incluye buen número de lo que hoy se llama fenómenos de videncia, telepatía, visiones sincrónicas, etc. Ibn 'Arabî aporta aquí su testimonio personal. Cuenta en su autobiografía (*Risálat al-Qods*) cómo podía convocar al espíritu de su *shaykh*, Yflos al-Kúmi,

- 260 -

cuando tenía necesidad de su ayuda, y cómo éste se presentaba habitualmente ante él para auxiliarle y responder a sus preguntas. Sadroddin Qonyawi, discípulo formado por él mismo en Qonya, lo cuenta también: “Nuestro *shaykh*, Ibn 'Arabî, tenía el poder de encontrarse con el espíritu de cualquier santo o profeta desaparecido de este mundo, fuera haciéndole descender al plano de este mundo y contemplándole en un cuerpo de aparición (*súrat mit,'ált ya*), semejante a la forma sensible de su persona, fuera haciendo que se le apareciese en sueños, o des-ligándose él mismo de su cuerpo material para elevarse al encuentro del espíritu».<sup>272</sup>

<sup>271</sup> Aquí *wahm* e *himma* aparecen en diferentes aspectos en función de la forma en que actúan sobre la Imaginación. Compárese con A.K. Glí: *wahm* es la más poderosa de las facultades huijianas (en el plano macrocósmico del Rombre celestial, el Ángel de la muerte, Azrael, procede de su luz); *himma* es la más noble de estas facultades, pues no tiene otro objeto que Dios (de su luz procede el Arcángel Miguel); Nicholson, *op. cit.*, PP. 116-118. *Wahm* no designa pues, aquí, lo “estimativo” en el sentido de los filósofos avicenianos.

<sup>272</sup> Cf. *Fosús II*, p 107 (la cita procede de *Shadharát al-dhaháb* de Ibn al-'Imád, v, 196) y Affifi, *op. cit.*, p. 133.

¿Qué explicación da Ibn 'Arabî a estos fenómenos? Una primera explicación invoca los *planos* jerarquizados del ser, las *Hadarât* o “Presencias». Estas *Presencias* son cinco, a saber, los cinco Descensos (*tanazzolât*), que son determinaciones o condiciones de la Ipseidad divina en las formas de sus Nombres, los cuales actúan sobre los receptáculos que sufren su influjo y los manifiestan. La *primera Hadra* es la teofanía (*tajallî*) de la Esencia (*dhât*) en las hecchidades eternas latentes que son los objetos, los *correlata* de los Nombres divinos. Es el mundo del Absoluto Misterio (*'âlam al-ghayb al-motlaq'*, *Hadrat al-Dhât*). La *segunda* y la *tercera Hadra* son respectivamente el mundo angélico de las determinaciones o individuaciones que constituyen los Espíritus (*ta'ayyonât rûhiya*), y el de las individuaciones que constituyen las almas (*ta'ayyonât nafsiya*). La *cuarta Hadra* es el mundo de las Ideas-Imágenes, *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), Formas-tipo, individuaciones con figura y cuerpo, pero en el estado inmaterial de “materia sutil». La *quinta Hadra* es el mundo visible sensible (*'âlam al-shahâda*), el de los cuerpos materiales densos. En líneas generales, este esquema es constante en nuestros autores, no obstante las variantes.<sup>273</sup>

- 261 -

Conviene observar las relaciones entre estas *Hadarât*, Presencias o planos del ser, tal como resultan de la estructura que acabamos de exponer. En cada plano se repite la misma relación Creador-Criatura (*Haqq* y *Khalq*), desdoblado y polarizando una unitotalidad, una biunidad cuyos dos términos están en relación de acción y pasión (*fi'l-infi'âl*, relación que corresponde a *bâtin-zâhir*, oculto y manifestado, esotérico y

<sup>273</sup> Kâshâni, *op. cit.*, p. 272. Así tenemos: 1.0 El mundo de las Ideas (*ma'ani*). 2.0 El mundo de los Espíritus separados de toda materia (*arwâh mojjarrada*). 3.º El mundo de las almas pensantes (*no fûs nûtiqa*). 4.º El mundo de las Imágenes autónomas, con figura y forma, pero de corporeidad inmaterial (*'âlam al-mithâl, mundus imaginalis*). 5.º El mundo visible sensible. O también (*ibid.*, p. 110), como jerarquía de las Presencias del Ser divino en sus teofanías, tenemos: 1. *Hadrat al-Dhât* (Presencia de la Esencia, del Si). 2. *Hadrat al-Sifât wa'l-Asmâ'* (Presencia de los Atributos y de los Nombres, o *Hadrat al-Olûhîva*, Presencia de la Divinidad). 3.º *Hadrat al-Afâl* (Presencia de los Actos, operaciones o “energías” divinas, o *Hadrat al-Robûbtya*, Presencia de la Soberanía). 4.º *Hadrat al-Mithâl wa'l-Khayâl* (Presencia de la Imagen y de la Imaginación activa). 5. *Hadrat al-Hiss wa'l-Moshûhada* (Presencia de lo sensible y lo visible). Los cuatro primeros grados forman el mundo del Misterio. Dâwud Qaysari, otro comentarista clásico de los *Fosûs* de Ibn 'Arabî tiene aquí un desarrollo teórico muy interesante (*Fosûs* II PP. 27-28): como cada individuo, cada “mónada” (*1ard*, todo el pasaje despierta el recuerdo de la monadología de Leibniz) de entre los individuos del universo, es el emblema de un Nombre divino. Puesto que cada Nombre divino comprende la Esencia (*dhât*) -que comprende, a su vez, el conjunto de los Nombres-, comprende también a los otros Nombres, y así cada individuo (cada mónada) es un mundo en el cual y por el cual ese individuo conoce el conjunto de los Nombres. En ese sentido es correcto decir que los universos son infinitos. Sin embargo, como las Presencias divinas universales (es decir, englobantes y totalizadoras) son cinco, las “unidades comunales” que engloban al conjunto de los mundos son igualmente cinco. Dos polos: a) la Presencia del Misterio absoluto (*Hadrat al-ghayb al-motlaq*) b) la Presencia de la Manifestación absoluta (*Hadrat al-Shahâdat almotîaqa*). Tenemos entonces el siguiente escalonamiento: 1.º La Presencia del Misterio absoluto: son las hecchidades eternas en la *Hadrat* de Conocimiento. A continuación, la Presencia del misterio relativo (*Hadrat al-ghayb al-modâf*), que comprende dos mundos, a saber: 2.º El mundo de las Inteligencias (mundo del *Jabarût*, o de los *Arwâh jabarûtiya*, que corresponde al mundo de la *Robûbiya*, el de los Señores; en Sohrawardi, el mundo de los Ángeles-arquetipos, Señores de las Especies), mundo más próximo al Misterio absoluto, y 3.º El mundo de las almas inmatriciales (mundo del *Malakût*, o de los *Anvûh malakûtiya*), más próximo a la *Shahâda* absoluta. 4.º *'Âlam al-mithâl (mundus imaginalis)*, más próximo al mundo sensible. 5.º *'Âlm al-molk*, que es el mundo humano, comprende el conjunto de los mundos, puesto que es la epifanía (*mazhar*) del *'alam al-mithâl*, como éste es la epifanía del *Malakût*, éste la epifanía del *Jabarût*, éste la epifanía del mundo de las hecchidades eternas, éste la epifanía de los Nombres divinos de la *Hadrat ilâhiya* y de la *Hadrat wâhidtya* (Presencia de la Unidad-plural), y éste, por fin, la epifanía de la Presencia de la Unidad absoluta (*Hadrat ahadîya*). Así Palacios ha establecido las analogías entre las *Hadarât* de Ibn 'Arabî y las *Dignitates* de Ramon Llull, cf. *Obras escogidas*, 1, PP. 204 55.

exotérico). Por este motivo, cada una de estas *Hadarât* o Descensos es designada también como “unión nupcial” (*nikâh*), cuyo fruto es la Presencia o *Hadra* que le sigue en la jerarquía del descenso.<sup>274</sup> Por esta razón, cada Presencia es la imagen y la correspondencia (*mithâl*), el reflejo y el espejo de la inmediatamente superior. De este modo, todo lo que existe en el mundo sensible es un reflejo, una tipificación (*mithâl*) de lo que existe en el mundo de los Espíritus, y así sucesivamente hasta remontarnos a los primeros reflejos de la misma Esencia divina.<sup>275</sup> Todo lo que se manifiesta para los sentidos es, pues, la forma de una realidad ideal del mundo del Misterio (*ma'na ghaybi*), un rostro (*wajh*) de entre los rostros de Dios, es decir, de los Nombres divinos. Saber esto es tener la visión intuitiva de las significaciones místicas (*kashf ma'nawî*); aquel a quien es dado este saber ha recibido una gracia inmensa, afirma 'Abdorrazzâq Kâshâni, comentarista de los *Fosus*. Todas las ciencias de la Naturaleza se encuentran así edificadas sobre el sentido de las tipificaciones del mundo del Misterio. Es también una de las interpretaciones dadas a la sentencia profética: “Los humanos duermen; a su muerte, despiertan».

Estos planos del ser, al escalonarse o involucrar los unos en los otros, no están aislados ni son fundamentalmente diferentes unos de otros, en razón de sus correspondencias. Podemos hablar de un mismo ser humano manifestado con una forma sensible en nuestro mundo y con una forma espiritual en el

- 262 -

mundo de los Espíritus, sin que esto implique que forma física y forma espiritual deban diferir en absoluto una de otra. Un mismo ser puede existir de manera simultánea en planos diferentes, bajo formas que estarán en correspondencia en virtud de la homología que reina entre el plano de los Espíritus y el mundo sensible. Puede suceder que una cosa exista en las *Hadarât* superiores pero no en las *Hadarât* inferiores, como puede suceder que exista en todas las *Hadarât*. Cuando Ibn 'Arabî declara que el gnóstico, por su *himma*, por la creatividad de su corazón, crea algo (entendiendo que ni Dios ni el hombre “crean” propiamente hablando, si por “creación” entendemos creación *ex nihilo*), quiere decir que el gnóstico hace aparecer en la *Hadra* del mundo sensible, por ejemplo, una cosa que ya tiene existencia en acto en una *Hadra* superior. Crear, en el sentido de “hacer aparecer” y “preservar” algo que ya existe en una de esas *Hadarât*, es el efecto de la creatividad del corazón por medio de la *himma*. Al concentrar la energía espiritual de esta *himma* sobre la forma de algo que existe en una o varias

---

<sup>274</sup> Kâshâni, *op. cit.*, p. 272: La Esencia única pasa por cinco Descensos (*tanazzolât*) hasta el mundo de la *Shahâda* o mundo sensible, límite del universo. Cada uno de estos descensos está estructurado en acción y pasión; comparándolos con una unión nupcial (*nikâh*), se les llama las “Cinco uniones nupciales». Es una misma Esencia (*haqiqa*) la que se polariza en acción y pasión, una misma Esencia, cuyo aspecto aparente, exotérico (*zâhir*) es el mundo, mientras el oculto, el esotérico (*bâtin*) es el Ser divino (*Haqq*), y es, pues, lo esotérico lo que rige lo manifestado. *Fosûs* 1, p. 218 [149-150]: “La misma res divina (*amr ilâhî*) es unión nupcial en el mundo formado por los Elementos, *himma* en el mundo de los Espíritus de luz, coordinación (*tartîb*) de las premisas en el mundo de los conceptos con vistas a la actualización de la conclusión lógica». *Fosûs* II, PP. 332-333: El mundo, y con él el ser humano, son a la vez *Haqq* y *khalq*. El Ser divino (*Haqq*) es en cada forma el Espíritu (*Rûh*) que la gobierna; la criatura (*khalq*) es la forma que ese Espíritu gobierna. La realidad integral (*Haqiqa*) es el Creador-criatura (*al-Haqq al khalq, al-Khâliq al-makhlûq, Fosûs* 1, p. 78 [32]), el Oculto-Manifestado (*Bâtin-Zâhir*). Así es en cada etapa de los Descensos: cada uno de ellos es una unión nupcial, una sicigia (*izdiwâj*) de dos cosas con vistas a la producción de una tercera. La unión de lo masculino y lo femenino no es más que el aspecto, en el mundo sensible, de una estructura repetida en todos los planos del ser. (Sobre este mismo esquema se desarrolla la unión del fiel de amor y su Señor. El alma “pacificada” no regresa a Dios en general, sino a su Señor de amor. Con este contexto debe relacionarse también el extraordinario sueño de Ibn 'Arabî, en el que concluye una unión nupcial con cada uno de los poderes cósmicos, con los astros del cielo, con las “letras” que los tipifican; Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, PP. 87-88.)

<sup>275</sup> Kâshâni, *op. cit.*, Pp. 110-111.

“Presencias”o *Ha da rát*, el místico obtiene un perfecto control (*tasarroj*) sobre ello, y ese control *preserva* al objeto en cuestión en una u otra de las “Presencias” tanto tiempo como dure la concentración de la *himma*.<sup>276</sup>

Esta es una primera explicación de la proyección que el *corazón* del místico opera por medio de su Imaginación activa que es Imaginación teofánica. El objeto sobre el que se concentra *aparece* como realidad exterior, aun cuando pueda no ser visible sino para otros místicos. Si Ibn 'Arabî compara la *Ha-dra* que se hace presente al gnóstico con el Corán, es porque su Presencia (*hodur*) presupone la *concentración* de todas las energías espirituales sobre una forma perteneciente a esta *Hadra* y porque entonces ésta le muestra, a la manera de un espejo, *todo* lo que hay en las otras *Hadarát* o “Presencias». “Pero úni-

- 263 -

camente comprenderá lo que decimos -añade Ibn 'Arabî- aquel que en su persona sea un Corán.»<sup>277</sup> Hemos considerado anteriormente el estado espiritual del Hombre Perfecto, al que se refiere en el léxico de Ibn 'Arabî la expresión “ser en su propia persona como un Corán». Por una ambivalencia de la raíz, la expresión designa un estado de concentración que suspende la discriminación entre los atributos del Creador y los de la Criatura; en este sentido, “ser un Corán”viene a designar el estado de *fanâ'*. No se trata de la abolición o destrucción de la persona del sufí, sino de una prueba inicial que debe preservarle en lo sucesivo de falsas discriminaciones (por ejemplo, de las objetivaciones dogmáticas del “Dios creado en las creencias»). En este sentido, esta experiencia es la necesaria condición previa para hacer auténtica la *discriminación* que el místico volverá a introducir entre Creador y Criatura (y que corresponde al estado de *baqá'*, persistencia).<sup>278</sup> Así nos encontramos orientados ya hacia el segundo aspecto de la función de la *himma* como creatividad mística del corazón y hacia la explicación que de ello nos ofrece Ibn 'Arabî.

Esta segunda explicación de la creatividad (*qowwat al-khalq*) atribuida al corazón del sufí es mencionada por nuestro *shaykh* en uno de sus primeros tratados: la *him ma* como “causa”*con ocasión* de la cual Dios crea ciertas cosas, sin que la *himma*, propiamente dicha, sea creadora de nada. Es esta interpretación de la *himma* la que permite generalizar su función y considerarla “como una fuerza oculta onginadora de

---

<sup>276</sup> *Fosûs* 1, PP. 88-89 [42-43], y II, PP. 81-82; Affifi, *op. ciL*, PP. 134-135. Es concentrando su *himma* sobre la forma de un objeto, en una de las *Hadarát*, como el gnóstico llega a producirlo en el ámbito de la existencia extramental, incluso bajo una forma sensible. Preservando la forma de ese objeto en una de las *Hadarát* superiores, lo conserva en las *Hadarát* inferiores. Inversamente, cuando por la energía de su *himma*, preserva esa forma en una de las *Hadarát* inferiores, la forma de ese objeto es conservada en una *Hadra* superior, pues la persistencia de lo *siguiente* exige la persistencia de lo *precedente*. Es lo que se llama garantía implícita, mantenimiento en el ser por implicación (*bi'l-tadammon*); es, eminentemente, el caso del fruto de las contemplaciones del gnóstico. Puede ocurrir que éste retire su atención de una o varias *Hadarát*, mientras preserva la forma de un objeto en la *Hadra* que contempla; pero todas las formas son preservadas por el hecho de preservar esa forma única en la *Hadra* de la que no ha retirado su atención. Ibn 'Arabî explica la *creatividad divina* de la misma forma, pero subraya la diferencia: el hombre, inevitablemente, acaba por retirar su atención de una o varias de las cinco *Hadarát*, mientras que Dios jamás deja de contemplar las formas de las cosas que “crea”en todas ellas. Ibn 'Arabî es consciente de que está explicando un secreto del que los místicos siempre se han mostrado celosos, pues este teósofo, al que se ha llamado “monista», sabe muy bien la limitación (el correctivo) que ello aporta a la locución teopática de dichos místicos, *Anâ>l-Haqq*. “Esta cuestión que acabo de exponer, nadie hasta ahora la ha tratado en otro libro, ni yo mismo, ni ningún otro, aparte del presente libro. Es pues una cosa única, sin precedentes. Ten cuidado de no olvidarlo”(ibid.).

<sup>277</sup> *Fosûs* 1, p. 89 [43]. De ahí el sentido del versículo coránico: “Nada hemos olvidado en el Libro”(6/38), pues contiene lo que está ocurriendo, lo ocurrido y lo todavía no ocurrido.

<sup>278</sup> Cf. en otro plano los tres estados de discernimiento evocados supra, n. 211.



todo movimiento y de todo cambio en el mundo».<sup>279</sup> Mediante la simple comparación con la expresión “ser un Corán” comprendemos que la *himma* corresponde también aquí al estado de *fanâ*. Pero de nuevo habría que recalcar que para Ibn 'Arabî *fanâ* no significa de ningún modo aniquilación absoluta (esta cuestión ha sido causa de numerosos

- 264 -

malentendidos tanto a propósito del sufismo como del budismo). *Fanâ'y baqâ* son siempre términos relativos. Es preciso, según Ibn 'Arabî, señalar siempre *de qué* hay aniquilación o desaparición y *en qué* hay sobreexistencia o persistencia.<sup>280</sup> En el estado de *fanâ*, de concentración, de “Corán», experimentando la unidad esencial del Creador-criatura, los atributos divinos se convierten en predicados del místico (la discriminación queda suspendida). Podemos decir entonces no ya solamente que el místico “crea», en el sentido en el que el propio Dios crea (es decir, hace que se manifieste en el mundo sensible algo que ya existía en el mundo del Misterio) sino que, además, Dios crea *mediante* él ese efecto. Es una única y misma operación divina, pero realizada por medio del gnóstico cuando éste “se retira” de sus atributos humanos y persiste, sobreexiste (*baqâ*), en sus atributos divinos. El místico es entonces el *medium*, el mediador por el que se expresa y manifiesta el divino poder creador.<sup>281</sup>

Podemos recordar de nuevo, a este fin, el problema de los asharies preguntándose sobre si los actos del hombre son *creados* por el hombre o si es Dios el único agente. Igualmente, y con este propósito, hemos hecho una comparación con lo que, en términos de filosofía moderna, se llama *ocasionalismo*.<sup>282</sup> No existe en realidad más que una única Creación, pero perpetuamente *recurrente*, de instante en instante. Y como Creación quiere decir esencialmente *teofanía*, la relación de la creatividad del corazón con la Creación perpetuamente recurrente puede expresarse mediante la idea de que el corazón del gnóstico es el “ojo” por el que el Ser divino se ve a sí mismo, es decir, se *revela* a sí mismo. Las relaciones de exterioridad e interioridad no se plantean aquí como se plantearían en cualquier otro sistema que no estuviese basado en la idea de epifanía y en la crítica doceta del conocimiento. Por este motivo, no hay razón

- 265 -

para acusar a Ibn 'Arabî de confundir lo subjetivo y lo objetivo cuando explica por las *Hadarât* los fenómenos de la creatividad del corazón. Cada “Imaginación creadora” del gnóstico, ya sea producida directamente por él a partir de una *Hadra* superior al plano del ser de esta Imaginación o ya sea con ocasión de su *himma* y por su mediación, es una creación nueva, recurrente (*khalq jadîd*), es decir una teofanía nueva cuyo órgano es su corazón, como espejo del Ser divino.<sup>283</sup>

<sup>279</sup> En su tratado *Mawâqî' al-nojûm*, cit. en Affîfî, *op. cit.*, p. 133, n. 2.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 137, n. 2.

<sup>281</sup> Cf. *supra*, n. 213, donde se ha puesto de manifiesto el sentido que conviene dar a la noción de mediador y la diferencia con la concepción ashari. Es justo, en efecto, hablar de un elemento mediador que es el órgano de la teofanía, pero teniendo en cuenta que el órgano, en tanto que tal, es precisamente esa teofanía.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 138; *Fosûs*, 1, PP. 79-80 [35].

<sup>283</sup> No se trata, pues, de la simple verificación de una ley general, expresada o no en términos de ocasionalismo, que se aplicaría a todos los seres, pues la creatividad humana de la que aquí se trata presupone y requiere una concentración del corazón (una *enthymesis*), una reunión (*am'iya*) de todas las energías espirituales (*qowwât Rûhâniya*) del ser humano en su objeto supremo, y llevadas al máximo grado de pureza, con vistas a la creación proyectada; ahora bien, esto no le es posible más que al gnóstico en tanto que Hombre Perfecto. Ibn 'Arabî interpreta así el episodio de los pájaros de arcilla modelados por Cristo de niño y animados por su hálito, tal como relatan los Evangelios de la infancia y el Corán (*Evangelio de Tomás*, IV, 2; *Evangelio árabe de la infancia*, 36; *Corán*, 3/43; *Fosûs* 1, p. 140 [84]; Affîfî, *op. cit.*, p. 136). Dice también: “No puede comprenderse esta cuestión sino por un sentido místico



Y éste es el fondo de la cuestión. El control (*tasarraf*) de las cosas, el poder de producir taumaturgias, es un aspecto secundario; los más grandes místicos se han abstenido de ejercer ese poder e incluso han renunciado a él con desdén.<sup>284</sup> Y han renunciado porque sabían que en este mundo el servidor no puede convertirse en Señor y que el sujeto que domina una cosa (*motasarraf*) y la cosa que domina (*motasarraf fihi*) son esencialmente un mismo ser, pero también porque fueron capaces de reconocer que la forma de lo que se epifaniza (*motajalli*) es igualmente la forma de aquel a quien la epifanía se muestra (*motajallâ laho*). Ahora bien, nadie, dice Ibn 'Arabî, excepto aquel que posee la *himma*, es capaz de reconocer la realidad fundamental del ser (*haqîqat alwojûd*) como unidad bipolarizada entre Creador y Criatura, cuya codependencia y unidad se repiten cada vez en la multitud de las teofanías que son otras tantas recurrencias de la Creación.<sup>285</sup> No se trata ni de control ni de la dominación mágica (*taskhîr*) que el místico pueda ejercer sobre las cosas, sino de la función de la *himma*, la concentración del corazón como órgano que permite realizar el verdadero conocimiento de cosas que el intelecto es incapaz de percibir. En este sentido, *himma* designa esa percepción del corazón que los sufíes llaman “gusto íntimo” (*dhawq*). De ahí la advertencia solemne que Ibn 'Arabî encuentra en un versículo coránico cuando su *ta'wil*

- 266 -

personal lo reconduce a un sentido esotérico que él percibe gracias a su propia *himma*: “Hay en ello una advertencia para quien tiene *corazón*, o para quien aguza el oído y es testigo ocular (*shâhid*)” (50/36).

En este versículo fundamenta Ibn 'Arabî una triple clasificación de las conciencias: a) están los discípulos de la *ciencia del corazón*, es decir, aquellos que poseen el órgano psico-espiritual que la filosofía mística designa como “corazón” (*ashâb al-Qolûb*); son los místicos y, más particularmente, los perfectos entre los sufíes; b) están, en segundo lugar, los discípulos de intelecto racional (*ashâb al-'Oqûl*), es decir, los *motakallimûn*, los teólogos escolásticos; c) por, último, los simples creyentes (*mu'minûn*). Pero mientras la pedagogía espiritual debe normalmente conducir del estado de simple creyente al estado de los místicos, en cambio, entre estos últimos y los teólogos racionalistas hay un abismo infranqueable.

Poseer la ciencia del corazón significa percibir las metamorfosis divinas, es decir, la diversidad y la transmutación de las formas en las que la Ipseidad divina se epifaniza, ya sea en una figura del mundo exterior o en una creencia religiosa. Es, pues, conocer al Ser divino por visión intuitiva (*shohûd*), es percibirlo en la forma en que lo muestra (*mazhar*) cada una de sus epifanías (*tajalli*), gracias al estado de concentración por el que el místico se vuelve un “Corán», es decir, un Hombre Perfecto como microcosmo de Dios, gracias a su *himma*.<sup>286</sup> En cambio, el teólogo escolástico formula un dogma;

---

personal (*dhawq*), como en el caso de Abû Yazid Bastâmi, que, por medio de su hálito, devolvió la vida a una hormiga a la que había matado, pues sabía por quién emitía ese hálito” (*Fosûs* 1, p. 142 [85]). Por último, esta precisión: “Hemos dicho todo esto porque sabemos que los cuerpos materiales del universo experimentan la *himma* de las almas, cuando éstas se mantienen en estado de concentración mística” (*Fosûs* 1, p. 158 [98]). Habría que considerar aquí la teoría aviceniana de las Almas celestes que, a diferencia de las almas humanas, poseen la Imaginación en estado puro, pues están exentas de los sentidos y de la percepción sensible, y mueven las esferas merced, precisamente, a esa Imaginación.

