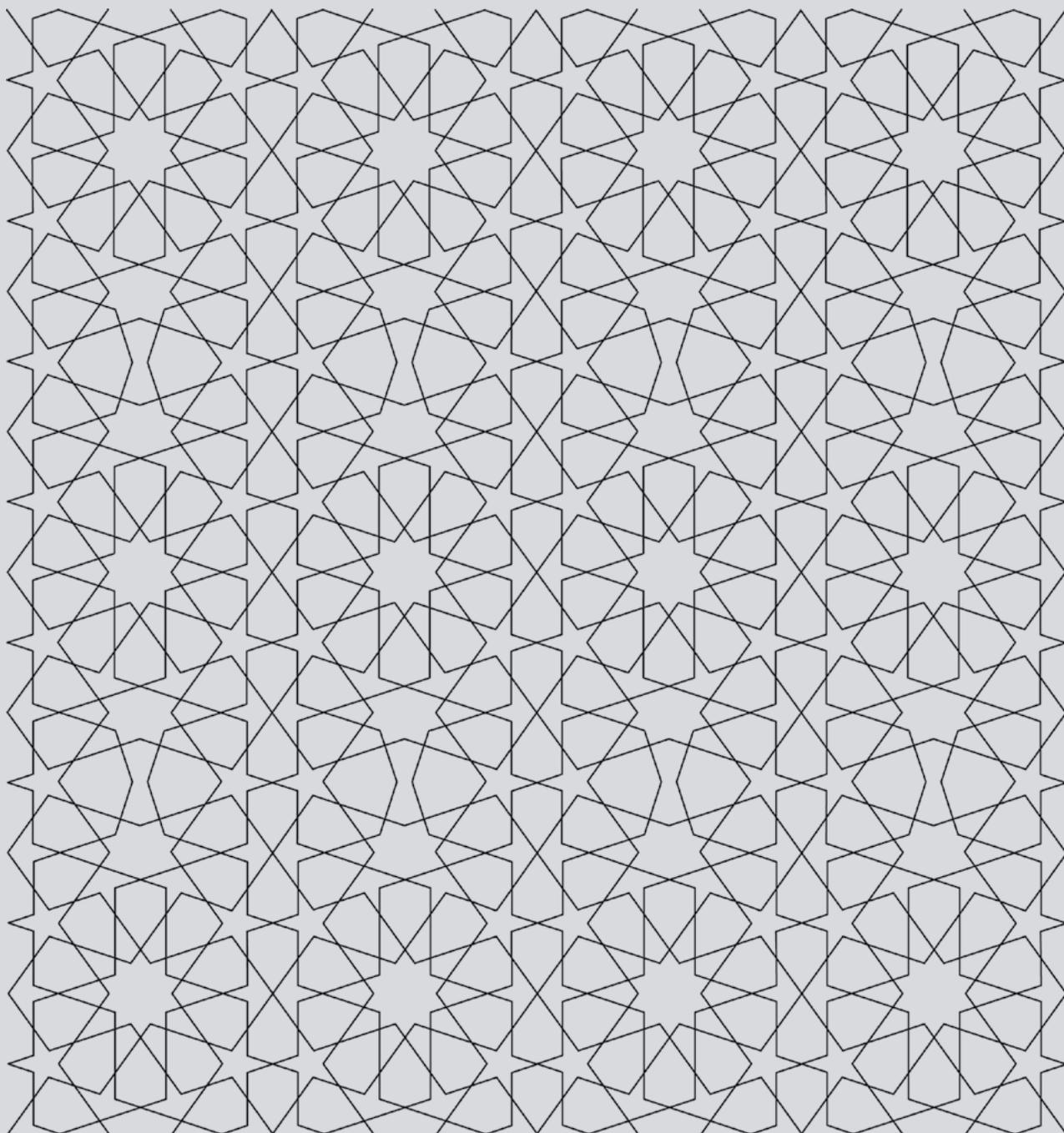


⋮

## **IBN ARABI Y JACOB BOEHME: CONFLUENCIAS Y VIGENCIA DE LA SOPHIA**

**Francisco Martínez Albarracín (MIAS-Latina)**





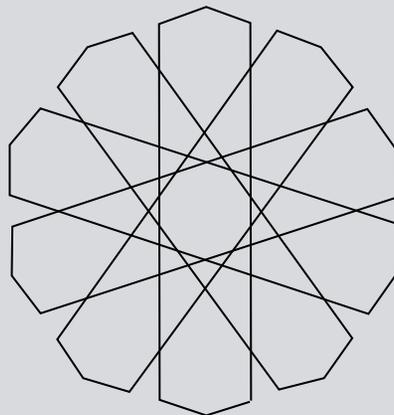
**Resumen:** Una vez que he comprobado, en base a los textos, la enorme coincidencia existente en la obra de estos dos grandes teósofos, intento en este artículo dos cosas: primera, mostrar algo de este parecido a la vez que cito numerosos pasajes de *Los engarces de las sabidurías* de Ibn Arabi; segunda, comoquiera que el tema de la *Sophia* me parece central también en el maestro murciano, seguir la pista de la influencia moderna y contemporánea de esta doctrina, iniciada en Occidente por Jacob Boehme, poniendo como principal ejemplo a los sofíólogos rusos.

**Palabras clave:** Boehme, Ibn Arabi, metafísica, teosofía, sofíología rusa, *Sophia*.

\*\*

**Abstract:** “Ibn Arabi and Jacob Boehme: Confluences and Relevance of the Sophia”. Having verified, on the basis of the texts, the enormous coincidence existing in the work of these two great theosophists, I will try in this article to do two things: first, to show something of this resemblance while quoting numerous passages from Ibn Arabi’s *The Bezels of Wisdoms*; second, since the theme of the *Sophia* also seems to me to be central to the Murcian master, to trace the modern and contemporary influence of this doctrine, initiated in the West by Jacob Boehme, using the Russian sophiologists as the main example.

**Keywords:** Boehme, Ibn Arabi, metaphysics, theosophy, Russian sophiology, *Sophia*.



⋮

“No hay más que un corazón, una esencia, una voluntad, un Dios que es todo en todo” (J. Boehme: *Aurora*, XIX, 26).

“Todo está contenido en el seno del Aliento [del Misericordioso], al igual que la brillante luz del día se haya en las tinieblas que preceden al alba” (Ibn Arabi: *Fuṣūṣ*).

## INTRODUCCIÓN

Jacob Boehme ha sido, para el Occidente cristiano, el creador de la doctrina de la *Sophia*, un tema central en toda su obra y de grande y sutil influencia hasta nuestros días. Considero, además, que se trata de uno de los temas más bellos y sugerentes en que coinciden estos dos extraordinarios metafísicos y teósofos que aquí nos ocupan.

Por ello, considerando que la *Sophia* o el aspecto femenino de la Divinidad también es algo que caracteriza la gnosis de Ibn Arabi, la tomo aquí como referencia para, *mutatis mutandis*, apreciar la proyección, que sigue siendo actual, de estas teosofías tan afines.