<sup>284</sup> Sobre este control, véase especialmente *Fosûs* 1, PP. 126-127 [74], todo el capítulo xiii (sobre Lot), donde el tema es ampliamente tratado.

<sup>285</sup> *Fosûs* 1, p. 122 [69], y II, p. 148, n. 9; Kâshâni, *op. cit.*, p. 148.

<sup>286</sup> *Fosûs* 1, p. 89 [43], y II, p. 148; Kâshâni, *op. cit.*, p.149; Bâil Effendi, *op. cit.*, p.2 17. Poseer un corazón, tener la ciencia del corazón (*qalb*), es conocer el *taqlb* (metamorfosis, permutación, retorno) del Ser divino metamorfoseándose en las formas y figuras teofánicas. Así el gnóstico, a través de sí mismo,

demuestra, refuta, pero no es un testigo ocular (*shâhid*); argumentación y dialéctica no tienen necesidad de la visión y, por consiguiente, no pueden conducir a ella. Toda discusión de esta índole está condenada de antemano a la esterilidad. El Dios del que habla quien no es un testigo ocular es un “ausente»; nunca se han “visto” uno a otro. Por eso, el Dios de un dogmático no puede acudir en su ayuda contra el Dios de otro;

- 267 -

los antagonistas no pueden ni vencer ni convencer, no pueden sino quedar mutuamente descontentos.<sup>287</sup> Y es que de hecho cualquier dogma particular no tiene más valor del que pueda tener cualquier otro concepto elaborado por el intelecto racional; éste es esencialmente limitación (*taqyid*) y percibe cualquier otro dogma, igualmente limitado, como una contradicción; dedicado al análisis, a la descomposición del todo en sus partes (*tahlil*), el intelecto dogmático no puede comprender *robûbîya* (condición divina señorial) y *'obudîya* (condición humana de vasallo) más que como dos dignidades contrarias y heterogéneas y no como los dos polos o términos complementarios en los que se diferencia una misma *haqiqa*.<sup>288</sup> En pocas palabras, la ciencia del corazón (*qalb* como ciencia del *taqlîb*) transmuta el dogma revelando sus límites; el enunciado que se supone zanjaría con autoridad la cuestión diciendo *todo* lo que había que decir y nada más, es transmutado en un símbolo que muestra otra cosa (*mazhar*), evocando otras *tajallî*, otras visiones que hacen verdadero al “Dios creado en las creencias” porque no son nunca su definición, sino su “cifra”.<sup>289</sup>

Ahí se descubre ya la afinidad entre los grandes místicos y los simples creyentes llamados a pasar a las filas de aquéllos. Unos y otros son personas que “aguzan el oído y son testigos oculares», es decir, tienen visión directa de aquello de lo que hablan. Ciertamente, los simples creyentes se ajustan (*taqlîd*) a sus profetas y tienen también creencias determinadas; sin embargo, en cierto sentido contemplan directamente a su Dios en sus plegarias e invocaciones; al tipificarle (*tamthîl*) ante ellos, se conforman al orden de sus profetas. Pero hay varios grados en la Presencia del corazón (*hodûr bi'l-qalb*): desde la fe de los simples creyentes hasta la Presencia imaginativa (*hadrat khayâlîya*), la visión del Ángel Gabriel por el Profeta y la visión de Maryam en la Anunciación,<sup>290</sup> o

---

conoce el Sí divino (Bâli Effendi encuentra aquí una aplicación de la máxima: “Quien se conoce a sí mismo, es decir, quien conoce a su alma, conoce a su Señor»>). Por las propias metamorfosis que se realizan en su alma, el gnóstico conoce las metamorfosis del Sí divino (*dhât al-Haqq*) en las formas epifánicas. Por eso el corazón es el soporte de la ciencia divina, pues cualquier otro órgano o centro sutil (*Rûh* u otro) tiene un *maqâm* determinado (v.g., el intelecto no puede saber que una Imagen corresponde al todo, a las cinco *Hadarât*; discrimina. La validez de la Imagen debe estar basada en la *himma*, pues el corazón percibe la unidad de lo múltiple). El Sí del gnóstico no es heterogéneo respecto a *Haqq*, puesto que es el Nombre divino investido en esa hecceidad eterna. Ser un agnóstico es reconocer esas formas y sus metamorfosis. Ser un agonóstico es negarlas, rechazarlas. En eso se diferencia radicalmente la esencia del corazón de la dialéctica argumentadora de los dogmáticos. Esa ciencia es el lote de quien conoce *Haqq* por *tajallîf* y *shohûd* (visión intuitiva), en el estado de concentración (el estado de “Corán»); es conocer *Haqq* por *Haqq*; esta ciencia del corazón se especifica según sus teofanías, y se modela, se modaliza, según sus receptáculos.

<sup>287</sup> *Fosûs* 1, p. 122 [69]; Kâshânî, *op. cit.*, p. 148.

<sup>288</sup> *Fosûs* II, pp. 148-149; Kâshânî, *op. cit.*, p. 150.

<sup>289</sup> ¿Por qué debe producirse el “entenebrecimiento” de esos dogmatismos que llevan consigo el mal radical de las controversias, las disputas y las luchas sin fin ni resultado ninguno? No se evitará la pregunta, pero la respuesta, igualmente radical, se encontrará esencialmente en la vivencia de la doctrina que libera de esos límites al discípulo de Ibn 'Arabî, pues desde esa actitud la pregunta, y el mal que denuncia, quedan privados de fundamento. La ciencia del corazón (del *qalb* y del *taqhîm*) constituye, pues, la respuesta y la solución práctica. No razona sobre el porqué de una situación de hecho, sino que la trasciende.

<sup>290</sup> Kâshânî, *op. cit.*, p. 149.

hasta esa teofanía referida en un extraordinario *hadīth* en el que el Profeta describe de qué forma, en éxtasis o en “sueño despierto», pudo ver a su Dios (*hadīth al-rú 'ya*, cf. *mfra*, cap. IV). “Aguzar el oído” tipifica la función de la facultad imaginativa en el plano del ser o *Hadra* que le es propia. “Ser testigo ocular” (*shâhid*) hace referencia a la visión imaginativa que cumple el precepto profético: “Adora a Dios como si lo vieras». El modo de presencia que se actualiza mediante la capacidad imaginativa (*hodûr khayâlî*) no es en absoluto un modo inferior o una ilusión; supone ver directamente lo que no puede ser visto por los sentidos, ser un testigo verdadero. La progresión espiritual desde el estado de simple creyente al estado místico se efectúa mediante el incremento de la capacidad para hacer presente la visión por medio de la Imaginación (*istihdâr khayâlî*): desde la visión mental mediante la tipificación (*tamthil*), pasando por la visión en sueños (*rû'yâ*), hasta la verificación (*tahqîq*) en la estación de la *walâya*, la visión imaginativa testimonial (*shohûd khayâlî*) se hace visión del corazón (*shohûd bi'l-qalb*), es decir, visión del ojo interior (*basira*), que es la visión de Dios por sí mismo, siendo el corazón el órgano, el “ojo” por el que Dios se ve a sí mismo: el contemplador es lo contemplado (la visión que yo tengo de él es la visión que él tiene de mi).<sup>291</sup>

Ésta es la razón de que, mientras los dogmáticos de la ortodoxia no hacen más que trazar límites y no exhortan a los demás sino a alcanzar sus propios límites, los místicos, como discípulos de la ciencia del corazón, siguen la llamada de los profetas exhortando a la visión;<sup>292</sup> llevan a una perfección creciente la respuesta de los simples creyentes a partir de su estado inicial de tosco proyecto. La visión que puede tener el simple creyente corresponde todavía a la “Forma de Dios” tal como la ve con aquellos que son de su misma religión y confesión: un “Dios creado en

las creencias” según las normas de una adhesión colectiva. En cambio, la capacidad visionaria del místico le sustrae el poder de estas normas: reconocer que Dios en cada forma reveladora (*mazhar*) inviste a cada ser, a cada creencia, con una función

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>292</sup> *Ibid.* Llamada de la que no tienen necesidad los dogmáticos racionalistas, puesto que no tienen necesidad de visión, mientras que, por el contrario, el simple creyente comienza por la visión imaginativa y la tipificación (*takhayyol* y *tamaththol*), para elevarse por la visualización y la verificación personal (*rû 'ya* y *tahqîq*) hasta la *walâya* en el *tawhîd*. Ahora bien, es a esto, es decir, a este Ser divino (*Haqq*) correspondiente a la visión mental, a lo que exhorta la llamada de los Profetas; el dogmático racionalista, por su parte, es completamente incapaz de producir una “teología profética», siendo su preocupación única el llegar a una definición dogmática (*taqyîd*). Báil Effendi (*op. c-t.*, PP. 221-222), discerniendo con toda razón que se trata de una cuestión de suma importancia para las ciencias divinas y sus arcanos, comete sin embargo un grave error sobre su verdadera naturaleza. Lleva a cabo una especie de apología del sunnismo y parece creer que de lo que se trataría sería de “realizar” una indeterminación creciente del Ser divino (es decir, una universalización vacía de toda determinación particular). Siguiendo este camino, se llega a una irremediable confusión entre *lá bi-shart* (absolutamente *incondicionado*, tanto respecto a lo universal como a lo particular) y *bi sharti-lâ* (sometido a una condición negativa, es decir, lo universal condicionado por la ausencia de toda determinación particular). Es ésa una distinción capual que se encuentra ya en la metafísica aviceniense. Ahora bien, figura, función y visión teofánicas no pueden evidentemente ir a la par con una negatividad creciente, aboliendo todas las determinaciones, para tender, en el límite, a un vacío conceptual. Lejos de eso, toda teofanía y toda experiencia visionaria suponen una forma de una plasticidad mentalmente bien determinada, pues su esencia es ser una percepción de lo *incondicionado* (*lá bishart*) tal como se muestra, precisamente, no en un universal negativamente condicionado, sino sencillamente en lo *condicionado* (*bi-shart*), tal como lo presupone la correlación entre *rabb* (Señor) y *marbûb* (vasallo, servidor), entre la forma que se muestra (*motajalli*) y la forma de aquel a quien se muestra (*motajallâ laho*). Desde esta perspectiva, habría que estudiar, en concreto, cómo se ha producido en el shiismo una fecundación recíproca entre la teosofía de Ibn 'Arabî y la imamología (en la medida en que ésta permite una visión mental de los santos Imames). Pero éste es un tema que habría que tratar aparte. Cf. *mfra*, n. 293 y el cap. IV (*coincidencia oppositorum*).

teofánica, es la experiencia esencialmente personal, que no puede ser regulada por las normas comunes de la colectividad. Así, esta capacidad de encontrarle en cada *mazhar* está regulada por la forma misma de la conciencia del místico, pues la forma de cada teofanía es correlativa a la forma de la conciencia en que se muestra. Es aprehendiendo cada vez esta codependencia (*ta 'alloq*) como el místico satisface el precepto profético: “Adora a Dios como si lo vieras». La visión de la “Forma de Dios», tal como puede ser configurada para y por la “Imaginación creadora” del místico, no puede ser impuesta por una creencia colectiva, pues es la que corresponde a su ser más íntimo y profundo. Ese será el secreto de la “oración teofánica” practicada por Ibn 'Arabî.

Lo que todo esto demuestra es el excepcional papel que juega la Imagen en la espiritualidad de Ibn 'Arabî. No es menos extraordinario que esta espiritualidad sea con frecuencia ignorada por la fenomenología del misticismo, que parece reducir los tipos de experiencia mística a las formas clásicas del panteísmo y al encuentro con un Dios supremo confesionalmente definido como persona espiritual única e infinita.<sup>293</sup> Una paradoja debe ser superada antes de que el valor de la Imagen sea plenamente reconocido. Decir que la Imagen no es más que “apariciencia” parece conforme con el realismo propio del sentido común, para el que no es “nada más que” algo irreal o imaginario. Pero este “nada más que” es precisamente el reconocimiento de la impotencia “realista” comparada con la exigencia del “teofanismo” (el término que mejor parece caracterizar el tipo de pensamiento que aquí nos ocupa). Decir que la “realidad»

- 270 -

es una “aparición teofánica” cuya forma (*mazhar*) refleja la forma de aquel a quien aparece y en quien aparece, es decir, de su *medium*, es valorarla hasta el punto de hacer de ella el elemento básico del conocimiento de sí. Esto es lo que olvida la crítica del realismo histórico contra el docetismo, al que reprocha la reducción de los “hechos” a apariencias, sin sentir siquiera la promoción de la “apariciencia” al nivel de “aparición” y sin comprender cuál es el escenario en el que se desarrollan *en realidad* los *hechos espirituales*. Por su sentido y su función, las teofanías determinan y modalizan tanto la relación del fiel con su Señor personal como la capacidad del místico, dilatada a la medida del Hombre Perfecto. Resulta de ello que lo que tan frecuentemente se califica de “monismo panteísta” es sin embargo inseparable de una visión de la “Forma de Dios” en forma y figura personales. Quizás esto pueda proporcionar una base para la reflexión y la búsqueda de una categoría apropiada. Anteriormente hemos propuesto la expresión “katenoteísmo místico”<sup>294</sup>

Lo que queremos subrayar es precisamente la valoración de la Imagen como forma y condición de las teofanías. En último término, la Imagen será una visión de la “Forma de Dios” que corresponde al ser más íntimo del místico que vive la experiencia de sí como microcosmo del Ser divino; una Forma limitada, como toda forma (limitación sin la cual no habría teofanía), pero que, a diferencia de las formas que limita el consenso colectivo, irradia un *aura*, un “campo” siempre libre para las “creaciones recurrentes” (*mfra*, cap. IV). Esto supone, ciertamente, la capacidad de una Imaginación visionaria profunda, una “presencia del corazón” en el mundo intermedio en el que los seres inmateriales toman su “cuerpo de aparición” y donde las cosas materiales se

---

<sup>293</sup> En conexión con el final de la nota precedente, recordamos esa categoría que hemos propuesto denominar “katenoteísmo místico», y que quisiéramos añadir, pues no parece haber sido prevista en ellos, a los magníficos análisis de Gerda Walther en su libro *Phänomenologie der Mystik*, PP. 160-161 y 180-181.

<sup>294</sup> Cf. *supra*, Primera parte, cap. 1, § 3, PP. 145-55. y la nota 26 *in fine*. 41 R

desmaterializan en “cuerpo sutil», mundo intermedio que es el encuentro (la “conspiración», *symp*

- 271 -

*noia*) de lo espiritual y lo físico y que, por consiguiente, gobierna el mundo exterior de los objetos “reales” fijados en el estatuto de su materialidad, en definitiva, el *mundus imaginalis*.

Esta capacidad visionaria que se traduce en valoración consciente de la Imagen como tal, es discernible en toda la obra de Ibn 'Arabî. Incluye, por ejemplo, su capacidad de “visualizar” ciertas letras del alfabeto árabe, de la misma manera que en el tantrismo se visualizan las letras del alfabeto sánscrito inscritas en las “figuras de loto” que representan los *chakras*, los centros del cuerpo sutil.<sup>295</sup> Visualiza así la Ipseidad divina, la *howiya*, bajo la forma de la letra árabe *ha*, resplandeciente, luminosa y colocada sobre una alfombra de color rojo; entre los, dos brazos de *ha* brillan las dos letras *hw* (*howa*, El), mientras que *ha* proyecta sus rayos en cuatro esferas.<sup>296</sup>

Mucho más significativa es otra visualización, por cuanto se sitúa justamente en el grado espiritual (*manzila*) en el que la meditación mística tiende a la Unidad divina absoluta (*ahadiya*), que exige la negación, el rechazo (*tanzih*) de todo atributo y toda relación. Ahora bien, en este mismo grado (y sería imposible valorar más la función espiritual de la Imagen), algo provisto de forma y figura se manifiesta en el acto de la iluminación del alma del místico. Es por ejemplo un templo (*bayt*)<sup>297</sup> que descansa sobre cinco columnas; sobre ellas se levanta un tejado que circunscribe los muros del templo; ninguna abertura hay en sus paredes y es imposible penetrar en él. Sin embargo, una columna sobresale del edificio, adherida a la muralla que lo circunscribe. Los místicos intuitivos (*ahî al-kashf*) tocan esta columna de la misma manera que besan y tocan la Piedra Negra que Dios fijó en el interior del templo de la Ka'ba.<sup>298</sup> Las alusiones de Ibn 'Arabî se hacen entonces más densas. De la misma manera que Dios fijó esta piedra a la derecha y la vinculó a El, no al Templo, así la columna no está

- 272 -

vinculada al grado místico aunque forme parte de él; no es característica exclusiva de ese grado, sino que existe en cada grado espiritual. Es de alguna manera la intérprete (la “hermeneuta», *tarjomán*) entre nosotros y los elevados conocimientos que infunden en nosotros las etapas místicas.<sup>299</sup> Hay, en efecto, algunos de estos grados en los que

<sup>295</sup> Cf. Mircea Eliade, *Le Yoga...*, Pp. 243 55. [*Yoga, inmortalidad y libertad*, PP. 233 ss.]

<sup>296</sup> *FoL* II, p. 449. Affifi (*op. cit.*, p. 114) piensa que las cuatro esferas son los cuatro elementos; habría también razones para pensar que se trata de las cuatro *Hadarât* que siguen a la *Hadra* del Misterio absoluto (*supra*, n. 235).

<sup>297</sup> *FoL* II, p. 581.

<sup>298</sup> Como puede advertirse en la manifestación del Joven místico justamente cuando el peregrino pasa ante la Piedra Negra (*mfra*, cap. IV, § 13), el simbolismo de ésta permite una serie de alusiones que llevan a la identificación final. La columna que sobresale al exterior del templo es el *Rûh* de *Mohammad*, es decir, su Espíritu Santo, Gabriel, el Ángel de la Revelación, que asume hacia el Profeta el mismo papel que hacia Maryam (Affifi, *op. cit.*, p. 75, n. 3). El lugar de la aparición del Joven le sitúa como homólogo del Ángel respecto al místico; es el Sí, el *Alter Ego* divino, que proyecta en él la revelación (cf. *ibid.*, p. 118, n. 3 y *supra*, n. 35). En cuanto al hecho de designar toda manifestación del *Qotb* (Polo) como Piedra Negra, se trata de un uso anterior a Ibn Arabî. Así, cuando se le preguntó a Abu Madyan (t 594/1197) si producía algún efecto sobre la Piedra Negra el hecho de que las gentes la tocaran y la besaran, él respondió: “La Piedra Negra soy yo” (*ibid.*, p. 76, n. 1).

<sup>299</sup> “A esto es – dice Ibn 'Arabî – a lo que hace alusión Ibn Masarra en su *Kitáb al-Horúf* (Libro de las letras, es decir, del alfabeto filosófico)»; cf. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela*, 2.a ed. en *Obras escogidas*, 1, Madrid, 1946, p. 91. Sin pretender minimizar el vínculo establecido por Asín, hay que aceptar, con Affifi, que debe distinguirse entre el tema simbólico instaurado por Ibn Masarra y la más amplia dimensión que alcanza en Ibn 'Arabî.



penetramos totalmente, otros, por el contrario, a los que no tenemos acceso, cómo el de la transcendencia absolutamente negativa (*tanzih*). Esta columna nos instruye mediante el discurso infalible que nos dirige en el mundo de la intuición imaginativa (*'alam al-kashf*), como hace el Profeta en el mundo sensible. Es la lengua del Ser divino (*lisán al-Haqq*). La alusión entonces se elucida: esta columna forma parte del muro que cierra el templo; no percibimos de él más que un único aspecto, todo lo demás queda oculto tras el muro. Sólo la “columna” que sobresale de nuestro lado puede “traducirnos” al Invisible.

Veremos al finalizar este ensayo que el misterioso episodio en el curso del cual Ibn 'Arabî tuvo quizá su visión más personal de la *Forma Dei* (*sûrat al-Haqq*), su propia teofanía, se relaciona con la Piedra Negra, cuyo homólogo en el templo místico contemplado en la imaginación es esta columna. Quizás entonces comprendamos *quién* es esa columna tan elocuente, intérprete del mundo del Misterio. Lo que estamos ya en condiciones de apreciar es la validez noética de las visiones de la Imaginación activa y la función imprescindible de la misma, puesto que no está ausente de ninguna etapa mística. Si, como hemos visto, existe en la jerarquía de las *Hadarât*, Presencias o planos del ser, una correspondencia entre ellos de tal modo que cada plano reproduce o imita, a la manera de un espejo y según su estructura específica, lo que existe en el inmediatamente superior, es porque en la sucesión de los Descensos (*tanazzolât*), todos los seres y contenidos de los mundos superiores se concre-

- 273 -

tan en teofanías, es decir, en nuevas creaciones recurrentes. Y lo mismo sucede en sentido ascendente. Decir que uno de nuestros pensamientos, sentimientos o deseos se concreta en una forma específica en el plano intermedio de las realidades *imaginables* de la materia sutil (*'alam al-mithâl*), es lo mismo que meditar ante una flor, una montaña o una constelación para descubrir no qué fuerza oscura e inconsciente actúa en ellas, sino qué pensamiento divino surgido del mundo de los Espíritus se epifaniza y “trabaja” en ellas. ¿Y aun maravillados por la belleza de estas formas, donde se epifaniza lo mejor de nosotros, preguntaremos si “existen», sucumbiendo a la duda que lo “imaginario” despierta en nosotros? Si, cediendo a nuestros hábitos, exigiésemos una garantía, una prueba racional de que esas formas existían antes de nosotros y de que continuarán siendo sin nosotros, ello equivaldría a sustraernos a la función teofánica de nuestro verdadero ser, a lo que constituye la razón de ser de nuestra Imaginación creadora. Que estas formas preexisten es cierto, puesto que nada comienza a ser que antes no fuera. Que sin embargo no fueron “creadas” es no menos verdadero en el sentido que toma esta palabra en Ibn 'Arabî, puesto que no aparecieron. Y ésta es precisamente la función de la *himma*, de nuestra creatividad: hacerlas aparecer, es decir, darles el ser. Aquí nuestra creatividad se confunde con el sentido mismo, el *corazón*, de nuestro ser; lo que hacemos aparecer, lo que proyectamos ante y más allá de nosotros – y también lo que nos juzga – es nuestra *himma*, nuestra *enthymesis*. Y todo esto subsiste tan realmente como cualquier otra aparición en uno cualquiera de los universos, porque todo ello es creación nueva y recurrente (*khalq jadid*), de instante en instante, y porque, a fin de cuentas, “cuando tú tirabas, no eras tú quien tiraba” (Corán 8/17).

- 274 -

## 8. La Ciencia del Corazón

Es finalmente a la noción de *creación recurrente* a la que debemos volver para comprender cómo examina y explica Ibn 'Arabî algunos casos ejemplares de esta Imaginación creadora. Elegimos algunos de ellos referidos a la *himma*, primero en la función que la capacita para producir algo que se desprende de ella (*khayûl monfasil*) y que subsiste en una o varias *Hadarât* durante tanto tiempo como la preserva en ésta o éstas; segundo, en su función de órgano de percepción del mundo intermedio de las Ideas-Imágenes y las Formas de aparición; por último, en la función que la asimila a la *dhawq* o percepción mística, con la capacidad de transmutar todos los objetos de nuestras percepciones sensibles.

En cuanto al primer aspecto, vemos cómo Ibn 'Arabî medita el episodio de la aparición del *trono de Belqis*, reina de Saba, ante Salomón, tal como lo propone el texto coránico. Salomón, dirigiéndose a sus compañeros, les pregunta si alguno de ellos podría traerle el trono de la reina antes de que ésta llegase en compañía de los suyos (Corán 27/38 ss.). Uno de los compañeros de Salomón, “aquel que tenía la ciencia del Libro»,<sup>300</sup> Asaf ibn Bakhiya, le asegura que antes incluso del tiempo requerido para abrir y cerrar los ojos (“antes incluso de que te vuelva la mirada») él se lo traerá. Y, *al instante*, Salomón vio el trono delante de él.

Desde luego, no hubo locomoción ni transferencia a distancia. Ni Asaf ni el trono efectuaron ningún recorrido terrestre; tampoco hay por qué hablar de una involución del espacio. Lo que hubo fue una desaparición, una abolición del *fenómeno* del trono en el país de Saba, y su existenciación, es decir, su manifestación ante Salomón; y en el instante preciso en que cesaba su manifestación en Saba, hacia su aparición a los ojos de Salomón y los suyos. No hubo ni

- 275 -

siquiera un “a continuación». Fue simplemente una *creación nueva*, una recurrencia o renovación de la Creación, noción concomitante, como ya hemos visto, con la idea de la metamorfosis de las teofanías. Una misma esencia del mundo del Misterio puede manifestarse en un cierto lugar, ocultarse en él y manifestarse en otro; la identidad radica en la hecceidad de la esencia, no en sus manifestaciones recurrentes. Igualmente, la causalidad procede del Nombre divino investido en esa hecceidad, mientras que entre los fenómenos no existe, como ya hemos visto, más que *conexiones sin causa*, puesto que no pueden ser causas unos de otros, al no tener ni duración ni continuidad. Lo que vieron Salomón y sus compañeros fue, pues, una *creación nueva* del trono; desaparición (en Saba) y aparición (ante Salomón), tuvieron lugar en un instante indivisible, en un átomo de tiempo.<sup>301</sup>

Lo que la idea de recurrencia o renovación de la Creación implica, como ya hemos visto, no es una repetición de lo idéntico (lo idéntico está en lo invisible manifestado, no en la manifestación). Entre las manifestaciones no hay más que semejanza y éste es el significado de la exclamación de la reina, que conoce la distancia y la imposibilidad de un traslado material: “¡Es como si fuera él!” (*Ka 'annaho howa*, 27/42). Y decía la verdad: era él en cuanto a la hecceidad, a la individualización determinada en el conocimiento divino, pero no en cuanto a la existencia concretada ante Salomón. La exclamación de Belqis sintetiza, pues, la pluralidad y la unidad.<sup>302</sup> Ibn 'Arabî reconoce que este asunto del trono es uno de los problemas más difíciles que pueden plantearse, insoluble si se

---

<sup>300</sup> Relaciónese esta expresión (en cuanto al ejercicio de la *himma*) con lo que anteriormente se decía sobre el sentido que da Ibn 'Arabî a la prescripción de “ser, en persona, un Corán».

<sup>301</sup> *Fosûs* 1, PP. 155-156 [96]; Bâli Effendi, *op. ciL*, Pp. 278-282; Kâshâm, *op. ciL*, p. 195.

<sup>302</sup> *Fosûs* 1, p. 157 [97]; Bali Effendi, *op. ciL*, p. 292.

excluye la idea de Creación recurrente en cada uno de los “soplos” del Suspiro de Compasión existenciadora (*Nafas al-Rahmân*). Al mismo tiempo, se trata del poder mágico (*taskh ir*) de Salomón, que su compañero, “iniciado en la ciencia

- 276 -

del Libro», no hace más que poner en acción según sus órdenes. Desde luego, la operación reúne todas las características de una operación producida por la *himma*. Sin embargo, el caso de Salomón es una excepción única. Habiendo sido investido de un poder que no pertenece a nadie más que a él, pudo provocar esos efectos sin tener que efectuar la concentración mental que presupone la *himma*; le bastó con pronunciar la orden; pero si este poder se le había concedido era porque él lo había pedido por orden de su Señor divino. Volveremos más adelante a comprobar que cualquier resultado de la “oración creadora” está sometido a esta condición.<sup>303</sup>

La naturaleza de este particular efecto, es decir, el hecho de haber sido en el plano de la Presencia imaginativa donde se efectuó el “traslado», queda indicado poco después, cuando Salomón invita a la reina a entrar en el palacio pavimentado de cristal (27/44). Creyendo que se trataba de un estanque, la reina se subió el vestido para evitar que el agua lo mojase. Salomón quería hacerle tomar conciencia de que su trono, que acababa de reconocer, era de la misma naturaleza, es decir, quería hacerle comprender que cada objeto percibido a cada instante es una “creación nueva», y que la aparente continuidad consiste en una manifestación de semejanzas y similitudes (*izhâr al-mothol*). El pavimento de cristal es imaginado como agua; una forma semejante al trono es imaginada como el mismo trono que se encontraba en Saba. Pero precisamente porque es “imaginada», la Imagen, una vez reconocida como tal, anuncia algo no ilusorio, sino muy importante: reconocerla por lo que es significa “despertarse” e invertiría con su maravilloso poder; porque no subsiste en sí misma ni está limitada a sí misma, como ocurre con los datos que toma por tales la conciencia no despierta, sólo la Imagen con su diafanidad permite el *ta'wil*, es decir, hace posible pasar del mundo de los sentidos a las Hadarát superiores.

- 277 -

Es función de la *himma*, poniendo a su servicio la facultad imaginativa, percibir el mundo intermedio y, elevando hasta él los datos sensibles, transmutar la envoltura exterior en su verdad, permitiendo así a los seres y a las cosas el cumplimiento de su función teofánica. Y esto es lo único que cuenta. La constatación nos llega de forma sorprendente a propósito del sueño de José. Un día, el niño dice a su padre: “He visto once estrellas, el sol y la luna. Las he visto postrarse ante mí” (Corán 12/4).<sup>304</sup> Mucho

---

<sup>303</sup> *Fosûs* 1, p. 158 [98], y II, PP. 218-219; Báli Effendi, *op. ciL*, p. 294; Kâshâni, *op. ciL*, p. 199. Este “poder mágico) supone *taskhtr* (sumisión del objeto a un poder exterior a él y que actúa sobre él) y *tasarruf* (facultad de disponer, de servirse de ese poder para alcanzar un cambio en el objeto). El *taskhtr* es de dos clases: una se ejerce por la *himma* e implica el grado espiritual de concentración mental que permite a la *himma* alcanzar las cosas de nuestro mundo o de los universos celestes (esta facultad es ejercida por algunos sufíes, pero otros se abstienen por elevados motivos espirituales). La otra consiste en la sola enunciación del imperativo, sin ejercicio previo ni necesidad de la *himma*, y tal fue el caso único de Salomón con los *jinns*, fuerzas de la naturaleza. En aquellos a quienes ha sido concedido, este don excepcional lleva la dimensión divina (*lâhûu~a*) al límite supremo, al punto en que domina totalmente la dimensión humana (*Nâsûttya*). Nuestros autores subrayan que la oración de Salomón pidiendo un poder que no pertenecería a nadie después de él, no estaba inspirada por una “voluntad de poder” personal, puesto que la petición fue formulada por orden de su Señor.

<sup>304</sup> *Fosûs* 1, PP. 100-101 [50]. Era una “manifestación” no premeditada por aquellos que así eran manifestados en forma de estrellas; en consecuencia, se trataba de una percepción que sólo tenía lugar para José en el tesoro de su imaginación. De lo contrario, sus hermanos habrían sabido que lo veían, lo mismo que el Ángel Gabriel sabía que el Profeta lo veía (Bali Effendi, *op. ciL*, p. 153).

tiempo después, al final de la historia, cuando José recibe a sus hermanos en Egipto, dice: “Esta es la interpretación (*ta'wil*) del sueño que tuve hace tiempo. Mi Señor lo ha hecho realidad” (12/101). Ahora bien, lo que Ibn 'Arabî considera más importante en este *ta'wil* es que, en realidad, no es tal. Pues es en el orden de los acontecimientos y de las cosas sensibles donde José cree encontrar el *ta'wil*, el sentido oculto del sueño que había tenido lugar en el mundo de las visiones imaginativas. Ahora bien, el *ta'wil* no consiste en hacer descender a un plano inferior, sino en reconducir y elevar a un plano superior. Es preciso reconducir las formas sensibles a las formas imaginativas para pasar así a significaciones más elevadas; proceder inversamente (llevar las formas imaginativas a las sensibles que tienen su origen en aquéllas) es aniquilar las virtualidades de la Imaginación (sería lo mismo, por ejemplo, que identificar pura y simplemente el Templo místico del que únicamente una columna es parcialmente visible, con cualquier templo material concreto, pues la homologación del templo visible con el Templo místico significa elevación, “desmaterialización»). Por esta razón, el *ta'wil* que cree descubrir José es todavía la obra de alguien que continúa dormido, sueña que se despierta de un sueño y se pone a interpretarlo, cuando en realidad se encuentra todavía en estado de sueño. A este error de José va a oponer Ibn 'Arabî el lenguaje de un

- 278 -

“José mohammadiano», es decir, un José al que el propio Ibn 'Arabî ha enseñado la ciencia del corazón, el sentido místico de la sentencia del Profeta: “Los humanos duermen; a su muerte despiertan». Es a este José mohammadiano al que anteriormente hemos visto elaborar una fenomenología de la Luz y de su sombra. Es también él quien nos va a mostrar en la persona del profeta Mohammad un *ta'wil* de la Imaginación reconducido y que reconduce a lo que constituye su verdad.

La sentencia del Profeta nos hace comprender que el error cometido por su joven esposa Aisha respecto a sus revelaciones, tiene el mismo origen que el error cometido por José cuando creyó encontrar el *ta'wil* de sus sueños en un acontecimiento “real” (en el sentido en que decimos que un acontecimiento físico es “real»). 'Aisha refiere: “El primer signo de inspiración (*wahy*) que se manifestó en el Profeta fueron sus sueños (*rû'yâ*) verídicos, pues no había ninguna visión durante el sueño que no tuviera para él la claridad de la aurora ante la que ninguna obscuridad subsiste. Así fue durante seis meses. Después, vino el Ángel». Ahora bien, con toda su sinceridad, 'Aisha no podía hablar de estas cosas más que en la medida que se lo permitía su conocimiento, y ella ignoraba, como José, la sentencia profética que señala el estado de sueño en que viven los humanos. Por eso habla sólo de seis meses; para ella, la aparición del Ángel fue un hecho ocurrido en el mundo de los sentidos que ponía fin a la serie de los sueños. Ignoraba que, en realidad, toda la vida del Profeta había transcurrido a la manera de aquellos seis meses. Pues, en efecto, todo lo que emerge del mundo del Misterio con forma visible -sea en un objeto sensible, en una imaginación o en un “cuerpo de aparición»- es inspiración, notificación y advertencia divina.<sup>305</sup>

Ahora bien, todo lo que el hombre recibe de esta manera es de la misma naturaleza que lo que el Pro-

- 279 -

feta vio durante los seis meses de sus sueños verídicos; todas esas visiones, lo mismo que el Ángel, fueron percibidas por medio de la Presencia Imaginativa (*Hadrat al-Khayâl*). Todo lo que recibió en ese estado que la conciencia común denomina estado

---

<sup>305</sup> Para la comparación del error cometido por José con el error cometido por 'Aisha, cf. *Fosûs* 1, PP. 99-101 [49-50], II, p. 107, n. 3; Báli Effendi, *op. cit.*, p. 152; Kashâni, *op. cit.*, p. 110.

de vigilia, lo recibió también en sueños, lo que no quiere decir durante “el sueño” en el sentido en que la fisiología, de acuerdo con el sentir común, habla de «sueño»; es en realidad visión de un sueño en la visión de un sueño, es decir, Presencia Imaginativa en la facultad imaginativa. Además, cuando el Profeta recibía la inspiración divina, era arrebatado de las cosas sensibles y un velo le cubría; se ausentaba del mundo de la conciencia común (de las supuestas evidencias del estado de “vigilia») y, sin embargo, no “dormía”(en el sentido profano de la palabra). Todo lo que percibía, lo percibía en la Presencia Imaginativa y es precisamente por ello por lo que era necesaria una interpretación (*ta'bîr, ta'wîl*). Si no hubiese sido un sueño verdadero no hubiera habido nada que interpretar, es decir, nada que ver más allá del sueño, pues este más allá es precisamente privilegio de la Presencia Imaginativa como *coincidentia oppositorum*. Igualmente, cuando el Ángel tomaba ante él forma humana, el Profeta, por su conciencia visionaria, podía hablar de él a sus compañeros como si de un ser humano se tratara y decir simultáneamente: “Es el Ángel Gabriel». Y en ambos casos decía la verdad.

Una vez reconocido que todo lo que el hombre ve durante su vida terrena es del mismo orden (*manzila*) que las visiones en sueño, *todas* las cosas vistas en este mundo, promovidas así al rango de imaginaciones activas, requieren una hermenéutica, un *ta'bir*; investidas de su función teofánica, es preciso reconducirías desde su forma aparente (*zâhir*) a su forma real y oculta (*bâtin*), para que la apariencia de lo Oculto se manifieste *en verdad*. Esto es el *ta'wîl*, y

- 280 -

su aplicación, mediante la Imaginación activa, es ilimitada. Es así como el Profeta aplicaba el precepto divino: “Y di: ¡Señor! ¡Aumenta mi ciencia!” (Corán 20/1 13),<sup>306</sup> y realizaba el *ta'wîl*, la exégesis simbólica y mística, de todo lo que se le presentaba. Como había hecho en sueños, en el momento de su ascensión celestial (la noche del *Mi'râj*) cuando el Ángel le había presentado un vaso conteniendo leche,<sup>307</sup> siempre que se le presentaba leche, él “interpretaba” (*yata'awwaloh*), de la misma forma que lo había hecho en el sueño, pues todas las cosas sensibles pueden interpretarse desde el momento en que adquieren el valor y el significado de las visiones en sueño. Sus compañeros le preguntaban: “¿Cómo interpretas?” (es decir, ¿a qué idea lo reconduces? ¿Cuál es tu *ta'ivzi*? ¿Con qué lo haces simbolizar?). Y él respondía: “Es el conocimiento” (*'ilm*).<sup>308</sup> Este ejemplo nos muestra cuál es la función universal y liberadora de la Imaginación activa: tipificar, transmutarlo todo en Imagen-símbolo (*mithâl*), percibiendo la correspondencia entre lo oculto y lo visible. Y esta tipificación (*tamthzi*) de las realidades inmateriales en las realidades visibles que las manifiestan, llevada a cabo mediante el *ta'wîl* en tanto que función por excelencia de la Imaginación activa, constituye la re-novación, la recurrencia tipológica de las similitudes (*tajdid al-mothol*), y ésta es precisamente la creación renovada, recurrente de instante en instante

<sup>306</sup> Cf. *supra*, n. 265; fue igualmente por mandato divino como S-omón pidió un poder que no debería pertenecer más que a él.

<sup>307</sup> Kâshâni, *op. cit.*, p. 200; Bali Effendi, *op. cit.*, p. 296. Se trata de una imagen arquetípica. Una indicación semejante se encuentra en el *Libro de Zoroastro* (poema persa de mil quinientos ochenta y un versos dobles, escrito por un zoroastriano del siglo xiii). En cuanto a Peshótan, hijo inmortal del rey Goshtasp (el protector de Zoroastro), uno de los compañeros futuros del Saoshyant que duermen ahora a la espera de la llegada del Salvador, recibió un vaso de leche que le fue entregado por Zoroastro, tras celebrar la liturgia: “la bebió y olvidó la muerte». Algunos doctores zoroastrianos comentan que el sentido de “vida eterna” es “conocimiento de sí», es decir, conocimiento de la esencia imperecedera; así como la leche es alimento para los niños, este conocimiento es alimento para el espíritu. Cf. *Le livre de Zoroastre (Zarâtusht-Nâma)* de Zartusht-i Bahrâm ibn Pajdú, publicado y traducido al francés por Fréd. Rosenberg, San Petersburgo, 1914, p. 59 (con prefacio de André Gide).

<sup>308</sup> *Fosûs* 1, PP. 100 y 158 [41 y 98-99]; Báli Effendi, *op. cit.*, Pp. 153 y 296; Kâshâni, *op. cit.*, p. 200.



(*tajdid al-khalq*). La función de la Imaginación en este proceso universal, y con ella la doble dimensión de la psico-cosmología, aparece así con toda claridad.

La exégesis simbólica, al instaurar las tipificaciones, es creadora puesto que transmuta las cosas en símbolos, en Imágenes-tipo, y las hace existir en otro plano del ser. Ignorar esta tipología significa destruir el sentido de la visión como tal; es aceptar los datos tal como se presentan, en estado bruto, sin más.<sup>309</sup> Y así fue como actuó un personaje llamado Taqî ibn

- 281 -

Mokhallad, cuyo caso acusa tanto más el contraste cuanto el ejemplo es el mismo. Taqî ve en sueños al Profeta que le da un vaso de leche, pero en lugar de interpretar el sentido *oculto* de su sueño, quiere una verificación material. Para ello, se fuerza a vomitar y obtiene la prueba que desea: vomita un vaso entero de leche. Quería una certeza y obtuvo lo que deseaba, aquello de lo que están ávidos todos los que no admiten más “realidad” que la del mundo físico, mientras que para el Profeta, que realiza el *ta'wil*, lo material se convierte en alimento espiritual. Era una especie de *transubstanciación* lo que realizaba el *ta'wil* del Profeta, es decir, su Imaginación creadora; pero esta transubstanciación tenía lugar en el mundo de la Presencia imaginativa, no en el plano de los elementos materiales y sensibles. Materialmente era leche, lo mismo que la forma de Gabriel era la de un adolescente, lo mismo que eras tú quien tiraba... Pero no se busca al Angel en el plano de las evidencias materiales; la transubstanciación no es un fenómeno de química práctica realizado en un laboratorio. Ésta es la razón por la que Taqî ibn Mokhallad se privó totalmente del alimento espiritual al exigir un control material, forzándose a vomitar lo que había bebido en sueños, para demostrarse a sí mismo que aquello era *materialmente* verdadero. También podríamos sacar de aquí importantes consecuencias sobre la manera de considerar el sentido y la realidad de la obra alquímica, y podemos entrever igualmente la verdad profunda de la angelología de Jacob Boehme cuando habla del alimento de los ángeles como alimento verdadero pero inmaterial.<sup>310</sup> Todo esto es “docetismo», se observará, quizá, una vez más. Sí, pero como ya hemos insistido, un docetismo que está muy lejos de degradar la “realidad” haciendo de ella una apariencia; muy al contrario, precisamente porque la transmuta en apariencia hace esa “realidad” *transparente* al significado transcendente que en ella se

- 282 -

anuncia, y ésta es la razón por la que este docetismo no concede ningún valor al dato material, a menos que sea apariencia, es decir, aparición. Y es en este sentido en el que la Imaginación realiza siempre una “creación nueva», siendo la Imagen la recurrencia de la creación.

Se cierra así el círculo de nuestra investigación. Sin la Presencia o “Dignidad” Imaginativa no habría existencia manifestada, es decir, teofanía, o, lo que es igual, no habría Creación. Pero cuando el Ser divino se manifiesta en esta existencia cuyo ser consiste en Imaginación teofánica, no lo hace tal como sería en sí mismo, en su Ipseidad, sino conforme a la esencia de la Imaginación. De ahí, el versículo que enuncia

---

<sup>309</sup> Abraham cometió, en principio, un error, pues al no comprender el *ta'wil*, no comprendió que el niño de su sueño simbolizaba su propia alma, *Fosûs* 1, PP. 76 y 85 55. [32 y 40 ss.); sobre Taqî ibn Mokhallad, *ibid.*, pp. 86-87 (41-42). La alusión que en nuestro texto hacemos a la alquimia hace referencia a esta misma concepción, acorde con la que aparece en las *Tetralogías de Platón*, donde se afirma que la operación alquímica consiste en *extrahere cogitationem*. Quienes pretendían someter el “oro alquímico” al control del troquel, planteaban una exigencia semejante a la de Taqî ibn Mokhallad, y sus esfuerzos tendrían unos resultados comparables.

<sup>310</sup> CL A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, PP. 119ss.

el gran principio de las metamorfosis teofánicas.<sup>311</sup> “Todas las cosas parecen salvo su rostro” (28/88), versículo que recapitula toda la idea teofánica a condición de entender correctamente su sentido. Según los ortodoxos literalistas se referiría, claro está, al Rostro divino. Pero nuestros teósofos lo entienden así: “Todas las cosas... salvo el Rostro de esas cosas».<sup>312</sup> Desde luego, el contraste es llamativo. Pero lo que es igualmente llamativo es la capacidad característica del pensamiento teofánico, pues para nuestros teósofos místicos ambos sentidos no se contradicen en absoluto, ya que el Rostro divino y el Rostro inmutable de un ser remiten a un mismo Rostro (*wajh*). El Rostro de un ser es su hecceidad eterna, su Espíritu Santo (*Rûh al-Qods*). Entre el Rostro divino y el Rostro de ese ser existe la misma relación que entre el Espíritu Santo increado y el Ángel llamado Espíritu (*Rûh*).<sup>313</sup> De nuevo dejaremos que 'Abdol-Karîm Gîlî nos formule la situación con su habitual densidad de pensamiento: “Cada cosa sensible tiene su Espíritu creado por el que se constituye su Forma. Como Espíritu de esa Forma, está con ella en la misma relación que el significado con la palabra. Este Espíritu creado (*rûh makhlûq*) tiene un Es-

- 283 -

píritu divino (*Rûh ilâhî*) por el que es constituido, y ese Espíritu divino es el Espíritu Santo», o, en otras palabras, el Espíritu Santo individualizado en su perfección en cada objeto de los sentidos y del intelecto; el Espíritu Santo designa el Rostro divino por el que se constituye el Rostro de cada criatura. Ahora bien, este Rostro divino en todas las cosas es esencial al ser del Señor divino; la “Forma de Dios” pertenece a Dios como una realidad constitutiva de sí mismo. Es a esto a lo que hacen alusión los dos *hadîth*: “Adán fue creado según la forma (*'ala sûrat*) del Compasivo” y “Dios creó a Adán según su propia Forma”<sup>314</sup>

Así concluye nuestro estudio sobre la Imaginación teofánica y sobre su carácter “creador” en el ser humano, ser que constituye su lugar y su órgano; estamos ya

---

<sup>311</sup> Exactamente: *tahawwol al-Haqq fi'l-sowar fi tajalliyâtihi* (metamorfosis de Dios en las formas de sus teofanías), cf. nuestro estudio *Epiphanie divine...*, Pp. 141 55. [*Temps cycli que...*, Pp. 70 ss.].

<sup>312</sup> Gramaticalmente, unos y otros pueden invocar la ambigüedad del pronombre sufijo árabe (*illâ wajho-ho*); sobre el sentido que toma teosóficamente este versículo, cf. Kâshâni, *op. cit.*, p. 111, *FoL* II, p. 313, e *mfra*, n. 276.

<sup>313</sup> Es a este Ángel al que se hace referencia cuando se dice que Dios tiene un Ángel, llamado Espíritu (*al-Rûh*), al cargo del don de las visiones; está por debajo del Cielo inferior; gobierna las formas y las figuras en las que se percibe a sí mismo y a los demás cualquiera que tenga un sueño (cf. 2 Baruch 55,3, donde el ángel que preside las visiones auténticas tiene el nombre de Rami~). Cuando el hombre se ausenta de sus facultades sensoriales, los objetos que normalmente ocupan su conciencia de vigilia dejan de velarle la percepción de las formas que están en poder (“en la mano») de ese ángel. Puede percibir entonces, incluso en estado de vigilia, lo que el durmiente percibe durante su sueño. El elemento sutil del ser humano es transferido, con sus energías, de la *Hadrat mahsûsa* (plano sensible) a la *Hadrat al-khayâl al-mottasil* (la facultad imaginativa que tiene su soporte en la parte anterior del cerebro). Entonces, este Ángel-Espíritu, guardián de las formas y figuras que subsisten con existencia propia en el mundo de la Imaginación autónoma (cf. *supra*, n. 235, *mundus imaginalis*), dispensa al visionario la visión de las cosas espirituales que se “corporifican” en ese mundo intermedio; cf. *Fot.* II, p. 337. Reténgase este proceso para la serie de experiencias visionarias que mencionará Ibn 'Arabî; cf. también *mfra*, n. 330.

<sup>314</sup> Cf. *al-Insân al-Kûmil*, II, PP. 4 y 8-10 (Jil remite a su *Kitâb al-kabfwa'l-raqtm*; cf. también Nicholson, *op. cit.*, pp. 110-111). Éste es un “arcano” central: relación indivisa o individualización de la relación entre el Espíritu Santo increado y el Ángel-Espíritu *creado* (en el sentido que tiene esta palabra en la escuela de Ibn 'Arabî), como misterio de la individualización preeterna. Compárese también con la visión evocada *mfra* (cap. IV): la alusión que hace el Joven místico (compañero eterno, “Rostro” imperecedero del místico visionario) a su entronización y a su investidura preeterna de la ciencia del Cálamo supremo (*Qalam a7a = Aqî awwal*, la Primera Inteligencia). “Funcionalmente», no es imposible establecer una analogía entre la relación de *Rûh al-Qods* y el Ángel *Rûh*, por una parte, y la del *Spiritus principalis* y el *Spiritus sanctus*, el Ángel de cada creyente, en los cátaros, por otra (cf. Söderberg, *Le Religion des Cathares*, PP. 174 55., 215)

adecuadamente preparados para una breve investigación concerniente al más perfecto ejemplo de creatividad desarrollado por la “ciencia del corazón», a saber, el carácter teofánico, es decir, creador, de la oración. Sólo la oración creadora supera práctica y experimentalmente la paradoja de una teosofía que con un sentimiento tan intenso de la ocultación divina, de la imposibilidad de circunscribir y conocer la Esencia inefable, invita, sin embargo, a una visión plástica de la “Forma de Dios». Lo que se nos acaba de transmitir, es decir, que para cada Espíritu creado hay un Espíritu Santo, un Espíritu divino por el que es constituido, es tal vez lo que más directamente nos pone en camino de comprender cuál es el sentido que debe darse a la visión del Templo místico imaginado por Ibn 'Arabî. Pues fue de ese templo de donde vio surgir, en una visión que permanece para nosotros envuelta en el misterio, la figura juvenil que le inició a todo lo que el Espíritu divino podía enseñar a su Espíritu creado.