Ambos autores son intérpretes del Logos, del Verbo divino. Dos grandes metafísicos, místicos, filósofos, gnósticos y visionarios. Los dos nos hablan de un conocimiento que implica y supone una realización personal<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nota sobre las principales citas de Ibn Arabi y Jacob Boehme: Para no multiplicar las notas a pie de página, cito muchas veces, dentro del texto principal, el capítulo de *Los engarces de las sabidurías* e Ibn Arabi donde se encuentra la cita, según la traducción de Andrés Guijarro. En cuanto a Boehme, cito muchas veces la edición de referencia de 1730, en 11 volúmenes; pero, teniendo en cuenta que allí los editores numeraron todos los párrafos, que no suelen ser muy extensos, prefiero citar sobre todo el título de la obra (a veces abreviado, como también se acostumbra) seguido del capítulo y del párrafo en números arábigos: así, por ejemplo, *Mysterium*

## PARALELISMOS: UNA MIRADA A LOS ENGARCES DE LAS SABIDURÍAS.

### El Dios Esencia y el *Ungrund* o Sin-fondo. Su manifestación.

“El mundo está hecho a imagen de Dios, y el hombre está hecho a imagen de Dios y del mundo”, escribe Ibn Arabi en el capítulo 26 de *Los Engarces*, dedicado a *Muhammad*. Dios se manifiesta o revela en el cosmos y en el ser humano. Para Boehme se trata de la primera creación en la Naturaleza eterna, y para Ibn Arabi de la manifestación en lo invisible (*tağallī gayb*) o lo que al-Qāṣānī llama “la primera aparición” (*al-zuhūr al-awwal*)<sup>2</sup>.

Pues “Dios se manifiesta de dos formas: de modo invisible y de modo visible” (*Engarces*, 12). Esta es la idea que tanto se repite en ambos autores: “El que quiera conocer el Soplo divino, que adquiera el conocimiento del mundo” (*Engarces*, 5); en Jacob Boehme, se trata siempre de conocer a Dios a partir del mundo, de todo lo creado.

La Naturaleza primordial, en Ibn Arabi, es equiparable a esa Naturaleza eterna, tan importante en Boehme, pues en ella Dios hace “eclosionar las formas del mundo” (cf. *Engarces*, 26). Naturaleza primordial como Exhalación (cf. *Engarces*, 26).

Dios está en todo y lo atraviesa todo, escribe a menudo Jacob Boehme; Dios se hace *creatural*. Para Ibn Arabi, Adán es Dios-criatura.

Oculto y manifiesto; exterior e interior. Escribe Ibn Arabi: “Si es Dios quien es considerado como el exterior, la criatura permanece oculta en Él. [...] Al contrario, si es la criatura la que es considerada como el exterior, Dios está oculto dentro de ella: Él es su oído, su vista, su mano, su pie y el conjunto de sus facultades...” (*Engarces*, 5). Por su parte, Jacob Boehme nos dice que, cuando nuestra voluntad se convierte en la voluntad divina por renunciar a sí misma, Él habla, actúa, se manifiesta en nosotros.

Mas esa Realidad “carece de nombre y esencia”. “No es ser”. Para Ibn Arabi se trata del *Wuğūd* o acto de ser: “Él es la existencia misma” (*Engarces*, 10). Lo mismo en Jacob Boehme:

---

*Magnum*, 61, 33, se refiere al capítulo 63 y al párrafo 33.

<sup>2</sup> Precisemos un poco más: la primera manifestación en Boehme no es este mundo físico creado, sino una primera creación que él llama la *Naturaleza eterna* y que aún está lejos de la corporalidad y la materialidad. Pero ella es propiamente el Cuerpo de Dios. Tiene que ver con el mundo angélico y con lo que para Boehme son los siete espíritus de Dios (en alusión a la visión del profeta Ezequiel del carro con siete ruedas) o *espíritus manantiales* como los llama. Y lo que para Ibn Arabi es la manifestación en lo visible (*tağallī šahāda*), o “la santa emanación” (*al-fayḍ al-muqaddas*), será en Boehme la segunda creación, la creación de nuestro mundo, que vendrá después de la rebelión de Lucifer y, esto es importante, será propiciada por ella. Esta creación está relacionada con el tercer *Principio* de la esencia divina.

⋮

Dios no es Ser, ni siquiera el Ser máximo:

“Cuando considero lo que es Dios, digo: Él es lo Uno frente a la criatura, como una Nada eterna; Él no tiene ni fundamento ni principio ni lugar y no posee nada más que a sí mismo. Es la Voluntad del *Ungrund*, en sí mismo solo Uno; no necesita ni espacio ni lugar; se engendra a sí mismo de eternidad en eternidad. No es igual o parecido a cosa alguna ni tiene lugar especial donde habite: la Sabiduría o inteligencia eterna es su morada; es la voluntad de la Sabiduría, la Sabiduría es su revelación”<sup>3</sup>.

Ahora bien, sí puede ser considerado como la esencia o el verdadero ser de los seres (*Das Wesen aller Wesen*, escribe muy a menudo Boehme). Otra coincidencia fundamental.

“Dios es la esencia de todo lo que aparece, y recibe el nombre de «criatura»” (*Engarces*, 16). “Él es la esencia de las cosas” (*Engarces*, 10), y también: “Dios es la esencia de todo lo conocido”, y en todas las cosas, en cada cosa, “la esencia misma de esa cosa” (cf. *Engarces*, 23).

Por eso mismo, Dios no es un ser separado:

“No consideres a Dios / despojándolo de la criatura. / No consideres a la criatura / bajo otra vestidura que Dios. / Proclama Su trascendencia, preserva Su inmanencia, / permanece firme en la morada de la Verdad / ya sea en la unión, si quieres, / o, si quieres, en la distinción. / Si el Todo es evidente para ti, por el Todo / obtendrás las rosas de la victoria. / Si no estás extinguido [en Dios], no permaneces [en Él]; / tú no ordenas ni la extinción ni la permanencia de las cosas. / La inspiración divina no te viene / de otro, y no la trasmites a nadie”<sup>4</sup>.

### **Trascendencia e inmanencia.**

“Oh, creador de las cosas en Ti mismo”, clama Ibn Arabi en el capítulo sexto de *Los engarces*. Por su parte Boehme habla de una creación de la nada, de una Nada que es Dios mismo. Leemos en los *Engarces*:

“... sabe también que el Dios trascendente es, Él mismo, la creación inmanente. Aunque la creación sea distinta del Creador, la realidad *existenciada* es a la vez «el Creador creado» y «lo Creado creador»: todo eso procede de un Ser único, o más bien, es a la vez el Ser único y una multiplicidad de seres” (*Engarces*, cap. 4: Enoc).

---

3 *Mysterium Magnum*, I, 2.

4 Ibn Arabi, 2011: 82.

Y en Boehme: “Pues no puedes decir: ¿dónde está Dios? Escucha, hombre ciego, vives en Dios y Dios está en ti y si vives santamente eres Dios tú mismo y a donde mires allí está Dios” (*Aurora*, XXII, 46).

Los dos filósofos se refieren a un principio único. El *Ungrund* de Boehme es Uno. Ahora bien, ese Principio se autodespliega, se autodiferencia: “Dios se diversifica en los soportes de la manifestación divina...” (*Engarces*, 4). “Pero a la Divinidad absoluta nada la puede contener” (*Engarces*, 26), “nada la capta ni comprende”, repite Boehme.

Con respecto a la trascendencia, escribe Ibn Arabi: “Él es *independiente de los mundos*” (*Engarces*, 22); en Jacob Boehme: “está por encima de la naturaleza y la criatura”.

“Dios jamás puede ser contemplado sin un soporte, ya sea sensible o espiritual”; así, su Esencia nos es inaccesible y toda “contemplación implica necesariamente un soporte sensible” (cf. *Engarces*, 26).

Este panenteísmo, tan claro en ambos metafísicos, queda bien reflejado en estas palabras de Ibn Arabi:

“Existimos para Él, por Él, en sus Manos / y en todo estado estamos en Su Presencia” (*Engarces*, 10). En Él vivimos y somos, dirá Jacob Boehme, recordando a san Pablo.

Siendo receptáculos de la Presencia divina, se trata de ser conscientes de esta Presencia. Pues Dios está presente “en la esencia de todas las cosas” (cf. *Engarces*, 24) o en el corazón de todas las cosas, como se repite en el Vedanta, y nuestra realización consiste en regresar a nuestra “naturaleza primordial” (*fiṭra*) (cf. *Engarces*, 25).