- 284 -

### **Capítulo III. Oración del Hombre y oración de Dios**

#### ***9. El Método de Oración Teofánica***

El hecho de que en una doctrina como la de Ibn 'Arabî la oración asuma una función que llega a ser incluso esencial, ha provocado cierta extrañeza, considerándolo algunos una paradoja, o negando incluso su autenticidad. Y es que, en realidad, la apresurada identificación de su doctrina de la «unidad trascendente del ser» con lo que en la historia de la filosofía moderna suele entenderse por los «términos» «monismo» y

«panteísmo», hacía difícil comprender qué sentido podía conservar todavía en su doctrina lo que llamamos oración. Es este sentido el que nos proponemos aclarar, hablando de la «oración creadora» y haciéndolo en el contexto que acabamos de plantear: la oración como teofanía, es decir, como Imagen teofánica. (Tal vez los análisis precedentes hayan tenido como fruto el suscitar algunas reservas hacia juicios demasiado apresurados; ahora bien, este deseo no significa en modo alguno que pensemos en integrar la teofanía de Ibn 'Arabî en la ortodoxia común del Islâm exotérico). La estruc-

- 285 -

tura teofánica del Ser y la relación que determina entre Creador y criatura, implica, desde luego, la unidad del ser de ambos (pues es imposible concebir al ser como extrínseco al Ser absoluto). Pero lo propio de este ser de *esencia* única es diferenciarse, «personalizarse» en dos modos de *existencia* que corresponden a su ser oculto y su ser revelado. Ciertamente, el ser revelado (*zâhir*) es la manifestación (*zohûr*) del ser oculto (*bâtin*) y ambos forman una unidad indisoluble, pero ello no significa identidad *existencial*. Pues *existencialmente* lo manifestado no es lo oculto, lo exotérico no es lo esotérico, el fiel no es el Señor, la condición humana (*nâsût*) no es la condición divina (*lâhût*), aún cuando una misma realidad esencial condicione su diversificación así como su codependencia recíproca, su bi-unidad.

Y ésta es la situación que expresan ciertas sentencias de Ibn 'Arabî que no son paradójicas más que en apariencia: «Nosotros le hemos procurado la manifestación a través nuestro, mientras que él nos procuraba (existir por medio de él). Así el papel queda compartido entre él y nosotros». O también: «Si él nos ha dado vida y la existencia mediante su ser, también yo le doy la vida conociéndole en mi corazón». Ya hemos señalado la concordancia de estas sentencias con las de Angelus Silesius: «Dios no puede vivir sin mí, yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante»<sup>315</sup> Ahí también tiene su fundamento la idea que impone al místico (al «fiel del amor») un servicio divino que consiste en alimentar con su propio ser y con toda la creación a su Señor de amor, y es en este sentido en el que Ibn 'Arabî veía en la filoxenia de Abraham, ofreciendo a los ángeles la comida mística bajo la encina de Mamré, el prototipo mismo del servicio divino.<sup>316</sup>

La idea del papel *compartido* en la manifestación del ser, en la teofanía eterna, es también la que subyace en el planteamiento de la oración de Ibn 'Arabî;

- 286 -

es dicha idea la que inspira lo que podemos denominar su método de oración y lo convierte en «método de oración teofánica». La idea de participación conjunta presupone dos seres en diálogo, una *situación dialógica*, que inflige el desmentido de la experiencia práctica a todo análisis teórico que reduzca la unidad del diálogo a un monismo existencial; lejos de ello, es la unidad del ser la que precisamente condiciona la situación dialógica. Sabemos que la Compasión del Ser divino, existenciadora de una Creación que es su teofanía, no se dirige únicamente en el sentido del Creador hacia la criatura, del Adorador hacia el Adorado, del Amante hacia el Amado, pues si las teofanías responden al deseo, a la nostalgia de la divinidad por ser conocida, el cumplimiento de este deseo depende de las formas (*mazâhir*) a los que su luz inviste con esa función teofánica.

---

<sup>315</sup> Cf. *supra*, Primera parte, cap. I, § 3, p. 155 y la nota 70

<sup>316</sup> Cf. *supra*, Primera parte, p. 156 y la nota 75 (el motivo de la filoxenia de Abraham en la iconografía del Cristianismo Oriental); compárese con la enseñanza que da la Sophía mística asu discípulo, *supra*, Primera parte, cap. II, § 4, pp. 169 ss. Y la nota 123.

Desde luego, esta reciprocidad se hace incomprensible si se aísla el *ens creatum*, colocándolo fuera del *ens increatum*. En este caso, la oración tomaría un sentido que repugnaría profundamente no sólo a Ibn 'Arabî, sino al sufismo en general. Pues la oración no es petición de nada: es la expresión de un modo de ser, un medio e existir y de *hacer existir*, es decir, de hacer aparecer, de «ver» al Dios que se revela; verle, no no su Esencia, desde luego, sino en la *forma* que él precisamente revela al revelarse mediante esa forma y en ella. Y es esto lo que, por adelantado, refuta la objetación de quienes, desconociendo totalmente la naturaleza de la Imaginación teofánica como creación, plantean que un Dios que sea «creación» de nuestra Imaginación no pues *ser* más que irreal y que, por tanto, la oración a él dirigida carece de todo sentido. Es precisamente porque él es esa creación por lo que se le ora, y para eso y por eso es por lo que existe. La oración es la forma más elevada, el acto culminante de la Imaginación creadora. En virtud de la función *compartida*, la Compasión divina, como

- 287 -

teofanía y existenciación del universo de los seres, es la *oración de Dios* anhelando salir de su desconocimiento y ser conocido; por su parte, la *oración del hombre* realiza esa teofanía porque en ella y por ella la «Forma de Dios» (*sûrat al-Haqq*) se hace visible al corazón, a la Imaginación activa que proyecta ante ella, en su *qibla*, la Imagen cuyo receptáculo (la forma epifánica, el *mazhar*) es el ser del adorador, en la medida de su capacidad. Dios *ruega* por *nosotros* (*yosallî 'alaynâ*): lo que significa que él se epifaniza desde el momento y en la medida en que él es el Dios *al que y por el que* rogamos (es decir, el Dios que se epifaniza para nosotros y por nosotros). No es a la Esencia divina en su ocultamiento a quien rogamos; cada fiel ('abd) ora a *su* Señor (*rabb*), al Señor que está en la forma de su creencia.

Es como sabemos, en el plano intermedio de la «Presencia Imaginativa» (*Hadrat al-khayâl*) donde se realiza el encuentro, la *coincidencia oppositorum*. El órgano de la oración es el *corazón*, el órgano psicoespiritual, con su concentración de energía, su *himma*. La función de la oración es *compartida* entre Dios y el hombre por cuanto la Creación como teofanía es compartida por aquel que se muestra (*motajallî*) y aquel a quien se muestra (*motajallâ laho*); la oración es un momento, una recurrencia por excelencia de la Creación (*tajdîd al Khalq*). Una vez comprendido esto, se abre a nosotros el secreto de la acción litúrgica mental que Ibn 'Arabî desarrolla a partir del texto de la primera sura del Corán (la *Fatiha*). Asistimos y tomamos parte en todo un ceremonial de meditación, en una salmodia a dos voces en la que se alternan la voz humana y la voz divina; y esta salmodia reconstruye y recrea continuamente (*Khalq jadîd!*) la solidaridad, la codependencia del Creador y su Criatura; y a cada instante, el acto de la teofanía primordial se renueva en esta salmodia del Creador-criatura. Podremos entonces comprender las homo-

- 288 -

logaciones de que pueden ser objeto los gestos rituales de la oración y comprobar cómo la oración es «creadora» de la visión y cómo, por serlo, es simultáneamente oración de Dios y oración del hombre. También entonces podremos entrever *quien y cuál* es la «Forma de Dios» cuando se muestra al místico que celebra su liturgia interior.

La *Fatiha*, la sura «que abre» el Libro santo, es, como sabemos, de una importancia fundamental en la devoción islámica. Nosotros no la vamos a considerar aquí más que en el sentido que le da Ibn 'Arabî como ritual personal para uso privado del místico, como *monâjât*, es decir, como diálogo, «conversación íntima», «salmo confidencial». Esta sura «constituye – nos dice – un servicio divino (*'ibâda*) compartido mitad por



mitad entre Dios y su fiel: una mitad corresponde a Dios, la otra al adorador, como relata este piadoso aforismo (*khobar*) de fuente auténtica: He dividido la oración entre Yo y mi fiel en dos mitades: una mitad es mía la otra es suya; a mi fiel pertenece lo que pide».

Es este carácter de «servicio divino compartido», de participación conjunta, lo que hace, en primer lugar, de la oración, de la plegaria (*salât*), tal como aquí la entendemos, una «conversación íntima» entre el Señor y su fiel personal; en segundo lugar, si la oración tiene este carácter es porque el elemento más importante de esta «conversación íntima» es el *dhikr*, término utilizado para designar una diversidad de prácticas, pero que aquí tomamos rigurosamente en el sentido propio de *rememorar*, es decir, mantener el corazón, hacer presentar al pensamiento, *meditar*. No se trata, pues, ni de «letanías», simple repetición indefinida de un cierto Nombre divino (práctica conocida en el sufismo), ni menos aún de las sesiones colectivas de *dhikr* que comparten ciertas prácticas vinculadas con el Yoga.<sup>317</sup> Tampoco se trata de la celebración pública de la plegaria

- 289 -

en la mezquita. Interiorización e individualización de la liturgia van a la par. Si bien no está de más evocar aquí lo que se designa técnicamente como «*dhikr* del corazón» y «*dhikr* íntimo», no debemos sin embargo perder de vista que esto no sería suficiente para constituir por sí solo el «servicio divino», que es descrito por Ibn 'Arabî como un «diálogo íntimo».

En efecto, para que haya *diálogo*, que por definición implica dos «oficiantes» místicos, es preciso que el *dhikr*, como *rememoración* «situada en el presente», no sea un acto *unilateral* y exclusivo del místico haciéndose presente a su Señor. La realidad del diálogo, de la *monâjât*, exige que haya igualmente una *rememoración*, un *dhikr*, por parte del Señor divino, que tiene presente a su fiel en el sentido que da Ibn 'Arabî al versículo coránico: «Tenedme presente en vuestro corazón y yo os tendré presentes» (2/147). Comprendida y vivida de esta manera, es decir, como *monâjât*, como conversación íntima, la oración, la plegaria, implica en su punto más alto una teofanía mental susceptible de alcanzar diferentes grados; y si no es fallida, debe culminar en visión contemplativa.<sup>318</sup>

He aquí, pues, la manera en que Ibn 'Arabî comenta las frases de un servicio divino que es diálogo, conversación íntima, y que toma como «salmo» y como soporte la recitación de la *Fâtîha*. Distingue en ella tres momentos sucesivos que corresponden a las fases de lo que podemos llamar su «método de oración» y que nos proporcionan la mejor indicación sobre la forma en que llevó a la práctica su espiritualidad. Es preciso, en primer lugar, que el fiel entre en contacto con su Dios y «converse» con él. En un momento intermedio, el *orante*, el fiel en oración, debe *imaginar* (*takhayyol*) a su Dios presente en su *qibla*, es decir, frente a él, en la dirección en que orienta su oración. Por fin, en un tercer momento, el fiel debe

- 290 -

---

<sup>317</sup> Cf. Mircea Eliade, *Le Yoga ...*, pp. 220 ss. [*Yoga, inmortalidad y libertad*, pp. 211 ss]. El ejercicio espiritual propuesto aquí no lleva consigo ni posturas yóguicas (Cf. *ibid.*, p. 221, Ibn 'Iyâd [p. 212]), ni los fenómenos que se producen en las sesiones de *dhikr*, colectivos o no, (*ibid.*, pp. 378 y 392 [pp. 366 y 382]). Se trata de la oración personal, de la meditación y de la práctica *en privado* de la plegaria ritual (*Salât*), método y práctica que configuran precisamente una *monâjât*

<sup>318</sup> *Fusus I*, pp. 222-223 [152]

acceder a la visión intuitiva (*shohûd*) o a la visualización (*rû'ya*), contemplando a su Dios en el centro sutil, en el *corazón*, y, simultáneamente, llegar a la audición de la voz divina vibrando en toda cosa manifestada, hasta el punto de no escuchar nada más, lo que queda ilustrado por este dístico de un sufí: «Cuando se me muestra, todo en mí es mirada; cuando me habla, tomo mi ser es escucha»<sup>319</sup> Aquí encontramos el significado práctico de la tradición que afirma: «Todo el Corán es una historia simbólica, alusiva (*ramz*), entre el Amante y el Amado, y nadie, aparte de ellos dos, comprende la verdad ni la realidad de su intención».<sup>320</sup> Y sin duda es necesaria toda la «ciencia del corazón», toda la creatividad del corazón, para poner en práctica el *ta'wîl*, la interpretación mística que permite leer y practicar el Corán como si fuera una variante del *Cantar de los Cantares*.

La sura «que abre» el Corán se compone de siete versículos. Tal como la medita Ibn 'Arabî, su acción litúrgica se divide en tres fases: la primera (es decir, los tres primeros versículos) se refiere a la acción del fiel *hacia* o *sobre* su Señor; la segunda (es decir, el versículo cuarto) a la acción mutua o recíproca entre el Señor y su fiel; la tercera (es decir, los tres últimos versículos) a la acción del Señor *hacia* y *sobre* su fiel. En cada uno de estos versículos, la Presencia divina a la que se hace presente el fiel y que él hace presente a sí mismo, es atestiguada por una *respuesta* divina, vibrante como a través de una sordina. Lo que esta *respuesta* transmite no es una ficción poética o retórica que asumiera arbitrariamente el cometido de «hacer hablar» a la divinidad. La respuesta divina no hace más que enunciar el acontecimiento de la oración desde el punto de vista del ser *al que* se dirige; expresa la *intención* tal y como se manifiesta en relación a su destinatario y el simple hecho de que esa intención sea formulada y asumida. Tal como puede

- 291 -

considerarlo la fenomenología, este enunciado divino es de una exactitud rigurosa.<sup>321</sup>

Los tres primeros versículos expresan la acción del fiel *hacia* y *sobre* el Señor personal al que se adora. Vienen precedidos de la invocación ritual: «*En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso, (1) Alabado sea Dios, Señor de los mundos, (2) el Compasivo, el Misericordioso, (3) Soberano en el día de la resurrección*». En el primer versículo, precedido de la invocación, la respuesta divina expresa el acontecimiento, la intención de alcanzar a su destinatario: «He aquí que mi fiel me hace presente a sí mismo. He aquí que mi fiel hace de mí el Glorificado». En los versículos segundo y tercero, la respuesta divina dice: «He aquí que mi fiel celebra mi alabanza. He aquí que exalta mi gloria y pone su confianza en mí». «(4) *A Ti sólo adoramos y a Ti sólo imploramos ayuda*» Aquí la respuesta divina dice: «He aquí lo que compartimos mi fiel y yo; a mi fiel pertenece lo que pide». Según lo medita Ibn 'Arabî, este momento de la oración produce una comunidad (*ishtirâk*), una acción recíproca. Para explicar su sentido basta recordar las premisas de la teosofía del *shaykh* que encuentran aquí su aplicación: el Señor personal y su fiel responden *el uno por el otro* porque responden el uno *del* otro. Finalmente, los tres últimos versículos que conforman la tercera fase: «(5) *Dirígenos por la vía recta, (6) la vía de quines están en tu gracia, (7) no de los que han*

<sup>319</sup> Cit. *Fosus* II, p. 342

<sup>320</sup> Cf. Sayyed Kâzem Reshtî (sucesor del Shaykh Ahmad Ahsâ'î a la cabeza de la escuela shaykhya en Irán, en el siglo pasado), *Sharh Ayat al-Korsî*, Tabriz 1271 H., p. 2. Sobre la vida y la obra de Sayyed Kâzem Reshtî y el lugar eminente que ocupa en la escuela sahykhya, véase *En Islam iranien...*, t. IV, pp. 232 ss.

<sup>321</sup> Este aspecto de la oración que alcanza *eo ipso* «objetivamente» su objeto, puede ser considerado también de otra manera: como efecto benefactor sobre otra persona que ignora su procedencia, o como un caso de telepatía, cf. Gerda Walther, *op. cit.*, p. 125.

*incurrido en tu ira, ni de los extraviados*». Y la respuesta divina dice: «Todo esto es de mi fiel, pues a mi fiel pertenece lo que pide». Aquí acaba la tercera fase: la acción va del Señor *hacia* y *sobre* su fiel.<sup>322</sup> Que el fiel consiga lo que pide es, como lo veremos, el sentido profundo de la oración «creadora», es decir, de la oración como visión teofánica, imaginativa o mental.

Para comprender todo el alcance de la acción litúrgica interiorizada, tal como la realiza la meditación de nuestro *shaykh*, es preciso situarse en el *cen-*

- 292 -

*tro*, en el momento de la acción común y recíproca entre el Señor y su fiel; el primer momento la prepara, el tercero resulta de ella. El segundo momento es el centro y su intención es la *pedra angular* de toda la teosofía de Ibn 'Arabî. No olvidemos en ningún momento que la oración no se dirige a la divinidad en sí misma, en su Esencia pura y absoluta, en la totalidad virtual y no revelada de sus Nombres, sino al Señor manifestado bajo uno u otro de ellos, en una u otra de sus formas teofánicas (*mazâhir*), y por eso cada vez en una relación personal única, indivisa, con el fiel cuya alma ha sido investida con ese Nombre, cuya manifestación concreta ella asume. Hemos visto que es nuestra «teopatía» (*ma'ûhiya*), es decir, lo que nosotros experimentamos y sufrimos *de él* y *por él*, lo que instaura su existencia como Señor. Además, el versículo coránico dice: «Oh alma pacificada, regresa a tu Señor, satisfecha y aceptada». A *tu* Señor, subraya Ibn 'Arabî, no a *Al-Lah* en general; eso has reconocido entre la totalidad de los Nombres o Señores divinos (*arbâb*). Se trata, pues, de Dios manifestado y que no puede manifestarse más que en relación directa e individualizada con el ser al que se manifiesta con una forma que corresponde a la capacidad de ese ser. Es en ese sentido en el que el Señor y su fiel se aceptan recíprocamente y pasan a ser garantía y protección recíproca (el vasallo es el *sirr al-robûbiya*, el secreto de la soberanía de su Señor). Y el *shaykh* precisa: volver a su Señor es para el fiel «volver a su Paraíso», es decir, volver a su Sí, al Nombre divino, a *ti* tal como eres conocido por tu Señor.<sup>323</sup> Dicho de otro modo: «Yo no soy conocido más que por ti, igual que tú no existes más que para mí. Quien te conoce me conoce, aunque ninguno me conoce, de manera que tampoco tú eres conocido por nadie».<sup>324</sup> Soledad divina y soledad humana: cada una libera a la otra uniéndose a ella.

- 293 -

El inicio de la acción litúrgica del fiel no hace pues sino realizar el «retorno», el fiel se hace presente a su Señor y lo hace presente a sí mismo. Este preludeo establece la comunidad de ambos en los Nombres divinos, pues la totalidad de un Nombre divino está constituida por ese Nombre en sí o Señor divino perteneciente al mundo del Misterio, y por el fiel cuya alma es su receptáculo, la forma por la cual y en la cual se epifaniza, estando uno y otro en reciprocidad de acción-pasión.<sup>325</sup> Es la comunidad formada por ambos, la «unión teopática» entre Compasión divina y pasión humana, lo

<sup>322</sup> *Fusus* I, p. 222-223 [151-152], y II, pp. 341-342

<sup>323</sup> Cf. *supra*, Primera parte, cap. I, p. 158 y las notas 55 y 80-81.

<sup>324</sup> *Fusus* I, p. 92 [46]. Todo este capítulo sobre Ismael aclara particularmente la presencia del *Todo* en el *Cada*, la individualización y la singularidad de la relación indivisa entre el Señor y su vasallo, constante de esa experiencia espiritual que hemos propuesto denominar «katenoteísmo místico»

<sup>325</sup> El Señor que es el *Conocedor* (activo) no existe como tal más que si tiene un objeto *conocido* por él; recíprocamente, por ser *conocido* por aquel en quien Él se revela al conocerle, también Él es, a su vez y en este sentido, puesto en pasiva (Él es *lo conocido*), mientras que aquel que, en el primer sentido, era el *objeto* de su conocimiento, se convierte entonces en *sujeto* activo, en el Conocedor. Éstos son los aspectos que toman aquí, invirtiéndose la una en la otra, las *dos* modalidades existenciales que polarizan la *haqîqa* única.

que expresa el versículo central: *A Ti sólo adoramos* (es decir, a ti, a quien nuestra pasión, nuestra teopatía, establece como el Señor compasionado; a ti, de quien nuestra pasión hace *este* Señor), *y a ti sólo imploramos ayuda* (es decir, a ti, que respondes *de* nosotros, porque nosotros respondemos *por* ti). Estamos sin duda muy lejos del pensamiento de la ortodoxia islámica, pero toda la teofanía de Ibn 'Arabî, con toda su grandeza, está ahí.

El mejor comentario que puede hacerse del servicio divino celebrado como «conversación íntima» mediante la salmodia de la *Fâtiha* se encuentra en un breve poema que Ibn 'Arabî incluye en una de sus obras.<sup>326</sup>

*Es Él quien me glorifica cuando yo le glorifico. Es Él quien me adora cuando yo le adoro.*

(lo que quiere decir que la oración del hombre es la oración de Dios; oración de Dios que es epifanía divina manifestando las formas que están investidas de sus Nombres; en ellas Él se manifiesta a sí mismo y se revela a sí mismo, llamándose a sí mismo a la adoración de sí mismo, y siendo por tanto, en realidad, el sujeto activo de todas las acciones procedentes de esas formas.)

*Hay un modo de ser en el que soy yo quien le reconoce.*

- 294 -

(Es decir, cuando Él se manifiesta, individualizado en la forma de mi Señor personal.)

*Mientras que en las hecceidades eternas, yo le niego.*

(Puesto que en el plano de la pura Esencia en el que están contenidas las hecceidades no reveladas de sus Nombres, es decir, nuestras eternas individualizaciones latentes, Él es incongnoscible, no existe *para* nosotros.)

*Pero donde yo le niego, es Él quien me conoce.*

(Es decir, en el mundo del Misterio, donde yo soy conocido por Él sin que Él sea conocido por mí, puesto que no se ha revelado.)

*Cuando soy yo quien le conozco, es entonces cuando le contemplo.*

(Es decir, como manifestado, *zâhir*, visible en la teofanía que me es dispensada en la medida de mi aptitud, predispuesta ya en mi hecceidad eterna.)

*¿Cómo puede ser Aquél que se basta a sí mismo (alghânî), puesto que yo le asisto y voy en su ayuda?*

(La pregunta no se refiere a la Esencia divina en sí, impredicable, sino a su Ser revelado y determinado en cada ocasión en la forma de un Señor personal, una soberanía, *robûhîya*, de la que el fiel es el secreto, pues sin él la soberanía del Señor desaparecería.)<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> *Fusus* I, p. 83 [37-38]. Los comentarios entre paréntesis son nuestros.

<sup>327</sup> Cf. *supra*, Primera parte, cap. I, §3, pp. 145, las palabras de Sahl Tostarî («la soberanía divina tiene un secreto, y ese secreto eres tú; si ese *tú* desapareciera, la soberanía sería igualmente abolida»), y *supra*,

*Ahora bien, es Dios quien me hace existir.*

(Al manifestar mi ser, llevándolo de mi hecceidad latente en Él, a su forma visible.)

*Pero conociéndolo, yo a mi vez le hago existir.*

(Es decir, yo soy aquel para quien y en quien Él existe como Dios revelado, Señor personal, pues el Dios desconocido, el «Tesoro oculto», no existe para nadie, es puro no-ser.)

*La noticia de ello ha llegado hasta nosotros. Y es en mí donde su palabra se cumple.* <sup>328</sup>

Como decíamos, este breve poema de Ibn ʿArabî es el mejor comentario que cabe hacer al «servicio divino» (*ʿibâda*). Expresa con singular maestría lo que

- 295 -

siempre ha sido el tormento de los místicos, desafiando a menudo su capacidad de expresión. Ibn ʿArabî aclara aquí en qué sentido debe entenderse el carácter *creador* de la oración, de la «plegaria»; ésta no es un acto realizado unilateralmente por el fiel, sino la conjunción de Adorador y Adorado, de Amante y Amado, conjunción que es intercambio de los Nombres divinos (*communicatio Nominum*) entre el fiel y el Señor, y éste es, precisamente, el acto de la *Creación*. La salmodia de la *Fâtiha* en privado realiza la unidad esencial del orante y el Señor que para él «se personaliza», de tal modo que el fiel es el término complementario y necesario de su Señor. En este intercambio, el Adorador es el Adorado; el Amante es el Amado; sin duda, estamos lejos de la letra del Corán, según se interpreta en la práctica del culto oficial, pero vemos cómo se vive su espíritu cuando el Corán es experimentado como una versión del *Cantar de los Cantare* en el ritual privado del sufí.

El intercambio de los Nombres divinos implica muy particularmente el intercambio de los Nombres «el Primero» y el «Último», compartidos simultáneamente por el fiel y su Señor, pues la oración del fiel es simultáneamente la oración de su Señor, oración del Creador-Criatura, y como ahora veremos, ahí se encuentra el secreto de las respuestas divinas, la razón de que el Dios «creado» por la oración no sea una ilusión ni una ficción, puesto que es creado *por él mismo*; y éste es también el motivo de que la visión imaginativa o visualización de la Forma de Dios alcanzada en la oración, tal como queda atestiguada por la experiencia visionaria de Ibn ʿArabî, no sea vana. En verdad, la oración le revela su propia Forma, la de su ser fundamental, tal como es secreta y eternamente conocida por su Señor, que se conoce en ella más allá de los tiempos, desde antes de una Creación que es la Imaginación teofánica primordial

- 296 -

y respecto a la cual, cada visión o visualización es una renovación o recurrencia.