### **Razón y develación.**

“Los amigos de Dios (*awliyā*), como herederos de los profetas, reciben directamente en sus corazones la divina instrucción” (Ibn Arabi: *fī maʿrifat al-iṣārāt*, cap. 54 de *Futūḥāt*)<sup>5</sup>.

Otra semejanza muy destacable en estas dos metafísicas es la que tiene que ver con la teoría del conocimiento: la diferencia entre razón (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*), de un lado, y entre *intelección* y *saber de develación*, de otro.

5 Esta cita de Ibn Arabi creo que refleja exactamente la fuente de la que procede el conocimiento de nuestros dos autores. Véase Pablo Beneito, 2005: 42.

⋮

Sin menospreciar en sí misma a la razón, Boehme la subordina siempre a esa intuición intelectual, a esa inteligencia espiritual o inspirada. También es cierto que ataca, con duras palabras a la razón mundana o corrompida. Para Ibn Arabi la razón es incapaz de alcanzar y comunicar la Realidad esencial (cf. *Engarces*, 12). “La ciencia de la manifestación divina” sobrepasa siempre a “la especulación intelectual” (cf. *Engarces*, 22).

Vamos a centrarnos ahora en la gnosis, tal como la describe Ibn Arabi en *Los engarces*:

Hay que decir que trata, ante todo, de un conocimiento sapiencial, unido al ser y a la realización del conocedor. Ibn Arabi afirma, por ejemplo: “He sido testigo personalmente de esto que digo en esta vía espiritual” (cf. *Engarces*, 16).

Se trata pues de un saber que implica inspiración, “intuición divina” (cf. *Engarces*, 1; *Engarces*, 22). Una degustación espiritual, esa “mirada sutil” de la que nos habla el gran maestro murciano: cuando compara con ella el genuino conocimiento (cf. *Engarces*, 22).

“El gnóstico es aquel [...] que sabe que es a sí mismo a quien ve” (puesto que no se ve a Dios) (*Engarces*, 3). Conoce al Absoluto e incondicionado “en todas las formas bajo las que se diversifica” (*Engarces*, 12). Además, los gnósticos “saben que lo que tienen entre sus manos no les pertenece, y que solo son sus depositarios” (*Engarces*, 13).

El verdadero gnóstico recibe un don de Dios y Dios lo ha “transportado ya a las condiciones de la próxima existencia”, “ya que ha conocido en este mundo el Día de la Resurrección, ha sido resucitado en su tumba (que es su propio cuerpo)”, y ve y contempla lo que el hombre corriente no puede contemplar (cf. *Engarces*, 22, *Elías*).

También es muy interesante lo que escribe Ibn Arabi: “todo animal disfruta” del “desvelamiento intuitivo” (al no tener razón o entendimiento). Hemos de realizar, según Ibn Arabi, nuestra animalidad de un modo completo (además de realizar a Dios en nosotros) (cf. *Engarces*, 22).

El gnóstico contempla “las cosas a la vez en su Principio y en sus formas exteriores”, obteniendo así el “conocimiento completo”. Solo ve “a Dios en todo lo que vea”, “y verá que «aquel que ve» es idéntico a «lo que es visto»” (*Engarces*, 22, *Elías*, final). Y también: “el gnóstico es aquel que ve a Dios en toda cosa, o que ve que Él es la esencia de toda cosa” (*Engarces*, 24).

El gnóstico es el “servidor del instante”<sup>6</sup>. Ve, además, “cómo todo objeto de adoración es

---

6 El verdadero conocedor es, para el maestro sufí, el “adorador del instante” (*‘ābid al-waqt*). Jacob Boehme también encuentra en el instante, en la conciencia renovada del instante, la unión del tiempo y de la eternidad. Por eso le gustaba citar esta breve sentencia en forma de poema:

un receptáculo para la manifestación divina, en el que Dios es adorado” (sea “piedra, árbol, animal, hombre, astro o ángel”) (*Engarces*, 24). Se trata, pues, de contemplar a Dios “en todas las formas” (cf. *Engarces*, 24, final).

El oráculo de Delfos, del que se hizo eco Sócrates, tiene plena vigencia aquí: “Cuando el hombre se mira a sí mismo, es Dios quien lo mira” (*Engarces*, 15, *Jesús*).

### **El ser humano: El hombre universal y el hombre interior.**

Tanto para Boehme como para Ibn Arabi el ser humano es un microcosmos y un microteos. También le consideran, en expresión del segundo, “la pupila de Dios”. Sobre todo, como es bien sabido, destaca la doctrina del hombre universal, que, en Boehme, podemos relacionarla con su concepción del hombre nuevo e interior, “der gantze Mensch”.

Una interesante coincidencia podemos apreciar en nuestros dos autores, pues también Ibn Arabi ve “el espíritu del hombre como algo de naturaleza ígnea”. Ch. A. Gilis asocia ese espíritu al *jivâtmâ*, el “alma viviente” del hinduismo, por lo que aquel coincidiría con Jacob Boehme y su relación del alma con el Fuego y con el primer Principio de la Esencia divina.

Adán fue creado según la Forma divina; por eso el ser humano es la Forma de Dios y Él es nuestro espíritu, pues, como escribe Ibn Arabi, Dios se comporta, o se puede comparar, respecto de nosotros, como nuestro espíritu respecto de nuestro cuerpo: “... Tú eres para Él lo que la forma corporal es para ti, y Él es para ti como el espíritu que gobierna la forma de tu cuerpo” (*Engarces*, 3).

Escribe Jacob Boehme: “El hombre auténtico en la Imagen celestial no tiene tiempo. Su tiempo es semejante a una corona redonda o a un arco iris completo que no tiene comienzo ni fin. Pues la Imagen, que es la semejanza de Dios, ni tiene principio ni tiene número” (*De triplice vita hominis*, 18, 3).

Finalmente, se deben relacionar -aunque esto nos llevaría muy lejos- el corazón (*qalb*) en Ibn Arabi y “el fondo más interior” (*der inwendigste Grund*), como lo llama Jacob Boehme. Pues los misterios de Dios están en nuestro interior, como se afirma en el capítulo tercero de *Los Engarces*. El corazón es el “receptáculo de la inspiración divina” (cf. *Engarces*, 25, *Moisés*).

---

“Para quien el tiempo es como la eternidad / y la eternidad es como el tiempo, / ese está liberado / de todo cuidado”. En alemán: “*Wem Zeit ist wie Ewigkeit / und Ewigkeit wie Zeit, / der ist befreit / von allem Streit*”.

⋮

### **La importancia de la palabra creadora.**

El cosmos es, para Ibn Arabi, “la totalidad de las palabras articuladas en el Hábito del Misericordioso”<sup>7</sup> y por eso es revelación de Dios en sus lugares de manifestación. Igualmente, para Boehme es expresión del Verbo, que “es angélico en los ángeles, diabólico en los demonios, humano en los hombres y bestial en las bestias” [...]; un Verbo único y santo, el fundamento y la raíz de todos los seres”<sup>8</sup>. El mundo visible es para Boehme el Verbo expresado, que ha tomado forma “según el amor y la ira de Dios”, “el gran misterio de la naturaleza eterna y espiritual”, oculta en la visible<sup>9</sup>. Por su parte, Ibn Arabi nos dice que “la Misericordia de Dios está presente tanto en lo malo como en lo bueno” (*Engarces*, 26).