«Dirígenos por la *vía recta*» (*sirât mostaqîm*) era la petición formulada en el tercer momento de la conversación confidencial. La expresión, que no tiene aquí un sentido

---

la nota 40: la advertencia ante las trampas en que caen las traducciones, por falta de atención a las pertinentes enseñanzas de los comentaristas (hay que entender *zaharu ʿan* como equivalente de *zâla ʿan*, «cesar», «desaparecer»). Sobre el alcance de estas palabras, cf. los textos a que se refiere la nota 277.

<sup>328</sup> *Supra*, n. 49.



moralista,<sup>329</sup> se refiere a la *vía* por la que cada ser realiza su aptitud para cumplir la fundación teofánica de que ha sido investido por su Señor; esta función consiste en que este Señor se manifiesta en él, a él y por él, y que él mismo realiza así su hecceidad eterna, lo que tiene *que ser*. Es ésta la *vía* por la que transcurre su existencia. Y así es para todos los seres, para todas las criaturas, puesto que su ser es un poder-ser (*imkân*) y, como tal, una posibilidad divina, una posibilidad de epifanía. El Ser divino tiene necesidad de su fiel para manifestarse; recíprocamente, éste tiene necesidad de aquél para ser investido con la existencia. En este sentido, es su *ser* mismo, la capacidad misma de su ser, lo que es su oración (*do'â bi' l-isti'dâd*), el ser de su hecceidad pidiendo la plena e íntegra actualización; ahora bien, esta petición implica su satisfacción, puesto que no es otra cosa que el deseo expresado por la Divinidad todavía oculta en la soledad de su desconocimiento: «Yo era un tesoro oculto, y quise ser conocido»

## 10. Las Homologaciones

Profundizar el sentido *creativo* de la oración es ver cómo en cada ocasión cumple el deseo del Ser divino que aspira a crear el universo de los seres, a revelarse en ellos para conocerse a sí mismo, en definitiva, el deseo del *Deus absconditus* o *Theos agnostos* que aspira a la Teofanía. Cada plegaria, cada instante de cada plegaria, es una recurrencia de la Creación (*tajdid al-Khalq*), una Creación nueva (*khalq jadid*), cuyo sentido ya hemos visto anteriormente. A la

- 297 -

creatividad de la oración está ligado su sentido cósmico, sentido que percibía Proclo en la oración del heliótropo. Este sentido cósmico aparece en dos clases de homologaciones que Ibn 'Arabî y sus comentaristas señalan, y que tienen un excepcional interés, pues nos muestran cómo el sufismo reproduce en el Islam operaciones y configuraciones mentales de la conciencia mística conocidas también en otros lugares, especialmente en la India. En una de estas homologaciones, el orante se representa a sí mismo como si fuera el Imam de su propio microcosmo. En otra, se homologan los gestos rituales de la oración (realizada *en privado*) con los «gestos» de la Creación del universo o macrocosmo. Estas homologaciones contienen implícitamente el carácter creador de la oración; preparan, fundamentan y justifican el desenlace visionario, pues precisamente, en cuanto *nueva creación*, la oración significa *nueva epifanía* (*tajallî*). Avanzamos así hacia el desenlace: la Imaginación creadora al servicio de la oración creadora en la concentración de todos los poderes del corazón, la *himma*.

La primera de estas homologaciones recurre a la idea del Imam, «el que guía»; en el uso corriente, aquel «que está delante» de los fieles y de acuerdo con el cual ellos regulan sus movimientos en la celebración de la plegaria. En el *Sunnismo* ha terminado siendo el encargado de la mezquita, función completamente independiente de las cualidades morales y espirituales. En el *Shiismo* es completamente distinto. La palabra Imam designa a aquellos personajes que en su apariencia y aparición terrestre fueron epifanías de la divinidad,<sup>330</sup> «guías espirituales» que conducían a la humanidad hacia el

<sup>329</sup> Cf. *Fusus*, I, pp. 106 ss. [55 ss.], y II, p. 342; *sirât*, la *vía* particular que sigue cada ser, la *vía* por la que camina en razón de lo que es, en virtud de su ser específico.

<sup>330</sup> Véase nuestro estudio *Epiphanie divine...*, principalmente pp. 193-226 [*Temps cyclique...*, pp. 116-145]

sentido esotérico y salvífico de las revelaciones, mientras que en su existencia trascendente asumen el papel de entidades cosmológicas. Ideología y devoción se centran de tal modo en la persona de los santos Imanes que de-

- 298 -

terminan que el *Shiísmo* sea designado como *Imamismo* (*imâmîya*). Para los shiítas duodecimanos, el Imam de nuestro período, es decir, el duodécimo, está en la ocultación (*ghayba*), habiendo sido llevado fuera de este mundo como lo fueron Enoc y Elías. Él es el único que tendría derecho a dirigir la plegaria. En su ausencia, asumen este cometido no simples oficiantes, sino personas experimentadas, de reconocido y elevado valor espiritual; no son nombrados como si fueran funcionarios, sino progresivamente reconocidos y promovidos por la comunidad. Ahora bien, como tales personas cualificadas son escasas y como después de todo no son más que los substitutos del verdadero Imam oculto, el piadoso shiíta imamita gusta también de practicar su culto en privado. De ahí el gran desarrollo, en el imamismo, de la literatura de las *Ad'îya* o liturgias privadas.<sup>331</sup>

Esta forma de devoción está ciertamente en simpatía, y por razones profundas, con el ritual privado que Ibn 'Arabî describía como *monâjât*, conversación íntima. El místico es investido en ella con la dignidad de Imam respecto a su propio universo, a su microcosmo. Es el Imam para «los ángeles que rezan detrás de él», colocados invisiblemente como lo estarían los fieles en la mezquita. Pero condición indispensable es la soledad, el servicio divino personal. «Todo orante (*mozallî*) es un Imam, pues los ángeles rezan detrás del adorador, cuando él reza solo. Entonces su persona es promovida durante la oración al rango de los enviados divinos, es decir, al rango (del Imamato) que es suplencia divina (*iyâbat an Al-Lâh*).»<sup>332</sup> El orante, como Imam de su microcosmo, es pues el que suple al Creador. La homologación nos lleva así a comprender el sentido de la oración creadora.

¿Qué son los «ángeles del microcosmo»? De nuevo encontramos aquí sugerida una fisiología sutil, resultante de la psico-cosmología y de la cosmo-fisio-

- 299 -

logía, que transforman el cuerpo humano en microcosmo. Dado que, como sabemos, cada parte del cosmos tiene su homólogo en el ser humano, todo el universo está en él. Y al igual que los ángeles del macrocosmo proceden de las facultades del Hombre Primordial, del ángel llamado Espíritu (*Rûh*), así mismo los ángeles del microcosmo son las facultades físicas, psíquicas y espirituales del individuo humano.<sup>333</sup> Representadas como ángeles, estas facultades son transformadas en centros y órganos sutiles; la construcción del cuerpo de la fisiología sutil toma el aspecto de una angelología menor,

---

<sup>331</sup> Junto con la práctica de las peregrinaciones espirituales, visitas mentales, con un horario y un calendario litúrgicos muy elaborados, para el uso de la devoción personal, basado principalmente en las fechas de los aniversarios de los Catorce Inmaculados (Mohammad, Fátima y los Doce Imames). Cada día de la semana, cada hora del día y cada hora de la noche tienen su Imam. Nos referiremos principalmente aquí a un eucologio de uso corriente hoy en día en Irán, *Mafâtiḥ al-Jannân* (Las llaves del Paraíso), del Shaykh 'Abbâs Qommî, y que es un verdadero tesoro para la psicología religiosa. Ya se ha señalado anteriormente (n. 254 *in fine*) la coalescencia que tuvo lugar entre la imamología shiíta y la teosofía de Ibn 'Arabî (ocupando su lugar las figuras de los Imames en la eclosión de las teofanías, frecuente tema de meditación entre los derviches *zhabî*, en la actualidad incluso, en Irán). Este hecho plantea la cuestión de los orígenes del léxico y de los esquemas teosóficos de Ibn 'Arabî y su escuela.

<sup>332</sup> Fusus I, p. 223 [152]. Recuérdese la tesis de Swedenborg: «Cada ángel es toda la iglesia», *De Coelo et Inferno*, § § 52 y 72; cf. nuestra *Epiphanie divine...*, p. 207 [Temps cyclique..., pp. 128-129]

<sup>333</sup> Kâshanî, op. cit. p. 278 ; para esta homología, cf. también Jîllî, *al-Insân al-kâmil*, II, 10 (cap. 51)

microcósmica; las alusiones a ello son frecuentes en todos nuestros autores.<sup>334</sup> El místico ejerce función de Imam respecto a este microcosmo transformado en una «corte celestial de ángeles». Su situación es muy semejante a la del misto del himno de Hermes (*Corpus Hermeticum XIII*), donde el elegido, regenerado como hijo de Dios, invita a los poderes divinos que en él mismo habitan a rezar con él: «Poderes que estáis en mí, cantad el himno... cantad al unísono con mi voluntad». Y puesto que Dios, el *Noûs*, se convierte en el ojo espiritual del hombre, podemos decir que cuando el regenerado alaba a Dios, es Dios mismo quien se alaba.<sup>335</sup> Leemos exactamente lo mismo en Ibn 'Arabî. Cuando en la doxología final el Imam pronuncia las palabras: «Dios escucha a aquel que le glorifica», y los asistentes, es decir, los ángeles del microcosmo, responden: «Señor nuestro, gloria a Ti», Ibn 'Arabî afirma: «Es Dios mismo quien, por medio de la lengua de su fiel, articula las palabras: Dios escucha a aquel que le glorifica».<sup>336</sup>

La segunda homologación de la oración con la cosmología y el acto cosmogónico renovado de instante en instante, no hace en definitiva sino corroborar la primera. Se basa en las posturas del cuerpo tal como son prescritas en el curso de la plegaria ritual: de pie (*qiyâm*), inclinación profunda (*rokû'*), pros-

- 300 -

ternación (*sojûd*). A partir de ahí, vamos a ver con toda claridad lo que significa la *oración del hombre* y la *oración de Dios*, su *sinergia*, su *convivencia*, su *copresencia* la

<sup>334</sup> Las referencias que podrían citarse serían múltiples; nos limitaremos aquí al comentario del Nahj al-Balâgha por Mîrzâ Ibrahîm Khû'î (al-Dorrat al-Najafîya), Tabriz, 1292 H., pp. 29-31, y a una de las numerosas epístolas (inéditas de Shâh Ni'matollah Walî Kermânî, uno de los más célebres maestros del sufismo iraní del siglo XV (†834/1431), de la que tomamos este pasaje: «Hay cuatro grados (o planos) a los que se refieren las cuatro letras ALLH (Allâh), a saber, el corazón (qalb), la inteligencia ('aql), el espíritu (rûh) y el alma (nafs). Y hay cuatro ángeles que son los soportes de estos cuatro grados. El corazón es el lado de Gabriel, pues el corazón es la sede del Conocimiento, y Gabriel es el que medita el Conocimiento... Los dos nombres, Gabriel y Corazón, tienen un mismo significado. La Inteligencia es el lado de Mikael, pues Mikael es el que medita la subsistencia de las criaturas, lo mismo que la inteligencia es la mediadora de la subsistencia esencial, a saber, el conocimiento y la sabiduría... El espíritu es el lado de Seraphiel, pues en él están las formas divinas, que son los atributos divinos ocultos en ese espíritu del que está escrito: "He insuflado mi Espíritu en él". El atributo de Seraphiel es esta insuflación del Espíritu... El Alma es el lado de Azrael que es la forma de la supremacía divina... Azrael es el que recoge el espíritu en el momento de la muerte, y la esencia de cada ser es su espíritu. Según la misma homología, en el mundo de las cualidades naturales (o elementos) el Agua es la forma de Gabriel, la Tierra es la forma de Mikael, el Aire es la forma de Seraphiel, el Fuego es la forma de Azrael» (Epístola sobre la riwâyat de Khwârezm: «Yo [el Profeta] y Alî [el Imam] somos un único árbol, los seres humanos son árboles múltiples»). En el plano macrocósmico, respecto al cual la angelología microcósmica es una interiorización, un reciente libro zahabî ('Athâr Ahmadiya, Shîrâz, 1374 H., hojas anexas) fija en un diagrama el esquema siguiente: Seraphiel, Espíritu divino supremo (Hadrat wâhidîya), columna superior de la derecha del Trono ('arsh), cima mayor del Jabarût, luz amarilla. Gabriel, Inteligencia divina universal, columna superior de la izquierda del Trono, cima menor del Jabarût, luz blanca. Mikael, Alma divina universal, columna inferior de la derecha del Trono, cima mayor del Malakût, luz roja. Azrael, Naturaleza divina universal, columna inferior de la izquierda del Trono, cima menor del Malakût, luz verde. – Simples ejemplos de la extrema complejidad de estos esquemas y de sus variantes. Sobre los «Portadores del Trono», cf. supra, n. 76. Véase igualmente nuestro estudio sobre Réalisme et symbolisme des coeleurs en cosmologie shî'ite, en «Eranos-Jahrbuch», 41/1972, pp. 109-176 [trabajo incluido en Temple et Contemplation, Flammarion, París, 1980, pp. 7-66], y En Islam iranien..., t. IV, Índice analítico, s.v. coeleur, Trône.

<sup>335</sup> Cf. Festugière, La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV, París, 1954, pp. 248 ss.

<sup>336</sup> Cf. la decimocuarta tesis de los Sâlimîya (discípulos de Ibn Sâlim de Basora), cit. en L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2ªed., París, 1954, p. 299: «Dios habla y es a él a quien se oye hablar en la lengua de todo lector del Corán» (pero el análisis desarrollado hasta aquí nos impide identificar esta proposición con una «degeneración monista de la regla de la meditación», sin pretender por otra parte identificarla con la ortodoxia islámica).

una a la otra, la una por la otra. Es un movimiento de pensamiento puro (*harakat ma'qûla*) el que transfiere el universo de los seres de su estado de ocultación o potencialidad al estado manifestado de la existencia concreta que constituye la teofanía en el mundo visible (*'âlam al-shahâda*). Eén este mundo visible y sensible, los movimientos de los seres naturales pueden resumirse en tres categorías (es decir, en tres dimensiones). El ritual de la plegaria totaliza estos tres movimientos: a) el movimiento *ascendente vertical*, que corresponde al momento en que el fiel está de pie. Es el movimiento de crecimiento del ser humano, cuya cabeza se levanta hacia el cielo; b) el movimiento *horizontal*, que corresponde al estado del *mosallî* en el momento de la inclinación profunda. Es la dirección en la que se realiza el crecimiento del animal; c) el movimiento *descendente* invertido, correspondiente a la prosternación. Es el movimiento de la planta, extendiendo sus raíces en profundidad. La plegaria reproduce, pues, los movimientos del universo natural; es así, en sí misma, recurrencia de la Creación y Creación nueva.

En cuanto al movimiento de pensamiento puro que es la aspiración del *Deus absconditus* a la teofanía, dando origen a la génesis del cosmos, se descubren las mismas homologías: a) el movimiento intencional (*harakat irâdiya*) del Ser divino, su «conversión» (*tawajjoh, ἐπιστροφή*) hacia el mundo inferior para existenciarlo, es decir, manifestarlo o darlo a luz; es un movimiento *descendente* en profundidad (homólogo a la prosternación, al movimiento de las raíces de las plantas); b) la «conversión» divina hacia el mundo superior, el mundo de los Nombres divinos y las hecceidades eternas y sus relaciones. Es la Creación pleromática (*ibdâ'*) mediante un movi-

- 301 -

miento *ascendente* que epifaniza los Espíritus y las Almas (correspondiente a la postura erguida, el movimiento de crecimiento del ser humano); c) finalmente, la «conversión» divina hacia los cuerpos celestiales intermedios entre los dos mundos, de uno a otro *horizonte* (correspondiente a la inclinación profunda, movimiento horizontal del crecimiento de los animales). Y todo esto constituye la *oración de Dios (salât al-Haqq)* como su teofanía existenciadora (*tajallî ijâdî*).

A todo este conjunto, desde *Ibdâ'*, que es el don de origen, la creación del Pleroma, teofanía primordial, corresponde, fase a fase, el servicio divino (*'ibâda*) del fiel, mediante los tres movimientos que imprime a su cuerpo y que reproducen los movimientos de la Creación. Los gestos y actitudes del cuerpo durante la plegaria reproducen exactamente los «gestos» de Dios creando el mundo, es decir, manifestando el mundo y manifestándose en él. La oración es así una recurrencia de la Creación creadora. *Ibdâ'* e *'ibâda* son homologables; una y otra proceden de una misma aspiración e intención teofánica. La *oración de Dios* es su aspiración a manifestarse, a verse en un espejo, pero en un espejo que también a su vez le ve (el fiel cuyo Señor él es, al convertirse en el espejo de esa Forma, ve la «Forma de Dios» (*surta al-Haqq*) en el santuario más íntimo de sí mismo. Pero jamás la vería si su propia visión no fuera *oración de Dios (salât al-Haqq)* que es la aspiración teofánica del *Deus absconditus*.<sup>337</sup>

Estamos ya muy cerca del desenlace que coronará la *monâjât*, «salmo confidencial», rememoración, meditación, presencia recurrente, *enthymesis*. Quien medita a su Dios «en el presente», se mantiene en su compañía. Y ¿no nos dice una tradición (*khâbar ilâhî*) de fuente fiable: «Estoy en compañía de aquel

- 302 -

<sup>337</sup> Para esta homologación, cf. Fosûs I, p. 224 [152]; Kâshânî, op. cit., p. 279.

que me medita (me tiene presente en él)»? Ahora bien, si al recordar interiormente, su Señor divino está en su compañía, el fiel debe *ver*, en la medida en que esté dotado de visión interior, a aquel que está presente. Esto se llama contemplación (*moshâhada*) y visualización (*rû'ya*). Aunque, naturalmente, quien está privado del sentido de esta visión, no le ve. Y por eso – dice gravemente Ibn 'Arabî – cada orante (*mosallî*) puede reconocer aquí su nivel de progreso espiritual. O bien ve a su Señor que se le muestra (*tajallî*) en el órgano «sutil» que es el corazón, o bien no le ve todavía; en tal caso, que le adore por la fe *como si le viera*. Esta exhortación que tiene en sí misma un profundo sabor de imamología shiíta (siendo el Imam la forma teofánica por excelencia),<sup>338</sup> no es otra cosa que una invitación a poner en práctica el poder de la Imaginación activa. «Que el fiel se lo represente mediante la Imaginación activa cara a cara en su *quibla*, en el curso de su conversación íntima.»<sup>339</sup> Que aguce el oído a las respuestas divinas; en resumen, que ponga en práctica el método de oración teofánica.

## 11. El Secreto de las Respuestas<sup>340</sup> Divinas

Lo que está en juego para el discípulo del Ibn 'Arabî es, pues, algo importante. Que cada uno se pruebe a sí mismo y discerna su estado espiritual, pues así lo declara un versículo coránico: «El hombre testimonia contra sí mismo, aún cuando se deshaga en excusas» (75/14-15)<sup>341</sup> Si no percibe las «respuestas» divinas en el curso de la oración es porque no está realmente *presente* con su Señor;<sup>342</sup> incapaz de escuchar y de

- 303 -

ver, no es realmente un *mosallî*, un orante, ni alguien que «tiene un corazón, aguza el oído y es testigo ocular» (40/36). Lo que hemos denominado «método de oración» de Ibn 'Arabî supone, pues, tres grados: presencia, audición y visión. Cualquiera que falle en uno de ellos queda fuera de la oración y sus efectos,<sup>343</sup> que están ligados al estado de *fanâ'*. Esta palabra, como ya hemos visto, no significa en la terminología de Ibn 'Arabî «aniquilamiento» de la persona, sino ocultación a sí misma y tal es la condición para percibir el *dhikr*, la *respuesta* divina que es, esta vez, la acción del Señor situando a su fiel en el presente de su propia Presencia.

---

<sup>338</sup> Compárese con las dos frases citadas en Epiphanie divine..., p. 223 [Temps cycique..., p. 143]: «No adoraré nunca a un Dios al que no vea» y «aquel que no conoce a su Imam, no conoce a Dios».

<sup>339</sup> Cf. supra, n. 122 y 125.

<sup>340</sup> Juego de palabras prácticamente intraducible. El autor utiliza un término litúrgico (*répons*) casi homófono de «respuesta» (*réponse*). (N. de los T.)

<sup>341</sup> Fusûs I, p. 225 (153)

<sup>342</sup> Paesens (de *prae-sum*); habría que decir con Schelling *consens* (de *con sum*, Introduction à la philosophie de la mythologie, II, 48), para expresar la idea de «exigirse recíprocamente» el *ta'alloq* del *rabb* y del *marbûb*. El orante que no está presente con su Señor no llega a «verlo» mentalmente, es aquel que no «alimenta» a su Señor con la substancia de su ser (cf. supra, n. 278, sobre el sentido místico de la filoxenia de Abraham). Sobre el tema de la «compresencia», véase también En Islam iranien..., t. I, pp. 292, 324, 325.

<sup>343</sup> Cf. Balî Effendi, op. cit., p. 436. Entre otros efectos, está la fructificación a que alude el versículo coránico 29/44: «La oración preserva de la ignominia», «porque – dice Ibn 'Arabî – es una ley impuesta al orante (*mosallî*) que no debe ocuparse de otra cosa que de la oración durante el tiempo en que esté dedicado a ella y por eso se le llama *mosallî*» [Fosûs I, p. 224 [152-153]; en Fosûs II, p. 343, se llama la atención sobre el *ta'wil* del versículo citado, que tipificaría el *maqâm*, de donde no podría emanar ninguna acción inmoral por parte del místico, al encontrarse en una estación mística (*maqâm*) en la que las obligaciones derivadas del discernimiento entre la obediencia a la Ley y la rebelión contra ella están suspendidas.



Encontramos aquí un tema fundamental. La idea de *respuesta* divina, sin la cual la oración no podría ser una conversación íntima, implica la idea de una *estructura*. Esta estructura es la de un diálogo y se nos plantea el interrogante de saber quién toma la iniciativa en el diálogo y qué sentido puede tener hablar de iniciativa. En otras palabras, saber quién tiene el papel *principal* y quién el *secundario*. Veremos cómo Ibn 'Arabí aplica todo su esfuerzo al análisis de esta estructura en la que se plasma la intuición profunda y original de su teosofía.

En primer lugar, dicha estructura se desprende del funcionamiento de la Imaginación activa, según la hemos analizado hasta el momento. La teofanía concedida al corazón del que ora corresponde, incumbe, al Ser divino, no al *mosallî*, porque es en sí misma «oración de Dios». Por eso el Profeta se expresa en pasiva cuando dice: «Mi consolación (literalmente: la frescura de mis ojos, *qorrat al- 'ayn*) ha sido puesta para mí en la oración», o bien, explicándolo con Ibn 'Arabî según otro significado de la misma raíz verbal: «Mis ojos han sido fijados de manera estable en la oración»,<sup>344</sup> pues es la *monâjât*, el salmo secreto del Amante y el Amado. Éste es también el significado de la sacralización del tiempo de la ora-

- 304 -

ción, de la prohibición de interrumpirla o prestar atención a otra cosa («ratería de Satán impidiendo al fiel contemplar a su Amado»).<sup>345</sup> Al expresarse en pasiva, el Profeta quería poner de manifiesto que si una teofanía mental está unida a la práctica de la oración es por ser, en primer lugar, «oración de Dios» (es Dios quien ora y se muestra así mismo).<sup>346</sup> Es imposible contemplar al Ser divino en su esencia; hace falta un soporte y una individuación y esto es lo que supone la idea de *tajallî*, teofanía. La energía espiritual concentrada en el corazón, la *himma*, proyecta la Imagen que constituye el soporte.<sup>347</sup> Ahora bien, en la misma medida en que es justo afirmar que esta Imagen es *consecuencia* del ser del místico, es decir, que *sigue* a su capacidad y la expresa, no menos cierto es decir que la Imagen le *precede*, está predeterminada y basada en la *estructura* de su hecceidad eterna. Es esta misma «ley estructural» la que, impidiéndonos confundir la imaginación teofánica con lo que habitualmente llamamos «imaginación» - y que tendemos a despreciar como «fantasía» - permite responder a la impugnación antes formulada sobre la irrealidad de un Dios «imaginario». Pues para identificar «imaginario» e «irreal», es preciso comenzar por sustraer la imaginación a la ley de su estructura. Lo cierto es que esta ley exige que toda imagen testimonie a favor o en contra de aquel que imagina; nada tiene de inofensiva. Existe incluso un *hadîth*, como veremos, que sugiere una especie de canon de la iconografía mental que el método de oración teofánica implica.