“Los seres *existenciados* son todos las palabras de Dios que no se agotan (*Corán*, 18, 109)...” (*Engarces*, 15). Palabra como exhalación, por tanto, en ambos teósofos: “... El soplo divino es el continente de las formas del mundo” (como su “materia prima” o “naturaleza universal”) (Cf. *Engarces*, 15).

“Las palabras de Dios no son nada más que las esencias inmutables de las cosas que han aparecido en la existencia” (*Engarces*, 25). Por eso se dice que “el nombre es la esencia de las cosas” (*Engarces*, 26). Respecto de Boehme, solo hay que recordar la enorme importancia de la lengua natural.

Por eso, “no hay ser en el mundo / que no esté dotado de palabra” (*Engarces*, 10). Se trata, para Boehme, de lo que llama: la Palabra formada y expresada en la naturaleza y en las cosas.

### **La imaginación.**

Tema de especial importancia, que no puedo sino rozar aquí en este resumen, es este del significado y papel de la imaginación en ambas teosofías. Merece por sí solo una investigación detallada.

Dios crea imaginando el mundo. Se trata de la Magia divina que forma y expresa sus maravillas. Y ello implica, además, que lo que solemos llamar “realidad” es más bien sueño e imaginación. El mundo, la creación, no tiene realidad por sí misma. Ha sido hecho de la Nada de Dios, de la Nada que es Dios.

---

7 Cf. Chittick, (2003): 46.

8 Cf. (SSc, VIII: 647). *Mysterium Magnum*, LXI, 38.

9 Cf. *Id.*, VII: *M.M.*, Prólogo, 9.

El mundo, puede ser considerado como “ilusorio”, al estar “desprovisto de realidad verdadera” (cf. *Engarces*, 9). Platón decía que los seres de este mundo eran “semi-reales” o “semi-irreales”. Por eso el mundo aparece como sombra de Dios: Dios se ensombrece, afirma Boehme, y para Ibn Arabi la sombra es “imagen del misterio incognoscible” (*Engarces*, 9).

Escribe Ibn Arabi:

“El Profeta dijo: «Los hombres duermen, y cuando mueren, despiertan». Con esto quiso decir que todo aquello que el hombre vea a lo largo de su vida en esta existencia es de la misma naturaleza que lo que alguien que sueña puede ver en sus sueños, es decir, una «imaginación» que necesita una interpretación.

El mundo es imaginario, / pero en su verdadera naturaleza es bien real. / Quien comprende esto / domina los secretos de la Vía espiritual” (*Engarces*, 16, *Salomón*).

Finalmente, añadir que la virtualidad de la imaginación es poderosa. Boehme la equipara a la fe y explica, por otra parte, las caídas de Lucifer y de Adán como actos poderosos (y equivocados) de imaginación. En Ibn Arabi, sabemos del poder teofánico de la imaginación y cómo Dios se revela también por medio de la imaginación.

Como sería otro tema merecedor de un libro la comparación de la enseñanza espiritual de estos dos maestros, que nos revelaría hondas coincidencias. Aquí solo podemos destacar algunas coincidencias.

En primer lugar, la importancia del desapego:

“Si no estás extinguido (en Dios), no permaneces (en Él)”, enseña Ibn Arabi en el capítulo 7 de sus *Engarces*, el dedicado a Ismael. Y en otro lugar: “La Verdad no se desvela más que a aquél que borra su propia huella y pierde hasta su nombre” (*El adorno de los Abdāl*).

Para Boehme, en el mayor acuerdo con la mística renana y el Maestro Eckhart, en la renuncia a la propia voluntad y en la identificación la Voluntad divina está la clave de nuestra libertad y deificación<sup>10</sup>.

10 Esta renuncia a la propia voluntad y a lo *egoico*, esta crítica al individualismo separado, las expone Boehme muy a menudo usando los términos: *Ichheit*, *Selbheit* y *Eigenheit*. A propósito de ello me gusta recordar que, en una de sus muy particulares y originales interpretaciones de un pasaje coránico (C. 71: 25), Ibn Arabi explica la expresión: “*min ḥaṭī’āti-him*”, literalmente, “por sus pecados”, haciendo derivar la palabra *ḥaṭī’āt* no de *ḤT*, sino de *HTT*, que significa “trazar líneas”, “señalar”, de manera que viene a significar entonces este circunloquio: “a causa de aquello que les ha sido señalado como posesiones personales”. Y comenta T. Izutu: “Para Ibn Arabi, eso significa sus propias determinaciones individuales” (*ta’ayyunāt*), o sea, el *ego* de cada uno. «Por sus *egos*», es decir: establecidos sus propios *egos*, tuvieron que ser «anegados» en el océano, antes de verse elevados al estado

⋮

Así escribe el Šayḥ en el capítulo 53 de *Las Iluminaciones de La Meca*:

“... la regla es sustraer el corazón de todo apego respecto de cualquier criatura de Dios [...] y de todo lo que separe de la invocación de Allah realizada en el corazón; él debe sustraerse incluso de toda intrusión de pensamientos extraños. No debe tener más que un pensamiento: su adhesión a Dios”<sup>11</sup>.

No me resisto a citar el comienzo del tratado de Boehme *Sobre la vida suprasensible*, que forma parte de una de sus mejores obras: *El camino a Cristo*:

“El discípulo le habló al maestro: ¿Cómo puedo llegar a la vida suprasensible de modo que vea a Dios y le escuche hablar?

El maestro le respondió: Cuando puedas elevarte un instante ahí donde no habita criatura alguna, entonces oirás lo que Dios habla.

El discípulo dijo: ¿Está eso cerca o lejos?

Contestó el maestro: Está en ti. Y si puedes acallar durante una hora todo tu querer y todos tus sentidos, escucharás de Dios palabras inefables.

Habló el discípulo: ¿Cómo podré escuchar, si guardo silencio en mis sentidos y mi voluntad?

El maestro le dijo: Cuando consigas acallar los sentidos y el querer de tu propiedad (*Selbheit*) entonces se revelará en ti el eterno escuchar, ver y hablar, y entonces Dios escucha y ve a través de ti: Es tu propio oír, querer y ver el que te impide que veas y escuches a Dios”<sup>12</sup>.

Por su parte, Ibn Arabi, nos dice: “El silencio conduce al conocimiento de Allāh”. “... Aquel en quien la lengua y el corazón guardan silencio [...] purifica su «centro secreto» (*sirr*) y su Señor se revela en él”<sup>13</sup>.

La creación continua, la manifestación como proceso que implica un ensombrecimiento (el simbolismo de la sombra), la importancia de la tríada (que es para Ibn Arabi “...el principio

---

espiritual de «autoaniquilación» (*fanāʾ*).

11 Traducido por M. Valsan, (Valsan, M., 1950): 17.

12 (SSc, V ? : ?). La traducción es mía.

13 Cf. (Valsan, M., 1950): 13.

de la manifestación universal”<sup>14</sup>, la excelencia y poder del amor, el papel de los prototipos eternos (*aḥyān tābita*) en Ibn Arabi (que en Boehme aparecen como contenidos de la Sabiduría divina), el lugar de la Cólera o Fuego divinos (más marcado, sin duda en Boehme), la existencia de una materia espiritual (*hayūlā rūḥāniyya*), el importante significado de lo femenino (*ta’nūt*) en el proceso de la creación<sup>15</sup>, el retorno de todo a su origen primordial<sup>16</sup>, en fin, el dinamismo en el cosmos y en toda la naturaleza:

“Todo es movimiento en el Universo”, escribe el maestro murciano en *El esplendor de los frutos del viaje*. Para Ibn Arabi, en la mejor tradición del conocido fragmento de Heráclito, Dios es “Existencia y nada, luz y tinieblas, Tabla y Cálamo, escucha y sordera, ignorancia y ciencia, guerra y paz, silencio y palabra, desgarro y recuperación, Realidad y Verdad, no-manifestación eterna, duración (*durée*) permanente”<sup>17</sup>.

Todos esos temas son comunes en ambos autores, maestros en el arte de la alusión, que, como explica Pablo Beneito, “es el lenguaje que, remontándose al ámbito del símbolo en un movimiento ascensional de la palabra, *sugiere las cosas sin decirlas*, cifrándolas en términos que velan aquello que revelan”<sup>18</sup>. La palabra irrumpe así “como un relámpago súbito”, produciendo “un destello de luz” en nuestra conciencia, también en expresiones de Pablo Beneito. El relámpago está presente en toda la obra de Jacob Boehme.

Pero es que podríamos descender a semejanzas y coincidencias hasta en términos muy concretos, coincidencias que aluden a su honda sintonía<sup>19</sup>. Por no hablar de algo más

14 Cf. el capítulo 11 de *Engarces*.

15 En Boehme esto tiene que ver, desde luego, con la *Sophia*, mientras que lo femenino en Dios se percibe, en Ibn Arabi, en los términos relacionados con la creación: *Dāt* o ‘*ayn* (esencia), *ṣifa* (atributo), *qudra* (potencia creadora) son todos nombres femeninos. El comentario de Isutzu es oportuno: “La Esencia divina, en definitiva, es la Madre de todas las cosas en el sentido en que representa el elemento «pasivo» inherente a todas las formas del Ser” (cf. Isutzu, T., 1997: 232).

16 “La realidad tal y como la afirmamos” es “el fin al que se dirigen todos los seres, independientemente de su heterogeneidad”, escribe Ibn Arabi en *Engarces*, 17. En Jacob Boehme, todo regresa a aquello de lo que nació, como repite, por ejemplo, en *Mysterium Magnum*. “... Todo retorna a Él porque todo procede de Él y no cesa jamás de pertenecerle, en su esencia” (en palabras, otra vez, de Ibn Arabi: cf. el final del capítulo 18 de los *Engarces*).

17 Ibn Arabi: (2012: 43-44).

18 Cf. Beneito, P., (2005): 30.

19 Sólo indico aquí, en esta nota, los siguientes: En primer lugar el término boehmiano “comprensibilidad” (*Begreiflichkeit*): En Ibn Arabi, el rasgo más importante del Hombre Perfecto es su “carácter comprensivo” (*ḡam’iyya*, lit.: *asociatividad*) y esta palabra “también se utiliza para designar el fruto de la meditación, la concentración y el recuerdo (*dīkr*)” (cf. Chittick, W. C., 2003: 112).

El segundo ejemplo se refiere al término “cualificar” (*qualificiren, inqualiren*), pero también “impregnar”, que

importante: el uso de determinados símbolos, como acabamos de sugerir: el juego, el árbol, el agua, el velo, la luz, la rueda, la sombra, el espejo... Detengámonos un momento, para terminar, en este último. Escribe Ibn Arabi:

“No hay símbolo más directo, y más conforme a la vez a la visión sensible y a la manifestación divina, que el del espejo” (*Engarces*, 2).

“Él es tu espejo en el que tú te ves, y tú eres Su espejo, en el que Él ve Sus Nombres y la manifestación de sus funciones” (*Engarces*, 2).

“El ser único es como un espejo” y “el espejo es un ser único, pero el que lo mira puede ver en él múltiples formas. Ninguna de estas formas queda fijada en el espejo” (*Engarces*, 22). Y también: las formas divinas, “las formas del mundo” se ven en Dios “como en un espejo” (cf. *Engarces*, 25).

Por su parte, Jacob Boehme, que utiliza muchísimo este término y este símbolo, casi siempre referido al conocimiento, por ejemplo, en su *Mysterium Magnum*, nos dirá que Dios “se revela en su espejo”<sup>20</sup> y que “el mundo exterior es solo una figura del espiritual mundo interior, para que el mundo espiritual se introduzca en figura y esencia y se contemple como en un espejo”<sup>21</sup>. También afirma “que hablamos según nuestra contemplación del abierto espejo de Dios; por tanto, entendednos bien”<sup>22</sup>.

Concluyo este primer apartado.

Pocas horas antes de morir, Boehme predijo con exactitud el momento exacto de su muerte.

.....  
pueden relacionarse perfectamente con *taḥallul* en Ibn Arabi: El corazón del hombre puede y debe cualificar con el corazón de Dios, en Boehme, mientras que el hombre perfecto, para Ibn Arabi, representa la impregnación recíproca entre Dios y el mundo. Escribe aquél: “... sino que al tiempo de mi escribir cualifiqué mi espíritu con el más profundo nacimiento de Dios, tomé en él mi conocimiento y ahí lo mamé” (*Aur.*, XVIII, 78). Además, a esa *impregnación* ontológica alude Ibn Arabi cuando, al referirse a Abraham (*Ibrāhīm*, el amigo íntimo de Dios), pone en relación la palabra *ḥalīl* (amigo) no con *ḥulla* (amistad) sino con *taḥallul* (impregnación, interpenetración).

El tercer y último ejemplo es el que más me llama la atención: los términos *Findlichkeit* y *Empfindlichkeit*, constituidos por la raíz alemana del verbo *finden*, que significa “encontrar”, y que Boehme emplea muy a menudo (sobre todo en *Mysterium Magnum*) para referirse al proceso de revelación de Dios. Pues bien, en Ibn Arabi es central la noción de *wuḡūd* para referirse a la existencia, siendo pues, metafísicamente hablando, uno de los principales Nombres divinos. Y justamente en la raíz árabe de *wuḡūd* está el significado central de “encuentro” y “encontrar(se)”. Dios y sus criaturas se encuentran en el acto y el proceso continuo de la creación.

20 Cf. *Mysterium Magnum*, IX, 2. Este Espejo es, como veremos, la *Sophia*.

21 Cf. *id.*, XXVII, 40.

22 Cf. *id.*, XLII, 25.

Escribe Ibn Arabi: “El que es consciente de su muerte inminente está necesariamente dotado de contemplación directa y de fe en lo que contempla”<sup>23</sup>.

Ibn Arabi muere el 16 de noviembre de 1240 (en Damasco).

Jacob Boehme lo hace en la madrugada del 17 de noviembre de 1624 (en Görlitz).

### **Breve nota sobre la influencia de Jacob Boehme.**

La influencia de Boehme ha sido grande y en buena medida ignorada, al menos en nuestro país. Sin embargo, el historiador americano William John Bossenbrook afirma que constituye el eslabón más importante de la cadena que va desde el Maestro Eckhart a Hegel. Y para Heinrich Bornkamm “*l’importance de l’influence bohémienne [dans la pensée allemande] ne peut être comparée qu’à celle de Kant*”<sup>24</sup>. Influye poderosamente en Silesio, Quirinus Qulmann, Guichtel, Eckartshausen, Oetinger, William Law, Milton, Blake, Novalis, Tieck, Schelling, Franz von Baader, Nicolai Berdiaev y los sofíólogos rusos (como en seguida veremos). Le leyeron y apreciaron: Newton, Leibniz, Hegel o Goethe, entre otros. Y esta influencia llega hasta nuestros días: pondré solo un ejemplo, mas bastante significativo: el aprecio que le muestra el escritor francés Frédéric Tristán en su novela: *Los extraviados* (premio Goncourt, 1983).

### **Pervivencia de la Sophia.**

“El movimiento, que es la realidad misma del mundo, es un movimiento de amor”, y “el movimiento que engendra la realidad del mundo es un movimiento de amor de la perfección” (cf. *Engarces*, 25, *Moisés*).