En segundo lugar, podemos decir que el modo de funcionamiento de la Imaginación activa y la estructura de las teofanías implican por sí mismos la idea de que en la oración, en la plegaria, existe entre Dios y su fiel no tanto un reparto de papeles como una situación en la que cada uno, alternativamente, ocupa el lugar de otro. Acabamos de ver que existe *oración*

---

<sup>344</sup> Fosûs I, p. 224 [153], ambivalencia de la raíz árabe qrr, «ser refrescado, consolado» y «quedarse, descansar, establecerse en un lugar (istiqrâr). Los ojos «descansan» (encuentran la frescura, *qurra* al- 'ayn) en la contemplación del Amado, de tal modo que el amante no puede ya considerar nada más, ni percibir ninguna otra cosa que no sea el Amado, ya se encuentre éste en un objeto concreto, en un fenómeno sensible (una teofanía de los atributos divinos en el mundo exterior), o en una visión mental. Ibn 'Arabî interpreta así que el sentido habitual de la palabra *qorrat* es equivalente al de *istiqrâr*

<sup>345</sup> Fosûs I, p. 225 [153]

<sup>346</sup> Bâlî Effendî, op. cit., p. 436.

<sup>347</sup> Ibid., pp. 437-438.

de Dios y oración del hombre. Ibn 'Arabî ve la confirmación, una vez más, en un versículo coránico: «Él es quien, con sus ángeles, ruega por nosotros para sacarnos de las tinieblas a la luz» (33/42). *Oración de Dios y oración de los ángeles* vienen entonces a significar la conducción del ser humano a la luz, es decir, el proceso teofánico. Esto ilumina en profundidad la estructura del diálogo y responde a la pregunta de *quién* es el primero y *quién* el segundo o último. Finalmente, el secreto de las respuestas divinas, y con él la garantía de su verdad, aparecerá en esta estructura de la oración que da al fiel y a su Señor, alternativamente, el papel del *Primero* y el papel del *Último*.

Siguiendo la inspiración de su personal filología, Ibn 'Arabî llama la atención sobre una de esas homonimias que, debidas a la polivalencia de ciertas raíces árabes, están lejos de ser un simple juego de palabras; estas homonimias orientan transiciones que la dialéctica racional, por sí misma, nunca hubiera podido descubrir. Es así como la palabra *mosallî* puede significar no ya «aquel que ora», sino «aquel que viene después». «el que viene detrás» (se la emplea para designar al caballo que, en una carrera, llega el segundo, es decir, «detrás de» el primero). Esta homonimia proyecta pues, repentinamente, un destello sobre la relación entre la *oración de Dios* y la *oración del hombre*, que nos ayuda a determinar en qué sentido Dios y su fiel son, por turno, el *mosallî*, es decir, reciben sucesiva y alternadamente los nombres divinos de «el Primero» (*al-Awwal*) y «el Último» (*al-Akhir*), que corresponden respectivamente al «oculto» (*Bâtin*) y al «Revelado» (*zâhir*).

Así pues, cuando Dios es el *mosallî*, «el que ora» y el que «viene el Último», lo es en tanto se manifiesta a nosotros bajo su hombre de «el Último»<sup>348</sup> (*al-Akhir*), es decir, el Revelado (*al-Zâhir*), puesto que

su manifestación depende de la existencia del fiel al cual y para el cual se manifiesta. El «Dios que ora por nosotros» es precisamente el Dios manifestado (y cuya manifestación colma la aspiración del «Tesoro oculto» a ser conocido), el Dios que *crea* el fiel en su *corazón*, sea por sus meditaciones y reflexiones, sea por la creencia concreta a la que se adhiere y conforma. A este aspecto se ajusta, por tanto, el Dios que es designado técnicamente como «Dios creado en las creencias», es decir, el Dios que se determina y se individualiza según la capacidad del receptáculo que lo acoge y cuya alma es el *mazhar*, la epifanía de uno u otro de sus Nombres. Éste es el caso al que se aplican las palabras del gran místico Jonayd (a propósito de la gnosis y del gnóstico): «El color del agua es el del vaso que la contiene». En este sentido, el «Dios que ora por nosotros» «viene detrás» de nuestro ser, es posterior a él, depende de él; es aquel que nuestra teopatía (*ma 'lûhîya*) establece como *theos*, porque el Adorado presupone la existencia del adorador al que se muestra («al conocerle, le doy el ser»). Es pues, en este sentido, el «Último», el «Manifestado». Son entonces «el Primero» y «el Oculto» los Nombres divinos que convienen al fiel.

Pero cuando nosotros somos los *mosallî*, cuando somos «nosotros quienes oramos», es a nosotros a quienes pertenece el Nombre de «el Último»; somos nosotros quienes le somos *posteriores* y quienes «vamos detrás» de Él. Somos entonces para Él aquellos que Él manifiesta (porque el «Tesoro oculto» ha querido ser conocido, conocerse a sí mismo en los seres). Es entonces Él quien nos precede, quien es el Primero. Pero lo admirable de esto: esos seres que el «tesoro escondido» manifiesta al ser concreto desde el mundo del Misterio, son precisamente quienes lo manifiestan a Él en las

<sup>348</sup> Fosûs I, p. 225 [153], y II, p. 344 ; Bâlî Effendî, op. cit., p. 439.

formas múltiples de las creencias, en la multiplicidad infinita de sus Nombres divinos. Es el Oculto quien es el Manifestado, es

- 307 -

el Primero que es el Último. Ésta es la verdadera razón de que el Dios creado por nuestra Imaginación creadora no sea un «Dios ficticio». La imagen de Dios que *crea* el fiel es la Imagen del Dios que se revela, su propio ser revelado por el «tesoro oculto». Es pues la Imagen misma de aquel que primero imaginó su ser (lo creó, es decir, lo reveló al ser), como su propia forma o Imagen o, más exactamente, como *espejo*. Es esta Imagen precursora, primordial, preexistencial la que proyecta a su vez el *mozallî* (en sus creencias, en sus visualizaciones mentales durante la oración). Es entonces *psicológicamente* cierto decir que «el Dios creado en las creencias» es el símbolo del Sí.<sup>349</sup> El Dios al que rezamos no puede ser más que el Dios que se revela a nosotros, para nosotros y por nosotros, pero entonces, al rezarle, hacemos que el «Dios creado en las creencias» quede envuelto también en la Compasión divina, es decir, sea existenciado o manifestado por ella. Las teofanías de los «Dioses» manifestados en el corazón o en las creencias son otras tantas teofanías del Dios único real (*haqq haqîqî*). Cuando somos nosotros los *mosallî*, es eso lo que hemos de considerar; quien lo sabe es el gnóstico que ha desatado el nudo de los dogmas cerrados y limitados porque se han convertido para él en símbolos teofánicos.

Y esto supone comprender con Ibn 'Arabî el significado de los versículos coránicos: «Cada ser conoce *su* oración y su forma de glorificarle» (24/41); «No hay ser que no glorifique *su* gloria» (17/46); aquí nuestro *shaykh* subraya que, en cierto sentido, el adjetivo «su» se refiere a ese ser; se trata entonces de la alabanza que todo ser se dirige a *sí mismo*.<sup>350</sup> De esta forma, como anticipándose a la postura de los psicólogos que consideran al «Dios creado en las creencias» como un símbolo del Sí, Ibn 'Arabî nos sitúa en un cruce de caminos. Internándonos por uno de ellos, encontramos al Sí confundido con el individuo

- 308 -

empírico porque éste no tiene conciencia de tener otra dimensión, de poseer un «polo celeste»; su ser está totalmente limitado a la superficie del mundo visible y de las evidencias racionales. La alabanza a sí mismo será entonces denunciada como la peor de las idolatrías por el conformismo colectivo, que practica en el mismo grado esa idolatría, pues no basta eliminar lo individual para alcanzar lo divino. Internándonos por la otra vía, nos sustraeremos tanto al yo empírico como a las creencias colectivas, para reconocer el Sí o, más bien, experimentalmente, la Figura que le representa en la visión mental como el *paredro* del gnóstico, su «compañero-arquetipo», es decir, su hecceidad eterna investida de un Nombre divino en el mundo del Misterio. Para quien se interna por esta vía, hay un profundo significado en el hecho de que la oración preconizada por Ibn 'Arabî, aún utilizando el ritual de la plegaria oficial, no sea en absoluto la plegaria pública colectiva, sino un «servicio divino» practicado en privado, una *monâjât*, una conversación íntima. Esto pone de relieve la gran distancia que media entre la Imaginación del «Dios creado en las creencias» y la «visión teofánica» dispensada al corazón, en el curso del «salmo confidencial» entre el Amante y el Amado.

---

<sup>349</sup> En el sentido de que la oración de Dios es la revelación, la epifanía del ser humano como su espejo. Recíprocamente, la oración del hombre consiste en «crear», es decir, en reflejar y manifestar al Dios al que contempla en el espejo de su Sí, porque él mismo es ese espejo.

<sup>350</sup> Cf. supra, Primera parte, cap. I, p. 132, la aplicación de este versículo a la heliopatía del heliotropo. Relaciónese la exégesis realizada aquí con lo que anteriormente se ha dicho en relación al versículo: «Todas las cosas perecerán salvo su rostro», cf. supra, n. 274 ss.

La «vida de oración» practicada según el espíritu de Ibn 'Arabî y conforme a sus indicaciones, supone un «proceso de individuación» que libera a la persona espiritual de las normas colectivas y de las evidencias estereotipadas, para convertirle en ser único que vive para con su Único. Ello significa la realización efectiva de la «ciencia del corazón», es decir, en última instancia, de la teosofía de Ibn 'Arabî. Se puede entonces deducir algo semejante a una «fenomenología del corazón», es decir, podemos observar cómo alcanzando la conciencia de que el «Dios creado en las creencias» es una creación nueva, una «recurrencia de la creación», el gnóstico Ibn 'Arabî, le-

- 309 -

jos de degradar su sentido en una ficción, la ilumina con su verdad divina liberándola de sus límites, al comprender sus condicionamientos.

El no gnóstico, el creyente dogmático, ignora que la alabanza que dirige a Aquel en quien cree es una alabanza dirigida a sí mismo, y no puede sino escandalizarse si se le sugiere tal cosa. Y se escandaliza porque, no siendo gnóstico, ignora el proceso y el sentido de esa «creación» que actúa en su creencia y permanece por tanto inconsciente de su verdad. Así erige su creencia en dogma absoluto, cuando es forzosamente limitada y condicionada. De ahí, esas luchas despiadadas entre creencias que compiten, se refutan y se niegan unas a otras. En el fondo, piensa Ibn 'Arabî, la creencia de estos creyentes no tiene sino la naturaleza de una opinión y no son conscientes de lo que significan las palabras divinas: «Yo me conformo a la opinión que mi fiel tiene de mí»<sup>351</sup>

No conviene tampoco ceder a la piadosa ilusión de la teología negativa que descarta (*tanzîh*) de Dios todo atributo considerado indigno de él, incluso todo atributo como tal, pues el Dios objeto de esta *remotio o tanzîh* sigue siendo, se quiera o no, el Dios creado en la creencia; la operación del *tanzîh* depende también de esta opinión y cualquier «depuración» que intente el intelecto racional de los teólogos no hace más que *mezclar* la divinidad con las categorías de la razón. Además, cualquiera que en aplicación del *tanzîh* rechace el *tashbîh* (simbolismo), no hace más que ceder a una de las tentaciones del «monoteísmo unilateral»; y existe aquí un profundo acuerdo entre Ibn 'Arabî y las premisas de la teosofía ismaelí.<sup>352</sup> Pues ni *tanzîh* (teología negativa) ni *tashbîh* (teología simbólica) pueden pretender referirse a Dios en sí, sino a una esencia (*haqîqa*) que se «esencifica» en cada una de nuestras almas, de manera proporcional a la capacidad de éstas y en función de su desarrollo intelectual y espiritual. La situación paradójica que

- 310 -

resulta tanto de la teosofía de Ibn 'Arabî como de los israelíes es que cuando el teósofo habla del «Dios creado en las creencias», el teólogo dogmático no puede sino escandalizarse, pero cuanto más se escandaliza, más se descubre a los ojos del teósofo como ejemplo de quien ha caído, por la depuración (*tanzîh*) de su monoteísmo (*tawhîd*), en la idolatría metafísica.

Exotéricamente puede parecer que la conversión, el cambio de sentido que la teosofía de Ibn 'Arabî hace sufrir al dogma o la creencia confesional, lo degrada en una ficción, puesto que hace de su Dios una creación de esta creencia. En realidad,

---

<sup>351</sup> Fosûs I, p. 226 [154]

<sup>352</sup> Ibid., y II, pp. 345-346 ; compárese con Fusas I, p. 68 ss. [24 ss.]; supra, Primera parte, cap. I, § 2, pp. 135 ss., y nuestro estudio De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne, Tai del XII Congreso Volta, Roma, 1956. [Este trabajo se incluyó posteriormente en el libro Temps cyclique et gnose ismaélienne, Paris, 1982, pp. 167-208]

esotéricamente, si recapitulamos atentamente todas las fases de su pensamiento, hay que decir que al transmutar en símbolo (*mazhar*) lo que era dogma, Ibn 'Arabî establece la *verdad divina* de esa *creación humana* y lo hace fundamentando su *verdad humana* en una *creación divina*. No se refutan los símbolos, se los *descifra*. Esta autenticación recíproca será el fruto de la experiencia vivida en la oración, practicada por Ibn 'Arabî como un diálogo en el que cada uno de los interlocutores asume sucesivamente cada uno de los papeles. La verdad de las respuestas no hace más que expresar esta idea de la salvaguardia recíproca del Señor y su fiel que ya hemos señalado en su momento.<sup>353</sup> Que al glorificar a su Señor el fiel se glorifique a sí mismo ya no parecerá una monstruosa blasfemia ni una muestra de escepticismo desesperado, sino el secreto místico del «salmo confidencial» en el que el Adorante y el Adorado son, sucesivamente, el «Primero» y el «Último», el Glorificado-Glorificante.<sup>354</sup> Es ahí donde el fiel toma conciencia de la función teofánica de su ser. El «Dios creado en la creencia» no se manifiesta ya para imponerle nada, sino para expresarle su límite, pues ese límite es la condición que hace posible *una* de las múltiples epifanías divinas. El gnóstico no recibe una Imagen

- 311 -

acabada, pero la comprende a la luz de la Imagen que aparece en el espejo de su corazón, en cuanto órgano sutil, en el curso de su *monâjât*, su conversación íntima.

He aquí despejada en una cierta medida el sentido de la «oración creadora» practicada como «servicio divino» personal. Si es «petición» lo es como aspiración a una «creación nueva», pues es el estado espiritual del orante el que la formula y este estado está condicionado por su hecceidad eterna o esencia-arquetipo (*'ayn thâbita*). Lo que le incita a glorificar a su Dios es precisamente su estado espiritual, es decir, lo que en él determina ese Dios bajo una u otra forma, bajo uno u otro de los Nombres divinos. Así pues, Dios no le da ni puede darle más de lo que su hecceidad contiene. De ahí que el don místico supremo sea recibir la visión intuitiva de esta hecceidad, pues esto capacitará al místico para conocer su aptitud, su propia predisposición eterna que define la curva de una sucesión de estados hasta el infinito. Ninguna teofanía (*tajallî*) es posible salvo en la forma que corresponde a la predisposición del sujeto al que se muestra (*motajallâ laho*). El sujeto que recibe la teofanía no ve más que su propia forma sabiendo siempre que es únicamente en esta forma, como espejo divino, como puede ver la Forma de la teofanía, y en esta teofanía conocer su propia forma. No ve a Dios en su esencia; la respuesta dada a Moisés es perpétuamente válida: «*Lan tarânî*, no me verás». Lo mismo sucede con el espejo material: cuando contemplas en él tu forma, no ves el espejo, aunque sepas perfectamente que no ves las formas y tu propia forma más que *en* ese espejo; no puedes mirar a la vez la imagen que aparece en el espejo y el espejo en sí. Ibn 'Arabî considera adecuada esta comparación: Dios (*al-Haqq*) es *tu* espejo, es decir, el espejo en el que te contemplas (*nafs, anima*), y tú eres *su* espejo, es decir, el espejo en que él contempla sus Nombres

- 312 -

divinos.<sup>355</sup> No es posible que el Divino incondicionado se epifanice en tanto que incondicionado, puesto que tal *tajallî* volatilizaría el ser al que se mostrara (*motajallâ laho*); ni existencia determinada, ni aptitud o predisposición condicionada por una hecceidad determinada podrían subsistir para ese ser. Hay incompatibilidad, contradicción entre los dos términos.

---

<sup>353</sup> Cf. supra, nn. 210 y 285.

<sup>354</sup> Dâwûd Qaysarî, Comentario, 1299 H., p. 492.

<sup>355</sup> Fosûs I, pp. 60-62, 65 [19-20, 23]



Pero entonces, la *hecceidad* individual, tal como es promovida a su rango en el conocimiento que Dios tiene de sí al revelarse a sí mismo las virtualidades de su ser, y la *Forma divina* cuya visión está condicionada por dicha hecceidad, son los dos focos de la elipse, los dos momentos que llamamos *oración del hombre* y *oración de Dios*. Cada uno a su vez es determinante y determinado. Oración de Dios determinada por la forma del hombre, oración del hombre determinada por la Forma de Dios, estrofa y antistrofa de un mismo «salmo confidencial». Y ésta es la situación en virtud de la cual el alma del místico puede ser calificada de «madre de su padre», como queda expresado en el himno de Sohrevardî a su Naturaleza Perfecta: «Tú eres el Espíritu que me engendras (mi padre en cuanto al espíritu que formaste), y eres el hijo de mi pensamiento (engendrado, creado por mi pensamiento de ti)»<sup>356</sup>

reciprocidad de relaciones, como dos espejos frente a frente reflejando la misma imagen. Ésa es la relación que regula la iconografía mental de las teofanías. Consideraremos dos ilustraciones de este hecho: una, en un *hadîth* largamente meditado por numerosos sufíes, y otra, en la propia experiencia visionaria de Ibn 'Arabî.

- 313 -

- 314 -

## **Capítulo IV. La «forma de Dios»**

### **12. El Hadîth de la Visión**

Nuestra reflexión se desarrollará ahora sobre el fondo de dos temas esenciales, la respuesta de Dios a Moisés registrada en el texto Coránico : «No me verás», y el célebre *hadîth* de la visión (*hadîth al-rû'ya*) – visión de sueño o visión extática – en el

---

<sup>356</sup> Para la traducción íntegra de este salmo dirigido por Sohrevardî a la Naturaleza Perfecta, el «Ángel del filósofo», véase la referencia supra, n. 152.

que el Profeta afirma: «He visto a mi Señor bajo una forma de suprema belleza, como un joven de abundante cabellera, ocupando el trono de la gracia; vestía una túnica de oro (o verde, según una variante); una mitra de oro sobre sus cabellos y sandalias de oro en sus pies»<sup>357</sup> Negación y afirmación de la visión: dos motivos que forman una *coincidentia oppositorum*. Pero además, la Imagen recurrente tanto en el *hadîth* de la visión profética como en la experiencia personal de Ibn ʿArabî es una Imagen del *puer aeternus*, símbolo plástico de esta misma *coincidentia oppositorum*, bien conocido de los psicólogos.<sup>358</sup> Y desde ahí se plantea una triple pregunta: ¿Quién es esta Imagen? ¿De dónde procede y cuál es su contexto? ¿Qué grado

- 315 -

de experiencia espiritual anuncia su aparición, es decir, qué realización del ser se opera por y en esa Imagen?

Un teólogo como al-Ghazâlî queda desarmado y sin respuesta ante dicha Imagen y, *a fortiori*, ante una experiencia visionaria de la misma, pues con su idea «nominalista» y agnóstica no le queda otro recurso que desnaturalizarla, convirtiéndola en *alegoría* más o menos inofensiva,<sup>359</sup> ignorante del teofanismo profesado por Ibn ʿArabî. Por el

---

<sup>357</sup> Cf. principalmente Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele : Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîruddîn ʿAttâr*, Leiden, 1956, pp. 445 ss., que ha reunido con un cuidado extremo las fuentes de este *hadîth* con las variantes y los diferentes isnâd (cadenas de transmisión). El tradicionalista que lo transmitió, Hammâd ibn Salama (†157/774), lo enseñó tras haber permanecido un tiempo en Irán, en una comunidad sufí de ʿObaddân, al borde del Golfo Pérsico. Según Ibn al-Dayba († 944/1537), este *hadîth* era conocido de todos en los medios sufíes de su tiempo. Sería inexacto, sin embargo, restringir a estos medios la devoción que el *hadîth* inspiraba. Además de lo que aquí se dice de él, basta remitirse a la obra de un profundo místico como Rûzbehân Baqlî de Shirâz († 1209), v.g., su ʿAbhar al-ʿAshiqîn («El jazmín de los Fieles del Amor»), para constatar la importancia especulativa de este *hadîth* en su sistema de pensamiento teofánico, lo mismo que su valor experimental, atestiguado por los sueños y las visiones que llenan el *Diarium spirituale* de dicho místico. El propio Ibn ʿArabî ha hecho una alusión muy sutil a este *hadîth* en el comentario que él mismo escribió en el margen de su «poema sofiano» (*Kitâb dhakhâʿir al-aʿlaq*, comentario del Tarjomân al-ashwâq, ed. Beirut, 1310 H., pp. 55-56), junto al pasaje en que la blancura del alba y el tono purpúreo del crepúsculo son evocados como signos de un pudor divino, idea que sólo podía ser expresada por un místico que experimentara precisamente la teofanía en esa forma juvenil. Sobre el «*hadîth* de la visión», véase también *En Islam irannien...*, t. IV, Índice analítico, s.V. *hadîth*.

<sup>358</sup> Cf. C.G. Jung und K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zurich, Rhein-Verlag, 1951, pp. 119-144.

<sup>359</sup> Cf. especialmente el texto del teólogo Ghazâlî, cit. en Ritter, op. cit., pp. 448-449. ahora bien, la cuestión no es saber si las imágenes tienen o no un valor que nos permita especular «a partir de» ellas sobre la Esencia divina, para concluir que no nos dan a conocer nada de la «forma» de Dios, que no tiene forma, como tampoco la forma con la que el Ángel Gabriel se muestra al Profeta nos permite conocer la forma real del Ángel. Sostener esta tesis, piadosamente agnóstica, es, evidentemente, ignorar toda la teosofía de las *Hadarât* (supra, n. 235 a 238). Por el contrario, una vez comprendido esto, resulta evidente que el método gnóstico no consiste en llegar, por inferencia racional, desde una forma visible a una ausencia de forma, a un puro informal que sería el supuesto plano metafísico puro. La «forma de Dios» es la que se muestra en la imagen teofánica, ésa y ninguna otra, y Dios no puede ser conocido por nosotros sino en esa forma (cf. supra, n. 254). Es preciso cometer una lamentable confusión entre lo incondicionado, *lâ bi-shart*, y lo negativamente condicionado, *bi-sharti-lâ*, que es lo universal, para hacer de éste el plano metafísico supremo: referida a lo «Universal», la Imagen no es más que una alegoría; referida a lo incondicionado absoluto, es decir, absuelta tanto de lo universal como de lo particular, la Imagen es aparición teofánica. Presupone así la idea del ʿâlam al-mithâl (*mundus imaginalis*). (Cf. *En Islam irannien...*, t. IV, Índice analítico, s.V. *image*, *imaginal*, *imagination*, *imaginative*). Presupone la imaginación teofánica que aquí hemos tratado de analizar: no es en el nivel terminal del mundo sensible (físico, histórico) donde se realiza la antropomorfosis, sino en el nivel del Ángel y del mundo angélico (cf. el Ángel Gabriel como *Anthropos*, en el mandeísmo, en el libro de Daniel: W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 176-177). Por eso, lo que aquí está en juego es el estatuto mismo de la Imagen, así como la validez de sus homologaciones. El sentido de las teofanías no es ni el literalismo (el del antropomorfismo que atribuye predicados humanos a la divinidad), ni el alegorismo (que hace

contrario, un discípulo de éste, ʿAbdol-Karîm Gîlî, la explica y comenta sin encontrar dificultades, insistiendo en la doble dimensión del acontecimiento: plena realidad de la *Forma* determinada y *contenido oculto* que no puede encarnarse más que en esa Forma. ʿAbdol-Karîm Gîlî la analiza como una *coincidentia oppositorum* que plantea la homologación del infinito con una forma finita, pues ésa es la ley misma del ser.<sup>360</sup> Y el «Rostro divino», la «Forma de Dios» que así se muestra – lo hemos visto anteriormente – es también el «Rostro imperecedero» del ser a quien se muestra, su Espíritu Santo. Hemos de volver siempre a este punto: lo que un ser alcanza en la cima misma de su experiencia no es, no puede ser, el fondo de la Esencia divina en su unidad indiferenciada. Es ésta la razón por la que Ibn ʿArabî rechazaba la pretensión de ciertos místicos que pretendían «llegar a ser uno con Dios».