Amor de la belleza, amor de la perfección, amor de la *Sophia*. Como nos recuerda Luce López-Baralt: “En su comentario Ibn Arabi nos dice que las gacelas significan «formas de la divina y profética Sabiduría»”<sup>25</sup>.

Voy a referirme ahora a la continuidad de la doctrina de la *Sophia*, en la modernidad y hasta nuestros días, en autores que son, bien discípulos, bien influidos por el teósofo de Görlitz.

---

23 *Engarces*, 25, *Moisés*, hacia el final del capítulo.

24 Cf. *Luther und Böhme, Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 2, hrsg. von Karl Holl & Hans Lietzmann, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn, 1925, p. 122 (traducción de David König).

25 *Tarjumán al-Ashwáq*, 71; edición inglesa de 1911, citado por Luce López-Baralt (1980).

Textos significativos del Antiguo Testamento en los que se inspiró Jacob Boehme son: *Proverbios*, 8, 22-24 y *Sabiduría*, capítulos 7, 8 y 9 (en especial, 7, 21-27 y 8, 1-17, ss.).

Un rasgo muy interesante de la *Sophia*, por todo lo que ya se ha dicho, es que es, al mismo tiempo, immanente y trascendente respecto a las cosas y está presente en todas ellas.

Sobre la relación de la Sabiduría y la *Sophia* con el símbolo del *espejo* podemos fijarnos en estos dos textos de Jacob Boehme:

“Por lo tanto, ahora podemos reconocer la creación de este mundo, así como la de los ángeles y también la del hombre y la de todas las criaturas: Todo ha sido hecho a partir del gran Misterio... y, sin embargo, no ha sido revelado del todo... Así, pues, Dios no ha tenido ningún espejo en el cual pudiese contemplar su ser, excepto en la Sabiduría, y tal ha sido su placer. Esta virgen de la Sabiduría es un espejo de la Divinidad, en la cual el Espíritu de Dios se ve a sí mismo, así como todas las maravillas de la magia que con la creación han venido a la existencia... y esta virgen de la Sabiduría de Dios ha sido hecha en el Misterio y en ella el Espíritu de Dios ha mirado la formación de las criaturas; pues ella es lo expresado, lo que Dios Padre expresa de la Palabra divina a través del Espíritu Santo. Está en pie ante la Divinidad como un resplandor o un espejo, pues en ella existen los gozos de la Voluntad divina, como las grandes maravillas de la eternidad” (*De Incarnacione Verbi*, I, 1, 12).

“La Sabiduría de Dios (*Sophia*), virgen llena de gracia e imagen de la Trinidad, en su figura se asemeja a los ángeles y a los hombres, una flor de la planta del Espíritu de Dios. Es un modo de ser (visibilidad) del Espíritu, un vestido mediante el cual Él se manifiesta, de otro modo no se podría conocer su forma, pues Ella es su corporeidad. Y aunque no sea un ser que pueda concebirse corporalmente como lo somos nosotros, los hombres, es sin embargo esencial y visible, pero intrínsecamente no se trata del Espíritu. Nosotros, los hombres, del Espíritu de Dios en la eternidad no podemos ver más que el resplandor de la Majestad y sentir su fuerza magnífica, pues ella (esta fuerza, *Sophia*) es nuestra misma vida y nos conduce” (*De triplice vita hominis*, 3, 49).

Y estos tres textos más breves:

“En este espejo eterno de la Sabiduría de Dios (*Sophia*) también el alma del hombre es vista en la esencia que, con el principio del primer movimiento y en el *fiat* de Dios, fue formada para ser criatura” (*Apología contra Balthasar Tilken*, I, 148).

“En este espejo fue visto desde la eternidad el ser (la realización, la creación) de este mundo, como tercer Principio” (id., I, 42).

“La *Sophia* es la madre de todo ser, la Matriz en la que está contenido el cielo, las estrellas, los elementos, la tierra y todo lo que vive y se mueve, como en una única imagen” (*De triplíce vita*, 11, 13). “... en él [espejo] se ven los seres en su esencia” (cf. *Tilken II*, 64).

En el libro de *Baruc*, 3, 38 (contado entre los apócrifos en la traducción de Lutero) se dice que la *Sophia* “después apareció en el mundo y vivió entre los hombres”.

Jacob Boehme escribe claramente que María “se ha revestido de la hermosa Virgen celestial *Sophia*”<sup>26</sup>. “(*Sophia*) se ha encarnado en María, María es la *Sophia* encarnada” (cf. *De incarn. V.*, I, 8, 2, ss.). Ver también: *Los tres Principios*, 61, 61, donde Jacob Boehme afirma haber recibido esta enseñanza “de su escuela” (de la escuela de la *Sophia*).

Del pasaje famoso de *El camino a Cristo*, donde el alma dialoga con la *Sophia*, anoto ahora solo este fragmento:

(Habla la *Sophia*): “Oh esposo mío, qué bueno es para mí estar unida a ti en matrimonio. Bésame con tu deseo, en tu fuerza y tu poder y yo te enseñaré todos mis tesoros, alegrándote con mi dulce amor. Todos los santos ángeles se alegran ahora con nosotros, pues nos ven unidos en matrimonio otra vez. Ahora querido galán mío, permanéceme fiel y no apartes más de mi tu rostro, realiza en mi amor tus maravillas, para eso te ha despertado Dios”<sup>27</sup>.

Gottfried Arnold (nacido en 1666 y fallecido en 1714) fue uno de los principales discípulos de Jacob Boehme y continuador de la doctrina de la *Sophia*. Una de sus obras se titula: *El misterio de la Sophia divina*. Según Th. Schipflinger, la influencia de Arnold llega hasta Herder, Goethe, Solovyev y Florenskiy.

Entiende Arnold que en todo el *Cantar de los cantares* “se habla de este amor del alma y el espíritu por la *Sophia*”. Anoto:

“Quien acoge en su seno a esta paloma [la paloma es la *Sophia*] recibe la hoja de olivo de una paz imperturbable y de una esperanza segura en el beso de su boca. Le concede toda la libertad para gozar de ella y proveerse según su deseo del bálsamo de la vida. Por lo tanto, uno puede inclinarse en su pecho lleno de confianza y mamar hasta la saciedad, todas sus puras fuerzas están abiertas, para atraerlas así [?] en un juego amoroso paradisíaco”<sup>28</sup>.

26 Cf. *Los tres Principios de la esencia divina*, 22, 38; *De Incarn. Verbi*, I, 8, 12.

27 Véase el n.º 47 del mismo tratado. El pasaje al que me refiero se encuentra en *Cristosophia*, 1, 45-52. (SSc: 1730).

28 Citado en Th. Schipflinger, (1993): 143. Me baso en este libro para muchas de las referencias que siguen.

⋮

Entre sus 52 libros figura el llamado: *Alabanza poética y dichos de amor de la Sabiduría eterna según las enseñanzas del Cantar de los cantares de Salomón*, donde Arnold elogia en 156 cánticos el amor de la Sabiduría.

En su himno: *Sol dorado*, exclama: “¡Oh fuente de vida, brota con fuerza en mí!” (145). Y en *Fuente de alegrías*, canta: “¡Oh hermana, oh esposa queridísima! / Tú eres para mí el pozo de los jardines, la fuente del gozo, un estanque de agua viva”. Pues dice de la *Sophia* que “su boca es dulce y siempre consuela”<sup>29</sup>.

Otros seguidores de la enseñanza de Jacob Boehme sobre la *Sophia* son, entre otros: Lady Jane Leade (nacida en 1623), el clérigo anglicano John Pordage (1607-1683), Johan Georg Gichtel (1638-1710, quien expuso sus ideas sobre la *Sophia* en su obra *Theosophia practica*) y Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803).

“A la multitud de gente piadosa que se dejó inspirar por la *sophiología* de Jacob Boehme pertenece también el tejedor de seda de Basilea Johann Jakob Wirz (1778-1858)” que reunió un grupo de discípulos a los que llamó la “comunidad de los nazarenos”<sup>30</sup>.

A Jane Leade (que fundó la *Sociedad Filadélfica*) la *Sophia* se le apareció en más de una visión a partir de 1670. Como escribe en su diario: “La *Sophia* se me apareció bajo la forma de una mujer de dignos y amables modales, su rostro irradiaba como el sol e iba cubierta con un vestido diáfano, entretejido de oro”<sup>31</sup>.

Saint-Martin escribió que, al igual que un suelo materno (*Terre végétale*, fecunda, seno nutricio de la tierra) “hay un seno materno espiritual, que es la *Sophia*”.

En los siglos XIX y XX encontramos tal vez la más fascinante reelaboración de la sofiología, en filósofos y escritores rusos.

A Wladimir Sergeyeivitch Solovyev, filósofo, teólogo, periodista y poeta, podemos considerarlo el padre de la enseñanza rusa sobre la *Sophia*, influido por Boehme, Arnold, Gichtel y Swedenborg. Nació en Moscú el 16 de enero de 1853 y murió cerca de esta ciudad el 31 de julio de 1900. Tras su etapa de ateísmo y materialismo radicales, siendo estudiante de bachillerato, volvió al cristianismo, inspirándose en los antiguos iconos rusos para su devoción por la *Sophia*, de la que tuvo tres visiones: la primera en mayo de 1862, la segunda en Londres durante el verano de 1875 (por cierto, en esta ciudad tuvo conocimiento de la

---

29 Así en otro verso de: *De los cánticos para pedir la divina sabiduría*.

30 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 158

31 *Id.*: 150.

*Cabbala denudata* del barón Christian Knorr von Rosenroth, quien le impresionó vivamente) y la tercera y decisiva en Egipto, al pie de las pirámides. De su relato extraigo estas palabras: “Vi el Todo, y todo era solo Uno, era la imagen benévola de mi amiga eterna”. “Resplandeciente de luz, tu Palabra no ha inducido a engaño: me fue permitido verte *toda entera* en el desierto. Dondequiera me lleve todavía el arco de la vida -esta felicidad no puede ser transitoria”. Finalmente, estas otras que dan testimonio del efecto de esa experiencia: “En presentimiento he vencido la muerte y el poder del tiempo en el sueño de una visión”<sup>32</sup>.

En una conferencia sobre Augusto Comte, y refiriéndose al célebre icono de la Sabiduría divina en la catedral de Novgorod, afirmó: “Quién es, pues, la que aquí está sentada en el trono con dignidad regia, sino la santa Sabiduría, la misma humanidad verdadera, pura, ideal, *la más elevada forma que todo lo abarca, así como también el alma viviente de la naturaleza y del universo*, unida eternamente a la divinidad y que, también en el proceso temporal, une con ella a sí misma y a todo lo que existe”.

En hermosos poemas Solovyev canta a la *Sophia*. Cito tan sólo estos cuatro versos que hacen referencia a sus tres visiones: “Te me has manifestado tres veces, / no fuiste una creación de mi pensamiento; /no, esta vivencia fue la más profunda realidad: / al percibir la llamada de mi corazón, sin más viniste”<sup>33</sup>.

Del padre Pável Florenskiy (9 de enero de 1882- 8 de diciembre de 1937) disponemos en español su reflexión sobre la *Sophia* en un amplio capítulo de esa gran obra, una *summa* de la cultura y del mundo intelectual rusos, que es *La columna y el fundamento de la Verdad*. Haremos ahora un somero resumen.

Florenskiy insiste en que los aspectos de la *Sophia* son múltiples y plenos de sentido. Así, por ejemplo y como vamos a ver, es el sentido de la creación, la naturaleza creada asumida por el Verbo, más también la Naturaleza preexistente, o la iglesia en su aspecto celeste, que no excluye su aspecto temporal y empírico; es por otra parte el Espíritu en cuanto diviniza a la criatura. *Sophia* es la integridad de cada persona y el verdadero Cuerpo de Cristo<sup>34</sup>.

Refiriéndose a los iconos, y citando a Soloviev, escribe: “Este ser elevado, regio y femenino, que no es ni Dios ni su Hijo eterno, ni un ángel ni una santa... ¿Quién es, pues, si no la verdadera y total humanidad, la más elevada y plena forma (del mundo), *el alma viva de la naturaleza y del universo*?... Profundísimamente vislumbrado y sentido por nuestros antepasados, los

---

32 *Id.*: 173.

33 Cf. *id.*: 180.

34 Cf. Florenski, P., (2010): 315.

piadosos constructores de las iglesias de la *Sophia* y los pintores de sus iconos”<sup>35</sup>.

En otro lugar, hablando de la *Sophia* como de una mónada, de una unidad: “La mónada de que hablo es para mí *un hecho de experiencia viva*”. Y más adelante: “pero, en el ámbito espiritual de que estoy hablando, nada pierde su individualidad. Todas las cosas son aceptadas y experimentadas como unidas interior y orgánicamente, fundidas unas con otras por una exteriorización de sí mismas realizada libremente, como un ser que en lo más profundo e íntimo es uno y total... En pocas palabras, todos ellos son un *ser múltiple y uno*, todo es aquí *uni-sustancial* y todo es *personalmente diferente*. Es una unidad realizada por un acto eterno... un equilibrio oscilante de las hipóstasis... un eterno intercambio de las energías... un eterno movimiento en quietud y una eterna quietud en movimiento”<sup>36</sup>.

En otro texto: “*La Sophia es la esposa eterna del Logos*. Se diversifica en las ideas de la creación, para la cual ella recibe de Él (el Logos) la fuerza creadora. Ella es una en Dios, múltiple en la creación. La totalidad de estas ideas e imágenes (de la creación) es la verdadera casa de Dios, el santo Templo de Dios, la ciudad santa, la Jerusalén celestial”<sup>37</sup>. El espejo donde se refleja la gloria de Dios.

En este sentido me parece importante resaltar que la impronta de la *Sophia* está impresa en todos los seres creados, por lo que aquella puede decir, con las palabras de san Atanasio el Grande: “Dios me ha creado en todas sus obras”.

Para Florenskiy también María es “la *Sophia* hecha hombre”<sup>38</sup>. “Portadora de la *Sophia*” y aquella que la manifiesta, es “la flor más hermosa de la tierra”. Pensando en Ibn Arabi, podríamos decir que María es el *barzaj*, el límite entre lo creado y lo increado, entre Dios y su criatura: los separa y los une a un tiempo, algo inconcebible para la razón<sup>39</sup>. Por eso es más alta y más dilatada que los cielos<sup>40</sup> y su profundidad no puede ser captada por los ojos de los ángeles. María es, para Florenskiy, el corazón de Cristo.

---

35 Cf. Schipffinger, Th., (1993): 186. Véase también: Florenski, P. (2010): 347.

36 Cf. Schipffinger, Th., (1993): 186-187.

37 Cf. *id.*: 187.

38 Cf. *id.*: 189.

39 Lo que la razón no puede entender lo capta bien la inteligencia inspirada: que la *Sophia* reúne en sí el triple aspecto de fundamento sustancial del mundo, de su sentido o razón, y de su belleza o santidad. No es la Trinidad, pero sí una imagen de ella como cuarta Persona creada, y entra en relación con el Amor divino. Es la Eva sobrenatural, la madre de todas las ideas de la creación.