Lo que un ser humano alcanza en la experiencia mística es el «polo celeste» de su ser, es decir, su persona como entidad en la cual y por la cual el Ser divino se manifestó a sí mismo en el origen de los orígenes, en el mundo del Misterio, y a través de la cual se hizo conocido en la Forma, Forma por la que también Él se conocía en esa persona. Lo que alcanza es la Idea o, más bien, el «Ángel» de su persona, de la que el yo presente no es más que el polo terrestre; no es, desde luego, el «Ángel guardián» de la teología

- 316 -

corriente, sino algo muy próximo a la *Daena-fracavarti* del mazdeísmo, cuya recurrencia en nuestros místicos, con otros nombres (por ejemplo, el Ángel Azrael en Jîlî), resulta llamativa. Una autodeterminación del Ser divino fue, pues, la teofanía constitutiva de la individualidad eterna del ser humano; en esta teofanía, el Ser divino es totalmente *Dios*, pero tal como lo es en y para este microcosmo, *singulatim*. Y si designamos como «Ángel» esta determinación sucedida en el mundo del Misterio, entonces la visión del Sí, del *Alter Ego* divino, será, en tanto que visión teofánica, una angelofanía. También Ibn ʿArabî, por su parte, en el transcurso de un diálogo secreto, oír las palabras: «No

---

desvanecerse a la Imagen al «explicarla»), como tampoco es ni tashbîh ni taʿwîl, ni idolatría ni iconoclasmo. Todos nuestros místicos se han cansado de decirlo, y por su dialéctica de doble negatividad del tabwîd, los ismaelíes se han mantenido siempre como sobre la cresta que separa los dos abismos. En suma, este sentido de las teofanías difiere tanto de una concepción nominalista y gratuita del arte, como de una Encarnación que implica una «consustancialidad» de la Imagen y lo invisible imaginado gracias a ella. Se trata más bien de una coincidentia oppositorum, doble estatuto que estructura la haqîqa única, a la vez una y plural, eterna y transitoria, infinita en su misma finitud, pues su infinitud no significa ilimitación cuantitativa del número de sus teofanías, sino infinitud de la Esencia que, por el hecho de ser en sí misma simultaneidad de los opuestos, supone la multiplicidad de sus Apariciones, es decir, de sus tipificaciones, cada una de las cuales es verdadera, según el Rostro divino de cada uno de los seres a los que se muestra.

<sup>360</sup> Cf. Jîlî, *al-Insân al Kâmil*, II, pp. 3-4, páginas que conviene seguir para meditar esta visio smaragdina (donde dominan el oro y el verde), pues permiten adentrarse en ella. Jîlî no hace ni un tafsîr, es decir, una exégesis literal, ni siquiera un taʿwîl, si se insiste en entenderlo como una exégesis alegórica, sino un tafhîm, es decir, en el sentido propio del término, una hermenéutica, una Comprensión, que es aquí una hermenéutica verdaderamente existencial, puesto que la visión del Rostro divino epifaniza el Rostro que la divinidad tiene en cada ser y que es el Espíritu Santo de ese ser. La visión es conforme al Espíritu de ese ser, porque el Espíritu de ese ser está en correspondencia con una cierta forma sensible corporal (cf. correspondencia de la Hadarât). Por tal razón, el Rostro de la visión no puede definirse como una cierta relación o un cierto punto de vista (solución de compromiso de los teólogos racionales); es esencial al Ser divino, es decir, a la divinidad infinita, el manifestarse bajo una forma finita u otra. La divinidad es esa Forma, y ésta es todo eso y nada más que eso: aparición. El acontecimiento teofánico es doble: está la forma determinada (tal cabellera, tal vestimenta, tales sandalias), y está el sentido oculto (maʿnâ), que no debe ser buscado en el contexto de las verdades generales abstractas ni en la sublimación de los predicados humanos para referirlos a Dios, sino en la conexión irremisible entre la Forma vista y el ser a quien la divinidad se muestra en esa Forma. En este sentido oculto, hay precisamente una coincidentia oppositorum que regula el doble estatuto del Ser divino: doble estatuto que precisamente tipifican aquí las dos sandalias de oro, que no son, sin embargo, ninguna alegoría.

me verás»<sup>361</sup> y, sin embargo, también él le verá y le encontrará a la sombra del Templo místico. Rechazar la pretensión de un místico que definiera el grado del Hombre Perfecto, la realización microcósmica del Ser divino, como identificación con la Esencia divina, no es en absoluto una prueba de racionalismo o de «intelectualismo», ni es tampoco hacer imposible la experiencia mística, pero sí es, sin duda también, rechazar implícitamente la perspectiva del monoteísmo exotérico. Pero además, ¿no sufre el esquema del monoteísmo unilateral una alteración decisiva desde el momento en que la experiencia mística, vivida como diálogo en soledad entre el Amante y el Amado, postula *cada vez* una individualización intrínseca de la Esencia divina, homóloga a su totalidad? La visión del Profeta y la de Ibn 'Arabî son, en suma, el cumplimiento de la repetición que Sohrawardî formulara como oración dirigida a su Naturaleza Perfecta (a aquella que le engendra y a la que, simultáneamente, él engendra, en su plena individuación recíproca): «Que te muestres a mí en la más bella de las teofanías (o en la suprema teofanía)».

Son ahora necesarias unas observaciones para proporcionar un contexto iconográfico a la lma-

- 317 -

gen visualizada tanto por el Profeta como por Ibn 'Arabî.

La magnificencia de la visión y la insistencia en la belleza plástica, nos remiten al sentimiento de *Belleza*, considerado en gran parte del sufismo como la teofanía por excelencia. Obsérvese bien: no se trata de un sentimiento meramente estético,<sup>362</sup> acompañado de una sensación gozosa, sino de la contemplación de la belleza humana como fenómeno *numinoso*, sacral, que inspira pavor y angustia, por el impulso que suscita hacia algo que a la vez precede y trasciende el objeto que la manifiesta y de lo que el místico no toma conciencia más que si realiza la conjunción, la *conspiración* (*symponia*), de lo espiritual y lo sensible, constitutiva del amor místico.<sup>363</sup> Por eso

---

<sup>361</sup> Aquel que por esencia está para siempre negado a la visión es el Ser divino en su dimensión absoluta, lo Absolutamente Otro: el Ser divino no puede ser visto más que en la co-determinación que solidariza al Señor determinado y su vasallo (el Alter Ego divino y su yo terrestre) e individualiza su relación. Pero lo Absolutamente-Otro queda más allá de la figura «Señorial» (el rabb) que le epifaniza individualmente. Este discurso precibido mentalmente por Ibn 'Arabî al comienzo de su búsqueda espiritual es decisivo: «No me he epifanizado en ninguna otra forma de perfección salvo en vuestro ser oculto (ma'nà-kom). Reconoced la elevada nobleza que os he dado. Yo soy el Sublime, el Altísimo, al que ningún límite limita. Ni siquiera el Señor ni el servidor me conocen. Sacrosanta es la divinidad (Olûhiya), y su rango es tal que nada puede serle asociado (mientras que la robûbîya es precisamente la relación divina individualizada de la que tú, el servidor, eres el secreto). Tu eres ese yo determinado (al-anâ); yo soy yo (incondicionado, condicionando la forma de cada yo). No me busques en ti, te esforzarías en vano. Pero no me busques tampoco fuera de ti, no llegarías a ninguna parte. No renuncies a buscarme, serías desdichado. Búscame hasta que me encuentres, y no dejarás de elevarte. Pero observa bien las reglas en el curso de tu búsqueda. Sé consciente, realizando tu camino. Disciérne entre yo y tú. Pues no me verás, no verás más que tu "fuente" o tu "Ángel", o también tu propio "ojo"). Manténte, pues, en el modo de ser de la fraternidad (la asociación con tu Compañero divino, el Joven místico que surgió ante la Piedra Negra)». Fot. I, p. 50.

<sup>362</sup> Cf. Ritter, op. cit., p. 438, que ha reunido unos textos magníficos.

<sup>363</sup> Cf. el análisis de algunos textos de Ibn 'Arabî, supra, Primera parte, cap. II, § 5, «La dialéctica de amor»; además, cf. principalmente nuestro análisis del «Jazmín de los fieles de amor» ('Abhar al-âshiqîn) de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, en nuestra obra *En Islam iraníen...*, t. III, pp. 65-148. sin duda, hay que mencionar el nombre de Platón, pero a condición de no olvidarnos de que nuestros sufíes probablemente no conocieron jamás ni fragmentos ni citas de sus obras. El platonismo como tal debería ser considerado, pues como un caso, sin duda el más relevante, del fenómeno que consideramos. Conviene subrayar también el caso de los predicadores populares que ponían fuera de sí a una piadosa audiencia a la que hablaban de la divinidad designándola por los nombres femeninos de las heroínas de la poesía árabe cortés (Sa'dâ, Lubnâ, Layla) y celebrando un amor que se dirigía a Dios en tanto que ser femenino. Es

precisamente, el «*hadīth* de la visión» ha estado en boca de tantos sufíes a lo largo de los siglos, para mayor escándalo de los motazilitas y otros teólogos. Y, sin embargo, encontramos a uno de estos teólogos, el famoso Jâhiz († 250/864), admirando y explicando el fervor de los cristianos ante una imagen del Cristo en la que podían adorar a su Dios en una forma humana semejante a la suya.<sup>364</sup>

Esta reflexión de Jâhiz nos abre, pues, una vasta perspectiva sobre la iconografía. Hay, en efecto, una notable conformidad entre la Imagen del *hadīt* de la visión y la Imagen del Cristo adolescente, *Chistus juvenis*, con la que el Cristianismo de los primeros siglos presentó a Cristo.<sup>365</sup> Es muy posible que los medios espirituales sufíes en que hizo eclosión el *hadīt* hubieran tenido conocimiento de esta iconografía cristiana, que ilustra una concepción *teofánica* perfectamente acorde con la de nuestros espirituales y que, también como la de éstos, difiere profundamente del dogma oficial de la Encarnación tal como terminó prevaleciendo. De esta «Forma de Dios» como *Christus juvenis* existen todavía numerosas y brillantes ilustraciones: aludiendo específicamente a

- 318 -

los mosaicos de Rávena, se recordará el complejo problema que plantean, pues nos presentan iconográficamente el paso de una cristología teofánica a una cristología encarnacionista.<sup>366</sup>

---

particularmente llamativo el caso de un predicador persa que puso a su auditorio en trance, interrumpiendo su sermón para ordenar al lector del Corán que salmodiara el versículo: «Desean ver mi rostro» (6/52, 18/27) (Cf. Ritter, op. cit., pp. 441-442). Todo esto resultaba absolutamente escandaloso para el Islam oficial y su teología ortodoxa. Pero es importante poner de relieve que estas tentativas de experiencias teofánicas nos plantean experimentalmente un problema muy distinto al de los «antropomorfismos» del Corán, ante el que los teólogos racionalistas recurren molestos a la exégesis alegórica; cf. supra, n. 320.

<sup>364</sup> «Por la misma razón – escribe Jâhiz – aquellos de nosotros [musulmanes] que se representan a Dios con una forma humana, son más fervientes en su servicio divino que quienes niegan esa semejanza. De hecho, he observado muchas veces cómo un hombre suspiraba y sollozaba de nostalgia por Dios, si se hablaba de la visitación divina; lloraba si se hablaba de la visión de Dios; caía desvanecido si se hablaba de la supresión de los muros que nos separan de él. Cuánto más grande es todavía la nostalgia de quien espera sentarse en intimidad con su Dios y conversar con su Creador» (Hojjat al-nobowwa, citado por H. Ritter en op. cit., p. 441). La imagen aquí no es alegórica, sino tautológica.

<sup>365</sup> Cf. Herzog, *Realencyclopädia für protestantische. Theologie und Kirche*, dritte Auflage, IV, ad., art. *Christus – Bilder*, especialmente, pp. 73-81. Cf. igualmente nuestro estudio *Epiphanie divine...*, p. 246 [T*emps cyclique...*, pp. 164-165], donde se pone de manifiesto la relación entre cristología y antropología; la imagen de Cristo como emblema de la imagen interior y de la forma ideal bajo la que el ser humano se revela a sí mismo.

<sup>366</sup> Pensamos en particular en los mosaicos que componen la fila superior del muro norte de la basílica de San Apolinar el Nuevo, construida hacia el año 500 por el rey Teodorico, de confesión arriana. Allí, en los trece mosaicos que conmemoran su vida y sus milagros, Cristo es representado siempre con los rasgos de un adolescente imberbe, de exquisita belleza, y asistido por un personaje cuya función exacta queda sin explicar. Por el contrario, en los mosaicos del muro sur, que representan escenas de la Pasión, Cristo aparece con su aspecto clásico, viril y con barba. Probablemente, el contraste no hace sino reflejar las diferencias entre la cristología arriana y la ortodoxa. Si se tiene en cuenta que otras composiciones arrianas de la basílica han sido remplazadas por composiciones ortodoxas y que el mismo contraste puede percibirse en la iconografía del baptisterio de los arrianos y el baptisterio de los ortodoxos, se estará muy cerca de encontrar la clave de los dos sistemas iconográficos. En todo caso, no es un simple problema de historia del arte lo que se plantea (cuestión de escuelas y de técnicas), sino una mutación de la conciencia que se anuncia en la mutación de sus símbolos iconográficos: el paso del tipo del *Christus juvenis* (el joven pastor, el joven patricio), al tipo de madurez viril, tal como lo exigía tanto la ideología de la Iglesia imperial como una teología de la realidad de los sufrimientos divinos en la carne, realidad de la fisiología y de la historia. Para que esto ocurriera, era preciso que se hubiera perdido el sentido de los acontecimientos teofánicos que ocurren «en un lugar celeste»; desde entonces, también, se tendrá del «docetismo» una idea que no pasa de ser una caricatura, cuando había sido en realidad la primera crítica teológica del conocimiento histórico. Compárese con las reflexiones de Ernst Uehli, *Die Mosaiken von Ravenna*, 5, Aufl., Stuttgart, 1970, pp. 39-41.



Podemos decir esquemáticamente que la concepción teofánica (de ningún modo limitada a unos sabios especulativos, sino generalizada en los medios espirituales en que hicieron aparición los apócrifos) es la de una *aparición* que es «trans-aparición» de la divinidad en el espejo de la humanidad, de modo análogo a como la luz sólo se hace visible tomando forma y «transapareciendo» a través de la figura de una vidriera. Es una unión que se percibe no en el plano de los elementos sensibles, sino en el de la luz que los transfigura, es decir, en la «Presencia Imaginativa». La divinidad está en la humanidad como la Imagen en un espejo. El *lugar* de esta Presencia es la conciencia del individuo creyente o, más exactamente, la Imaginación teofánica con que está investido. Su *tiempo* es el *tiempo psíquico vivido*. En cambio, la Encarnación es una unión hipostática. Sucede *en la carne* y para señalar esta realidad de la carne la iconografía renunciará al *puer aeternus* (el joven pastor órfico, el poven patricio romano), para sustituirlo por el hombre maduro, con los signos de la virilidad diferenciada. La Encarnación es un hecho de la historia que puede ser situado por las coordenadas históricas; es, en realidad, el sentido de la historia, cuyo centro constituye. Su tiempo es el *tiempo físico abstracto* y continuo, el del cómputo de los calendarios. En cambio, no habría verdad ni sentido ninguno en querer fechar un «acontecimiento» como aquel en el que se dijo a Enoc: «El Hijo del Hombre eres tú»

Las teofanías son discontinuas; cada una de ellas es una *creación nueva*; su historia es la historia de la individualidad psicológica, no la trama ni la causalidad de los hechos externos que no tienen realidad

- 319 -

en sí mismos, desde que se los abstrae de los sujetos que los viven. La valorización de las teofanías supone una forma de pensamiento entroncada con el estoicismo, para la que los acontecimientos, los hechos, no son sino atributos del sujeto. Lo que existe es el sujeto; los «hechos», fuera de él, no son más que lo «irreal». En cambio, para nosotros, que hemos caído en la trampa de la dialéctica y la causalidad histórica, los hechos constituyen la «realidad objetiva». Ahora bien, el pensamiento según el cual el hecho histórico de la Encarnación sustituye a las evidencias internas de las teofanías, debería haber resuelto, a menos que haya renunciado definitivamente a ello, el problema de la sincronidad entre el tiempo *cualitativo* subjetivo y el tiempo *cuantitativo* de la historia «objetiva» de los hechos.<sup>367</sup> Cuando el concepto de Encarnación se secularizó hasta el punto de ceder su lugar al concepto de «Encarnación social», lo que sobrevivió fueron las filosofías de la historia y esa obsesión por el «sentido de la historia» que nos abrumba hoy día con su mitología. En cambio, resulta imposible hacer una filosofía de la historia, ni siquiera una Historia, con las teofanías o la Imaginación teofánica. El *Christus* de las teofanías no conoce ni el *ἔσραρχωσις* ni la Pasión; no se convierte en Pantokrator; permanece como *puer aeternus*, *Christus Angelos*, el adolescente de las visiones del Profeta y de Ibn 'Arabî

Todas estas diferencias son de una importancia capital. Cualquier esfuerzo por comparar una espiritualidad no cristiana con el Cristianismo debe precisar, en primer término a qué Cristianismo se refiere. Es tanto más importante cuanto que esta iconografía del sufismo hunde sus raíces en la iconografía mental del shiísmo, donde la epifanía de la «Forma de Dios» responde al concepto mismo del Imam. Y el secreto del

---

<sup>367</sup> La diferencia entre el tiempo psíquico vivido y el tiempo físico objetivo de momentos continuos y homogéneos, ha sido netamente expuesta por el gran místico Alâoddawleh Semnânî (siglo XIV), y por el gran teósofo místico shiíta Qazi Sa'îd Qommî (siglo XVII). Véase nuestro capítulo sobre la inteligencia espiritual y las formas de la temporalidad en *En Islam iraníen...*, t. I, pp. 176-185; *ibid.*, t. IV, Índice analítico, s.V. temps zamân.

shiísmo, su razón de ser – es decir, algo infinitamente más importante que las «razones históricas» a que se ha apelado en un intento de ofrecer

- 320 -

deducciones o explicaciones casuales – es, en primer lugar y por encima de todo, que existieron quienes postularon esa forma de teofanía que caracteriza propiamente la imamología,<sup>368</sup> como existieron también quienes postularon una cristología que rechazaba la oficial y que presentaba ciertos rasgos en común con la imamología.

### 13. Alrededor de la Ka'ba Mística

Una vez planteadas las premisas y establecidos los contextos, podemos preguntarnos: ¿qué grado y qué forma de experiencia religiosa expresa la aparición y visualización de una Imagen como la del *hadīth* que nos ocupa?<sup>369</sup> Recordemos aquí de nuevo la visión del templo en la «Presencia Imaginativa» (pag. 272), su significado, función y permanencia en todos los grados espirituales: el templo está completamente cerrado, únicamente una columna sobresale de la muralla, columna que es intérprete, hermeneuta, entre el Impenetrable y los místicos, visionarios. Es homóloga de la Piedra Negra empotrada en el templo material de la Ka'ba. Ahora bien, la Piedra Negra es la

---

<sup>368</sup> Cf. las dos frases citadas supra, n. 300, y mencionemos que el shiísmo, a diferencia del resto del Islam, tiene una iconografía religiosa muy desarrollada. Destaquemos, entre los familiares del VI Iman, Ja'far Sâdiq († 765), la curiosa y atractiva figura de Hishâm ibn Sâlim Jawâlîqî (Shahrastânî, Milal, Teherán, pp. 87-88). Hishâm parece haber llevado hasta el final todas las implicaciones de su imamismo, chocando de frente con las estrecha dialéctica de los primeros teólogos del Islam ortodoxo. Enseñaba que Dios tiene una forma humana y un cuerpo, pero un cuerpo sutil que no está constituido ni de carne ni de sangre. Es una luz resplandeciente que irradia; tiene cinco sentidos como el ser humano y posee sus mismos órganos. Abû'Isâ al-Warrâq († 247/861) observa en la doctrina de nuestro imamista una característica plasmación de la coincidentia oppositorum: Dios posee una abundante cabellera negra, que es luz negra (nûr aswad). Habría que preguntarse lo que puede haber de terminología estoica tras la afirmación de que Dios es un «cuerpo» (cuerpo inmaterial, cierto, puesto que en estado sutil). Es en el fondo un presentimiento de este orden lo que se revela en un teólogo shiíta iraní del siglo XVII, Mohsen Fayz, alumno de Molla Sadrâ y de inspiración sufí, cuando afirma que, al hablar de «cuerpo», Hishâm se refería a una substancia o una «esencia subsistente por sí misma» (Bihar al-Anwâr, II, 89). Sobre el tema de la «luz negra», véase nuestra obra L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, París, Libr. De Médecis, 1971, pp. 164-178 [Reeditado posteriormente en Éd. Présence, Saint-Vincent-sur-jabron, 1984, pp. 109-130].

<sup>369</sup> Habría que reconstruir la secuencia de las experiencias visionarias en la vida de Ibn 'Arabî (cf. supra, n. 275), que fue una verificación personal y experimental de su máxima: «Quien no desarrolla la Imaginación activa, no llegará jamás al fondo del problema» (Fot., II, p. 248). Según su propio testimonio, Ibn 'Arabî había recibido en una amplia medida ese don de la Imaginación visualizadora o visionaria. «El poder de la Imaginación activa – afirma – alcanzó en mí tal grado, que me representó visualmente a mi Amado místico con una forma corporal y objetiva, extramental, lo mismo que el Ángel Gabriel aparecía corporalmente a los ojos del Profeta. Yo no sentía, al principio, fuerza suficiente para mirar aquella Forma. Me dirigía la palabra y yo la escuchaba y la comprendía. Aquellas apariciones me dejaban en tal estado, que durante varios días no podía ingerir alimento alguno. Cada vez que me dirigía hacia la mesa, ella estaba allí, de pie, en un extremo, mirándome y diciéndome en una lengua que yo oía por mis oídos: ¿Comerás mientras me estás contemplando? Y me era imposible comer, pero no sentía hambre. Me sentía tan lleno con la visión, que me alimentaba y me embriagaba contemplándola, hasta el punto que la contemplación hacía para mí las veces de alimento. Mis amigos y familiares, conociendo mi abstinencia total, se extrañaban de mi buen aspecto, pues el hecho es que yo estaba así durante muchos días, sin probar ningún alimento y sin experimentar hambre ni sed. Aquella Forma no dejaba de ser el objeto de todas mis miradas, estuviera de pie o sentado, en movimiento o en reposo» (Fot. II, p. 325). Esta vida de intimidad con el Amado celestial podrá compararse con la que nos revela el Diarium spirituale de Rûzbehân Baqî de Shîrâz, secuencia de sueños y visiones ininterrumpidas a lo largo de su vida, en estado de vigilia o de sueño. Sobre este Diarium spirituale de Rûzbehân, véase En Islam iranien..., t. III, pp. 45-64.

designación del «Polo místico» y de cada una de sus manifestaciones. El intérprete del impenetrable, el hermeneuta del templo es, pues, el Polo (*Qotb*), es decir, el Espíritu Santo (*Rûh al-Qods*), el Espíritu mohammádico (*Rûh mohammadí*), identificado en ocasiones con el Ángel Gabriel, que desvela el secreto de las revelaciones proféticas puesto que, como Ibn 'Arabî nos enseña, si el místico visualiza una persona que proyecta en él unos elevados conocimientos que de otra forma nunca habría podido alcanzar, tal visión es en realidad la de su propia hecceidad eterna, su Polo celeste, su «Ángel».<sup>370</sup>

Es a la sombra del templo de la Ka'ba, tipificación sensible del templo contemplado en la Imaginación,

- 321 -

donde encontramos ahora a Ibn 'Arabî y donde va a producirse para él el cumplimiento de la oración que Sohrawardî dirigía a su Naturaleza Perfecta. Nuestro *shaykh* había tenido ya un encuentro memorable, a la sombra de la Ka'ba, en una Noche del Espíritu – encuentro que ya hemos meditado en la Primera parte del libro (cap. II) –, cuando improvisaba en alta voz unos versos en los que cantaba la melancolía de sus dudas, mientras daba las vueltas rituales alrededor del templo; salió entonces de súbito, de entre las sobras, la figura femenina que sería para él la manifestación terrestre de la *Sophia aeterna* (no es cuestión de establecer aquí una cronología de estas visiones, pero el análisis psicológico podría descubrir una superposición de rasgos y figuras de aparición).<sup>371</sup> El acontecimiento visionario al que quisiera referirse para cerrar el presente ensayo es a la vez el preludeo y la fuente mística de su colosal libro «Las conquistas espirituales de La Meca». A lo que brevemente quisiéramos aludir aquí es la identidad de la Aparición, de la visualización de la Imagen en la que se realiza íntegramente el ser personal, pues esta «Forma de Dios» fue para Ibn 'Arabî su origen y su fin, su compañera eterna. Aquí encuentra su desenlace la experiencia caracterizada por la recurrencia de la Imagen del templo. El templo, haciéndose vivo y transparente, entrega el secreto que guardaba, la «Forma de Dios» que es el Sí, o más bien, la figura que, de manera eminente, la personaliza y se hace reconocible como divino *Alter Ego* del místico. Y el desenlace es éste: el tiempo de las vueltas rituales alrededor del templo toca a su fin; juntos, los dos «compañeros» entran en su interior. (En relación a lo que sigue, remitimos al lector a los textos traducidos o resumidos en las *Notas* y que son de una belleza y de una importancia inapreciable).

Este preludeo – que es un preludeo sólo por ser la culminación de toda una experiencia espiritual – se

- 322 -

presenta como un diálogo de extraordinaria lucidez en el límite de la conciencia y la transconciencia, entre el yo humano y su *Alter Ego* divino. Ibn 'Arabî está dando sus

---

<sup>370</sup> Cf. supra, n. 35. Cuando Ibn 'Arabî compara su propia experiencia visionaria con la del Profeta en su trato habitual con el Ángel Gabriel, esta relación nos sugiere unas homologaciones de especial importancia sobre esta Imagen primordial. Es el Espíritu Santo en cada una de sus individuaciones (cf. supra, n. 275 y 276), aquí pues, Espíritu de su Espíritu, Forma de su Forma, su Rostro eterno, el Sí que le da origen y le contiene, se individualiza en su persona en el nivel del Nombre divino del cual él es el objeto y el correlatum; en este sentido, el Ángel Gabriel es la aparición de su propio Sí. Cf. supra, n. 260, la serie de homologaciones: Rûh Mohammadî, Espíritu Santo, Ángel Gabriel, el Joven, la Piedra Negra, el Polo. Estas homologaciones, permiten descifrar el sentido de la gran teofanía dispensada a Ibn 'Arabî, teofanía que está en el origen de su libro de las Fotûhât.

<sup>371</sup> Cf. supra, Primera parte, cap. II, p. 166 y n. 92. El episodio místico que constituye la clave de las Fotûhât ha sido objeto de una excelente interpretación por parte de Fritz Meier, *Eranos-Jahrbuch* XI, 1944, *Das Mysterium der Ka'ba*, pp. 187-214.

vueltas alrededor de la Ka'ba y he aquí que ante la *Piedra Negra* encuentra al ser misterioso al que reconoce y describe como «el Joven evanescente, el orador silencioso, aquel que no está ni vivo ni muerto, el compuesto-simple, el envuelto-envolvente», acumulación de términos, de reminiscencias alquímicas, que ponen de relieve la *coincidentia oppositorum*. En este momento, el visionario tiene una duda: ¿no será su procesión nada más que la Plegaria ritual de un vivo alrededor de un cadáver (la Ka'ba)? «Observa – le dice el Joven místico – el secreto del templo antes de que se te escape». <sup>372</sup> Y el visionario ve de repente cómo el templo de piedra se convierte en un ser viviente. Comprende cuál es el rango espiritual de su compañero y besa su mano derecha; quiere convertirse en su discípulo, aprender de él todos sus secretos para no enseñar nada sino eso. Pero no habla más que por símbolos, no pesee más elocuencia que la de los enigmas. Y en un misterioso signo de reconocimiento, el visionario se ve invadido por tal poder de amor que pierde el conocimiento. Cuando vuelve en sí, su compañero le revela: «Yo soy el Conocimiento, el que conoce y el que es conocido». <sup>373</sup>

---

<sup>372</sup> Compárese esta admonición («antes de que se te escape», qabla'l-fawt) con las expresiones que sirven para designar al Joven (inaprehensible, evanescente, que escapa como el tiempo, al-fatâ'l-fâ-it). Él es el secreto del Templo; captar el secreto, que una vez captado no volverá a escapar, es penetrar con él en el Templo.

<sup>373</sup> Fot. I, pp. 47 ss. En términos generales, podríamos diferenciar en este preludeo cuatro momentos. El primer momento está determinado por el rito procesional y el encuentro ante la Piedra Negra; culmina en la declaración del joven diciendo quién es. El reconocimiento del sentido místico de la Ka'ba, transparentándose a través de sus muros de piedra, va a la par con el encuentro del místico con su propio Pleroma celestial en la persona del Joven: «Mira – ordena éste – el secreto del templo antes de que se te escape; verás qué orgullo hace brotar en aquellos que giran en procesión alrededor de sus piedras, mirándolos por debajo de sus velos y sus revestimientos». El visionario ve, en efecto, cómo se anima. Tomando conciencia del rango del Joven, de su posición que domina el dónde y el cuando, y del significado de su «descenso», se dirige a él en el mundo de las Apariciones (o de los cuerpos sutiles, 'âlam al-mithâl, mundus imaginalis): «Besé su mano derecha y enjuagué en su frente el sudor de la Revelación. Le dije: “Mira a aquel que aspira a vivir en tu compañía y desea ardientemente gozar de tu intimidad”. Por toda respuesta, me hizo comprender por un signo y un enigma que su naturaleza profunda era tal que no conversaba con nadie sino por medio de símbolos. “Cuando hayas aprendido, experimentado y comprendido mi discurso en símbolos, sabrás que no se lo percibe ni se lo aprende a la manera en que se percibe y aprende la elocuencia de los oradores”... Yo le dije: “¡Oh, mensajero de buena nueva! Es éste un beneficio inmenso. Enséñame tu vocabulario, iníciame a los movimientos que hay que dar a la llave que abre tus secretos, pues quisiera conversar de noche contigo, desearía establecer un pacto contigo”. De nuevo, el que es presentado como Compañero eterno, el paredro celestial, responde sólo con un signo. Pero «entonces comprendí. La realidad de su belleza se manifestó para mí y quedé prendado de amor. Me desvanecí y al instante se apoderó de mí. Cuando me repuse de mi desfallecimiento, temblando todavía de miedo, él sabía que yo había comprendido quién era él. Tiró su báculo e hizo alto (es decir, dejó de ser el evanescente, el que se escapa)... Yo le dije: “Permíteme conocer algunos de tus secretos a fin de convertirme en uno de tus doctores”. Me respondió: “Estáte atento a las articulaciones de mi naturaleza, al orden de mi estructura. Lo que me pides, lo encontrarás grabado en mí mismo, pues yo no mantengo conversaciones. Mi saber no se extiende sino a mí mismo, y mi esencia (mi persona) no es otra que mis Nombres. Yo soy el Conocimiento, el Conocido y el Conocedor. Soy la Sabiduría, la obra de la Sabiduría y el Sabio (o: soy la Sophia, la filosofía y el filósofo)». Como ha señalado oportunamente Fritz Meier (op. cit., pp. 198-205), estas últimas sentencias, que proceden de la Teología de Aristóteles, no nos dejan ninguna duda sobre la identidad del Joven. En Aristóteles, son preferidas por el místico que se aísla de su cuerpo y penetra en su ser espiritual; aquí, lo son por éste último, el ser espiritual manifestándose a su yo terrestre en la relación directa de una visión y de un diálogo. El Joven misterioso es el Alter Ego divino, el Yo en el más allá, es decir, el polo celestial de una bi-unidad cuyo ser total tiene como segundo polo el yo terreno: un tú invisible, de esencia celestial, y un yo manifestado en el plano terreno (cf. Semnânî, que en su Tafsîr basa el séptuple sentido analizado por él en el Corán en los siete órganos sutiles, latâ'if, del ser humano: la teofanía, tajallî, aflora en el fondo sutil absolutamente secreto (latîfa khafîya), en el órgano sutil que es la sede del yo, anâ'îya. Véase En Islam iraníen..., t. III, pp. 275 ss.). También debemos evocar aquí la figura fundamental de la antropología del individuo terreno (F. Meier, op. cit., p. 201, y nuestra obra Terre céleste et corps de résurrection..., pp. 67 ss. [Corps spirituel et Terre céleste..., pp. 51 ss.]). El Joven revela en su persona el ser de lo que había sido presentado en el símbolo de la columna que sobresalía del Templo místico,

Así se declara y se revela el Sí trascendente del místico, su *Alter Ego* divino, y el místico no duda a la hora de reconocerle, pues, en el curso de su búsqueda, cuando afrontaba el misterio del Ser divino, había escuchado esta orden: «Mira hacia el Ángel que está contigo y que realiza sus vueltas rituales a tu lado». Había aprendido entonces que la Ka'ba mística es el corazón del ser. Se le había dicho: «El templo que me contiene es tu corazón». El misterio de la Esencia divina no es otro que el templo del corazón y alrededor del corazón lleva a cabo su procesión el peregrino espiritual.<sup>374</sup>

- 323 -

«Realiza tus vueltas rituales siguiendo mis huellas», le ordena el Joven. Escuchamos entonces un diálogo inaudito cuyo propósito parece desafiar toda posibilidad de expresión humana. En efecto, ¿cómo traducir lo que pueden decirse uno a otro dos seres cada uno de los cuales es el otro, el «Ángel» que es el yo divino, y su otro yo «enviado» a la tierra, cuando se reúnen en el mundo de la «Presencia Imaginativa»? El relato que el visionario hace a su confidente cuando éste se lo pide es el relato de su búsqueda, es decir, el relato de la experiencia interior de donde surge la intuición fundamental de la teosofía de Ibn 'Arabî.<sup>375</sup> Esta búsqueda está representada por las

---

hemeneuta de los secretos divinos. Es el Rûh, el Espíritu Santo, Ángel Gabriel del místico, Piedra Negra que emerge de la Ka'ba («Piedra Blanca» desde que se la reconoce); es el Nombre divino, la hecceidad eterna del místico (supra, n. 331). Como observa Gîlî (al-Insân al Kâmil II, 89, 2): la Ka'ba tipifica la Esencia divina, la Piedra Negra es el ser sutil o espiritual (latîfa, Geistwesen, el «Ángel») del ser humano. Sin el Sí divino tipificado por la Ka'ba, el mundo como totalidad de los fenómenos no podría ser, como tampoco el hombre individual podría ser sin la Idea, el «Ángel» de su persona. Es toda una «terminología» mística (téménos, templum) que el Joven expresa revelando al visionario el «secreto del Templo». Habría que compararlo con la meditación transfiguradora de Qazî Sa'îd Qommî (cf. nuestro estudio *L'Imago Templi face aux normes profanes*, en *Eranos-Jahrbuch XLIII/1974* [trabajo incluido posteriormente en el libro *Temple et Contemplation*, París, 1980, pp. 285-416].

<sup>374</sup> Fot. I, p. 50.

<sup>375</sup> Vienen entonces el segundo y el tercer momento de ese «diálogo con el Ángel» del que la literatura mística ofrece pocos ejemplos comparables. Este encuentro con el Ángel y la pedagogía iniciática que determina, exigen una máxima atención para no perder el hilo del diálogo entre dos seres cada uno de los cuales es el otro. Hay interferencia de planos, sin confusión, sin embargo, cuando el *Alter Ego* divino pide a su yo humano que le relate su itinerarium spirituale. Ese itinerario debía conducir al yo humano a un un término ya conocido, desde la preeternidad, por su *Alter Ego* divino que, en reciprocidad, le transmitirá el relato de su enronización preeterna. El acontecimiento en el Cielo y el acontecimiento en la Tierra se enlazan en una dramaturgia única. El segundo momento está representado por la invitación: «Realiza tus vueltas rituales siguiendo mis pasos. Contémplame a la luz de mi luna, así encontrarás en mi naturaleza lo que escribirás en tu libro y dictarás a tus copistas» (es decir, el libro de las Fotûhât, cf. supra, n. 331). La dualidad real en la unidad real es el significado de este imperativo: «Cuéntame qué realidades del mundo sutil te ha mostrado el Ser divino en el curso de tus vueltas rituales, esas cosas que no a todos los peregrinajes les es dado contemplar, de modo que pueda conocer tu himma y tu fondo oculto (ma'nâka). Entonces yo te haré presente, en las alturas, a mí mismo, según lo que haya conocido de ti (tal como te haya conocido)» (Fot. I, 48). La respuesta del visionario va a constituir el tercer momento: «Sí, te haré conocer, a ti, que eres el contemplador-contemplado, las realidades secretas que me han sido mostradas, que caminan solemnes con largas túnicas de luz, que son de esencia única bajo el revestimiento de los velos». Se trata, pues, de la narración de las fases espirituales por las que Ibn 'Arabî ha pasado, y por las que deberá pasar el discípulo que quiera seguir su teosofía. Enfrentamiento mental con el Ser divino indiferenciado, que se opone como objeto; paso de la religión dogmática, del «Dios creado en las creencias», a la religión del gnóstico, del ârif, el iniciado cuyo corazón se ha hecho capaz de acoger todas las teofanías, porque ha penetrado su sentido. La «Forma de Dios» ya no es para él la forma de una u otra creencia con exclusión de las demás, sino su propia Forma eterna, la que encuentra al final de sus vueltas rituales («oración de Dios» que es su mismo ser), en cuya compañía penetra en el Templo que es la Esencia divina invisible, y cuya forma visible, la única visible para él, es precisamente esa Forma. Para todo eso, es preciso, en primer lugar, admitir la gran renuncia, rechazar las pretensiones del dogmatismo objetivo y objetivador (supra, n. 322). Para que el místico acceda al compagnonnage divino, para que se haga presente a su *Alter Ego* divino con una compresencia que



vueltas rituales alrededor de del templo del «corazón», es decir, alrededor del misterio de la Esencia divina. Pero el visionario ya no es el yo solitario, entregado a su sola dimensión terrestre frente a la divinidad inaccesible, porque el encontrar al ser en el que la divinidad es su compañero, se conoce a sí mismo como secreto de esa divinidad (el *sirr al-robûbiya*), y porque es la «pareja», la bi-unidad de ambos, la que realiza la procesión circular: *siete* veces, los *siete* atributos divinos de perfección con que el místico es sucesivamente investido.<sup>376</sup>

El ritual se convierte entonces en el paroxismo de esta «oración de Dios» que es la teofanía misma, es decir, revelación del Ser divino a un ser bajo la forma en la que Él se revela a Sí mismo en ese ser y, *eo ipso*, en la que Él revela ese ser a él mismo. El desenlace llega ahí: «Entra conmigo en el templo», ordena finalmente el Joven místico. El hemeneuta del misterio no se contenta con *traducirle* el templo impenetrable, sino que, en cuanto reconoce *quién* es, le *introduce* en él. «Entré al punto en su compañía y él, de repente, puso su mano en mi pecho y me dijo: Yo soy el *séptimo* en grado en cuanto a mi capacidad de abrazar los misterios del devenir, de la hecceidad individual y del *donde*; el Ser divino me ha existencia-

- 324 -

do como un fragmento de la Luz de Eva en estado puro». <sup>377</sup> A su vez, el *Alter Ego* divino, el «Ángel», revela a su yo terrestre el misterio de su entronización preeterna. En

---

corresponda a la capacidad de su himma, debe pasar por tres fases, por tres descubrimientos interiores: en primer lugar, descubrir cómo la condición del servidor que discrimina antes de haber experimentado el estado de fanâ' (cf. supra, n. 211), impide que se establezca el pacto entre el Señor y su vasallo de amor, entre el que se manifiesta y aquel para quien y en quien Él se manifiesta. En segundo lugar, visión del Ángel – Anthropos – el Adán cuyo hijo él mismo es, es decir, su arquetipo en el mundo del Misterio – que da vueltas con él alrededor de su Ka'ba, y al que vio ascender hasta el Trono, en su entronización como Califa divino, homólogo del Trono entre los seres. En tercer lugar, revelación del Trono: el Trono es el corazón del ser (qalb al-wojûd), «el Templo que me contiene es tu corazón». El secreto del Templo es el misterio del corazón. Y sabemos ya quién es la columna que sobresale del Templo: la Piedra Negra transfigurada en una persona dotada en delante de movimiento, el Joven iniciador que ordena al místico dar vueltas alrededor del Templo siguiendo sus pasos.

<sup>376</sup> Cf. Fritz Meier, op. cit., p. 207. la séptuple procesión ritual alrededor de la Ka'ba (que delimita nuestra esencia más íntima, cf. en Semânî los siete latâ'if, órganos o centros sutiles del ser humano total, op. cit., n. 328) tipifica la apropiación de los siete Atributos divinos en el curso de una ascensión por las sucesivas esferas del Sí. Como para Jîlf, el místico alcanza mediante la procesión su ipseidad propia, su origen, su raíz preeterna; se convierte, pues, en interlocutor de ese diálogo inaudible, llevando al límite de la transconciencia, donde la dualización de su ser le revela su misterio, y donde se le hace visible, en su *Alter Ego* divino, su individualidad total, en toda su aplitud.

<sup>377</sup> Y llega aquí el cuarto momento del gran preludio iniciático de las Fotûhât (I, 51). El fruto de la larga búsqueda espiritual que el místico relata a su *Alter Ego* divino, fruto que ya éste había recogido en la preeternidad. «Mi fiel confidente (es decir, el Joven místico) me dijo: “Oh noble amigo, nada has dicho que no no supiera ya y que no llevara grabado permanentemente en mi ser”. Y yo le dije: “Tu me has inspirado el deseo de instruirme contigo, por ti y en ti, para enseñar de acuerdo con lo que tú me enseñas”. Él me dijo: “Cierto, ¡oh expatriado que vuelve a casa! ¡oh buscador resuelto! Entra conmigo en la Ka'ba del Hijr, pues éste es el Templo que se eleva por encima de los velos y los revestimientos. Ésta es la entrada de los gnósticos; allí está el reposo de los peregrinos que efectúan sus precesiones”. Y al instante, penetré en su compañía en la Ka'ba del Hijr». (Recordaremos que el recinto designado como «Ka'ba del Hijr» se supone que contiene la tumba de Ismael; uno de mis amigos ismaelíes encuentra en ello una sutil alusión por parte de Ibn 'Arabî.) Entonces, el Joven tras haberle revelado quién es (soy el séptimo...), le revela el misterio de su existenciación y su entronización preeterna (la de ellos, habría que decir): el Ángel, que es el Cálamo supremo (al-Qalam al-a'là) desciende sobre él desde su elevada morada, insuflándole el conocimiento de sí y del otro. «Mi cielo y mi tierra se hendieron; él me hizo conocer la totalidad de mis Nombres.» Luego, el Ángel, Cálamo supremo, habiéndole investido con la dignidad del Ángel (es decir, regia, hadrat al-malak, cf. infra n. 339 sobre malak-malik) y habiéndole dejado, se preparaba a descender, en calidad de Enviado divino, mientras los ángeles de su microcosmo se acercan a él y le besan su mano derecha. Pero, ¿qué es el descenso? ¿Es una realidad? Si fuera posible indicarlo de otro modo que por un signo y un enigma, el misterio mismo de la polarización entre el

el templo que les contiene a *ambos* se revela el secreto de la teofanía adámica que estructura el Creador-Criatura como bi-unidad: Yo soy el conocedor y el conocido, la Forma *que* se muestra y la Forma *a quien* se muestra, la revelación del Ser divino a sí mismo, tal como es determinada en ti por ti, por tu hecceidad eterna, es decir, tal como Él se conoce en ti y por ti bajo la forma del «Ángel» que es la Idea, la teofanía personal de tu persona, su compañero eterno.

Es esta revelación, la que queremos significar al decir que toda teofanía es, en cuanto tal, una «angelofanía». <sup>378</sup> No vemos, no encontramos la Esencia divina, pues ella misma es el tempo, el misterio del corazón, donde penetra el místico cuando, habiéndolo realizado la plenitud miscrocósmica del Hombre Perfecto, *encuentra* la « Forma de Dios» que es la de «su Ángel», es decir, la teofanía constitutiva de su ser. No vemos la Luz, pues es ella *la que hacer ver y la que se hace ver* por la forma en la que se trasluce. El «templo» es el lugar de la teofanía, el *corazón* donde se instaura el diálogo del Amante y el Amado y por eso tal diálogo es la oración de Dios. La teofanía en el corazón del templo es el cumplimiento de la petición dirigida por shohravardī a su «Naturaleza Perfecta». Es lo que, por contraste con la idea tradicional del «combate con el Ángel», hemos tematizado en estudios precedentes como «combate *por* el Ángel». Homologación de lo infinito en lo finito, de la totalidad divina en el microcosmo del Hombre Perfecto, verdad simultánea y paradójica de la negativa divina: «No me verás» y del testimonio profético: «He contemplado a mi Dios en la más bella de sus formas».

- 325 -

---

Ego humano y el Alter Ego divino quedaría abolido. «Yo soy el Jardín de los frutos maduros, yo soy el fruto maduro que todo lo contiene. Levanta ahora mis velos y lee lo que dicen las líneas grabadas en mí ser. Pon en tu libro y predica a tus amigos lo que hayas aprendido de mí y en mí». Entonces yo levante sus velos y consideré todo lo que estaba en él. La luz que en él había permitió a mis ojos ver la ciencia secreta (ilm maknūn) que él encierra y contiene. La primera línea que leí y el primer secreto que aprendí de aquella escritura, es lo que voy a mencionar ahora, en el capítulo II de este libro (el libro de las Fotūhāt).» La reaparición del Joven místico en el Kitāb al-Isrā' y el papel que ahí desempeña confirman lo que hemos tratado de analizar aquí (supra, n. 260, 331, 334, 336). Éste es el libro (ed. Haydarabad, 1948) en que Ibn 'Arabī relata una experiencia personal que reproduce la ascensión nocturna (isr') del Profeta. Cf. Osman Yahya, Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī, Répertoire général, t. I, pp. 320-322, n. 313.

<sup>378</sup> Recordaremos brevemente que con este término nos referimos a la antropomorfosis divina en el plano del universo espiritual, la Forma humana o humanidad divina del mundo angélico (el Adam rūhānī del Ismailismo), por contraste con la idea de la Encarnación divina en el plano de la humanidad terrestre, histórica y física. De la primera depende la «función teofánica» de los seres; los términos de «ángel» y «angelofanía» parecen los más apropiados para ella. Es evidente que esta idea teofánica del ἄγγελος desborda la de una delegación que le convierta en un simple «mensajero». Corresponde al término iraní izad (divinidad), que, desde el comienzo del Islam, se interfiere a menudo con el término fereshta, equivalente persa del griego angelos. Para dar al término árabe malak la misma fuerza, basta pensar en la noción de rabb al-nū' (Ángel Señor o arquetipo de una especie) entre los ishraqiyyūn. De hecho, la palabra árabe (importada del siríaco) se deriva de la raíz l'k del verbo al'aka, enviar, confiar una misión, y de ahí procede mal'ak, mensajero, ángel. Pero en el uso corriente, la debilidad del hamza, que provoca su desaparición en la escritura, hace que la palabra se considere como un derivado de la raíz mlk, con el sentido de «poseer», «reinar», y la escritura no vocalizada identifica malak (ángel) y malik (rey). Pero este fenómeno de inducción no entraña el peligro de un contrasentido. Nuestros autores, meditando sobre el aspecto ideográfico, pasan de un significado a otro: todo ángel es rey (¡sin que la proposición pueda invertirse!), como lo pone de manifiesto esta hermosa definición del ultra-shiíta Shalmagānī: «El Ángel (malak) es el ser que se posee a sí mismo (alladhī malak nafsah, reina sobre su propia alma)». Se encuentra la misma alusión en las Shathīyāt de Rūzbehān de Shīrāz. Cf. nuestra edición del Commentaire sur els paradoxes des soufis (Sharh-e Shathīyāt), Bibliothèque Iranienne, 12, Teherán-París, 1966, p. 79 del texto persa.»

## 14. Epílogo

Quizás éste sea el punto hasta el que podemos llevar, por el momento, nuestro estudio sobre la Imaginación teofánica. Lo que acabamos de analizar nos ofrece un ejemplo límite de la virtud de la Imaginación creadora, que ya al principio de esta parte del libro diferenciábamos con nitidez de la fantasía, cuando la definíamos como la realización del ser en una Imagen y la posición de la Imagen en el ser. Puede ser que en el curso de esta meditación nos hayamos dejado llevar confiadamente, en algún momento, por el impulso de nuestros místicos visionarios, con riesgo de quedar luego cautivos del mundo que se nos impone. Incluso si tenemos la energía suficiente para *crear* nuestro mundo, nuestra creación será tal vez, si no un desafío desesperado, una aceptación por anticipado de que ésta es la única grandeza que todavía nos permite la conciencia de un universo espiritual devastado. Uno de nuestros filósofos contemporáneos expresa esa grandeza en la conclusión de unos de sus libros más bellos: «No está en manos de un alma el hacerse inmortal, pero sí lo está el hacerse digno de ello... Tener un alma es vivir de tal modo que, si debe morir, su último grito... pueda ser, con todo derecho, el suspiro de ultratumba de Desdémona: ¡Oh! ¡Injustamente, injustamente asesinada! (o *falsely, falsely murder'd*)»<sup>379</sup>

Aquí podemos ver hasta que punto estamos imaginativa y espiritualmente desarmados en comparación con los espirituales cuyas certezas hemos evocado a lo largo de estas páginas. Lo que nosotros experimentamos como obsesión por la Nada o como consentimiento a un no-ser sobre el que no tenemos ningún poder, ellos lo experimentaron como una manifestación de la cólera divina, la ira del Amado místico. Y ésta era incluso una Presencia real, la presencia de una Imagen cuya compañía no abandona

- 326 -

jamás a nuestros sufíes. Sa'dî, uno de los más grandes insignes poetas de Persia, que fue también un gran místico aún sin ser de los más grandes, expresó esta prueba en unos versos desgarradores:

Si la espada de tu ira me inflige mal de suerte,  
Mi alma encontrará consuelo en ella.  
Si me impones la copa de veneno,  
Mi espíritu hará de ella su bebida.  
Cuando el día de la Resurrección,  
Me levante del polvo de mi tumba,  
El perfume de tu amor  
Impregnará todavía los ropajes de mi alma.  
Pues, aún habiéndome negado tu amor,  
Me habrás dado una *visión de Ti*  
Que fue la confidente de mis secretos ocultos.

- 327 -

---

<sup>379</sup> Étienne Suriau, *Avoir une âme, essai sur les existences virtuelles*, Paris 1938, p. 141.