40 Cf. el Canon de la *Odigitria*, oda 8<sup>a</sup>, *Teotokion*, en la iglesia rusa.

Hablando de los iconos distingue tres tipos de los que se ocupan de la *Sophia* en Rusia: cuando se representa como ángel, como Iglesia y como María. Por otra parte, Florenskiy no excluye tampoco que, en algunos iconos de la *Sophia*, esta sea la representación de la Sabiduría como simple atributo de Dios.

“La *Sophia* -escribe- es el verdadero adorno del ser humano, la *Sophia* es la belleza. La *Sophia* sola es la belleza esencial de toda la creación”<sup>41</sup>. Por eso, en la unión con *Sophia* alcanza el ser humano la perfección de su virtud: la integridad, entereza y simplicidad (*haplotes*) del alma<sup>42</sup>.

Concluyo la referencia a este autor con estas palabras: “Primeramente, la *Sophia* se revela como una promesa al mundo glorificada y espiritualizada, como una visión del Reino de los cielos en la tierra, inconcebible para los demás”<sup>43</sup>.

Finalmente, una referencia a Serguey Nikolaievitsch Bulgákov.

El conocimiento de las ideas de Soloviev y Florensky llevó a Bulgákov (1871- 1944) hacia la *Sophia*, si bien este último desarrolló una teoría original, en parte no comprendida y criticada por su propia iglesia. Está principalmente expuesta en su libro: *La Sophia de Dios*, de 1937 (hay traducción francesa de 1983).

Bulgákov, que consideraba a Boehme el pensador más genial de Alemania, escribió que “el problema central de la sofología es la relación entre Dios y el mundo... El mundo creado está unido al mundo divino por la *Sophia*, está en Dios... La sofología es una llamada a la vida espiritual, así como también a una actividad creadora, para salvarse a sí misma y al mundo”<sup>44</sup>.

La *Sophia* es para Bulgákov el ser universal, que abarca en sí tanto lo divino como lo creado; es la *Ousia*, el ser esencial de Dios y de la creación, la Naturaleza divina; no se trata de una hipóstasis (de una cuarta Persona de la Trinidad), pero está hipostasiada, personalizada, individualizada, también en los seres creados. Escribe: “el ser de Dios es su *Ousia* y su *Ousia* es la *Sophia* y la *Sophia* es la totalidad y la unidad de todo y en todo”<sup>45</sup>. De este modo, pues, la *Sophia* vendría a ser *existencializada*, especificada e individualizada, como escribe Thomas Schipflinger<sup>46</sup>.

---

41 Schipflinger, Th., (1993): 189.

42 Cf. Florenski, P., (2010): 309.

43 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 192.

44 Cf. *id.*: 198, nota 5.

45 Cf. *id.*: 196.

46 Cf. *Ib.*

Todo ello constituye un misterio, el misterio *sophiánico*, que la razón no puede comprender.

Bulgákov quiso luchar contra esa visión que separa Dios y mundo, que no quiere ver a Dios en el mundo. La secularización del cosmos, su desencantamiento, es lo que reprochan estos filósofos rusos al occidente moderno. Como escribe H. J. Ruppert: “La eminente importancia de Jacob Boehme y de la teosofía cristiana de Occidente consiste en que ambos se levantaron contra la desdivinización del cosmos. A pesar de todo, la divinidad del cosmos y de la naturaleza murió en la conciencia del Occidente cristiano”<sup>47</sup>.

En efecto, para Boehme, en el centro de la doctrina no está la justificación de la criatura, sino su glorificación. Y su sofología muestra el camino de dicha glorificación.

Cuando se dice en la Escritura que “en el Principio creó Dios el cielo y la tierra”, esto lo entiende así Bulgákov: “Dios ha creado el mundo por la Sabiduría, con la Sabiduría y según la imagen de la Sabiduría”. Por eso resalta siempre que “en la *Sophia* están cimentadas las imágenes de la creación, las ideas de los seres y de las cosas; ella es, ciertamente, la Idea original de todo y la que todo lo abarca. Es el ideal de todo, el organismo integral y la unidad ideal de todas las ideas”<sup>48</sup>.

“Según Bulgákov, María es la *Sophia* hipostatizada en el ámbito de la criatura. No habla de una encarnación de la *Sophia* en o a través de María, sino de una hipostatización de la *Sophia* en o a través de María”<sup>49</sup>; una hipostatización que sería la más elevada de toda la creación. María, pues, como “la humanidad universal”, “la Madre y el corazón del mundo”, según expresiones del propio Bulgákov.

María pues, y con esto termino la referencia a este autor, aparece como la *Sophia* creada, y como tal, no solo es, en palabras de este autor, “el fundamento del mundo, sino también la fuerza de su glorificación”.

Comentando la 1ª Carta del apóstol san Pedro Pável Florenskiy alude al lugar del encuentro con *Sophia*: lo oculto del corazón, el ser humano escondido del corazón (*ho kriptos tes kardias*) en la incorruptible belleza de un espíritu dulce y sereno (*hesichion*).

A modo de conclusión, diremos que tanto Ibn Arabi como Jacob Boehme, amantes de la belleza, deseosos de engendrar en ella, nos han brindado una obra incomparable y perdurable, guía segura para transitar por el camino que conduce a la Aurora, al descubrimiento de la

47 Cf. *id.*: 199, nota 8.

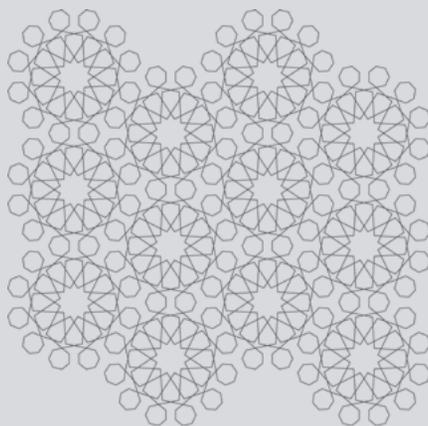
48 Cf. *id.*: 197. Además, seguramente recordando a Boehme, asocia la *Sophia* con el Alma del mundo, pero sin desarrollar esta idea; también considera su carácter andrógino, armonía de polaridades.

49 Cf. Schipflinger, Th., (1993): 198.

Fuente, y así poder recoger los frutos del “arbolito de perlas” en el “tiempo de los lirios”<sup>50</sup>, a la espera del encuentro con nuestra *Daena*, con la *Sophia* prometida.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beneito, P. (2005): *El lenguaje de las alusiones*. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Boehme, J. (1730): *Sämtliche Schriften*, tomos I-XI, ed. facsímil de Will-Erich Peuckert, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. Frommanns Verlag [1958].
- Chittick, W. C. (2003): *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Madrid: Mandala ediciones.
- Florenski, P. (2010): *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca: Sígueme.
- Ibn Arabi (1950): *La Parure des Abdals*. Traducción de Michel Valsan en Revue Éd. Traditionnelles, París, nn. 286 y 287.
- Ibn Arabi (2011): *Los engarces de las sabidurías*. Traducción de Andrés Guijarro. Madrid: Edaf.
- Ibn Arabi (2012): *Par-delà le miroir*, trad.: Abdallah Penot, París: Entrelacs.
- Isutzu, T. (1997): *Sufismo y taoísmo*. Vol. 1: *Ibn Arabi*. Siruela, Madrid. p. 232).
- López-Baralt, L. (1980): [en línea]: [http://www. Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabí de Murcia / Luce López-Baralt | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes \(cervantesvirtual.com\)](http://www.Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn-'Arabí de Murcia / Luce López-Baralt | Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (cervantesvirtual.com) [Consultado: 3/06/2022].) [Consultado: 3/06/2022].
- Schipflinger, Th., (1993): *Sofía-María. Una visión integral de la creación*. Barcelona: Hogar del Libro.



---

50 Se trata de expresiones gratas al teósofo de Görlitz.