

En relación a eso podemos entender la expresión “el vino del amor”, tan utilizada en las poemas sufíes. La embriaguez es fruto del conocimiento místico, que se otorga como gracia divina a quienes avanzan en el camino, en este caso, del método sufí. Rūmī hace múltiples referencias al éxtasis interior o embriaguez causada por este vino espiritual: “El hombre de Dios se embriaga sin vino”³²⁴. “Las ganancias de la religión son el amor y el éxtasis interior: ¡la capacidad de recibir la Luz de Dios, oh obstinado!”³²⁵; “Ese (vino puro) es la porción que les corresponde a los que carecen de ego”³²⁶; “Que muestres fortaleza en mortificar y afligir al yo, que veas de continuo la vida perpetua en el morir al yo. Tu carácter de piedra disminuirá a cada momento, la naturaleza de rubí será fortalecida en ti. Las cualidades de la existencia se irán de tu cuerpo, las cualidades de la embriaguez aumentarán en tu cabeza”³²⁷.

Volviendo al tema del amor, vemos que es uno de los puntos más importantes en la obra de sufíes como Rūmī o Ibn ‘Arabī. Es fácil deducir que fue esta calidad del amor que envolvía la figura de Rūmī la que extendió su fama por todo el orbe musulmán de su época. Su filosofía de amor y tolerancia, como también lo es la de Ibn ‘Arabī, permite acercar y hacer entendible el mensaje sufí a occidente, y por ello la obra de ambos autores es leída y estudiada actualmente en el mundo entero. Es por eso por lo que en los círculos sufíes occidentales se acepta que los futuros discípulos entren por la puerta de la belleza, el amor y la esperanza en lugar de por la puerta de la majestad, la ascesis y el temor. Luego, una vez degustado el amor y la belleza a través de prácticas como la del *samā’*, el discípulo mismo percibe la necesidad de la ascesis y de las prácticas rituales, pues serán el camino para llegar a hacer permanente ese amor fugaz que experimentó.

324 Rūmī, *Diwan de Shams de Tabriz*, p. 33.

325 Rūmī, *Mathnawi*, vol. II, p. 195.

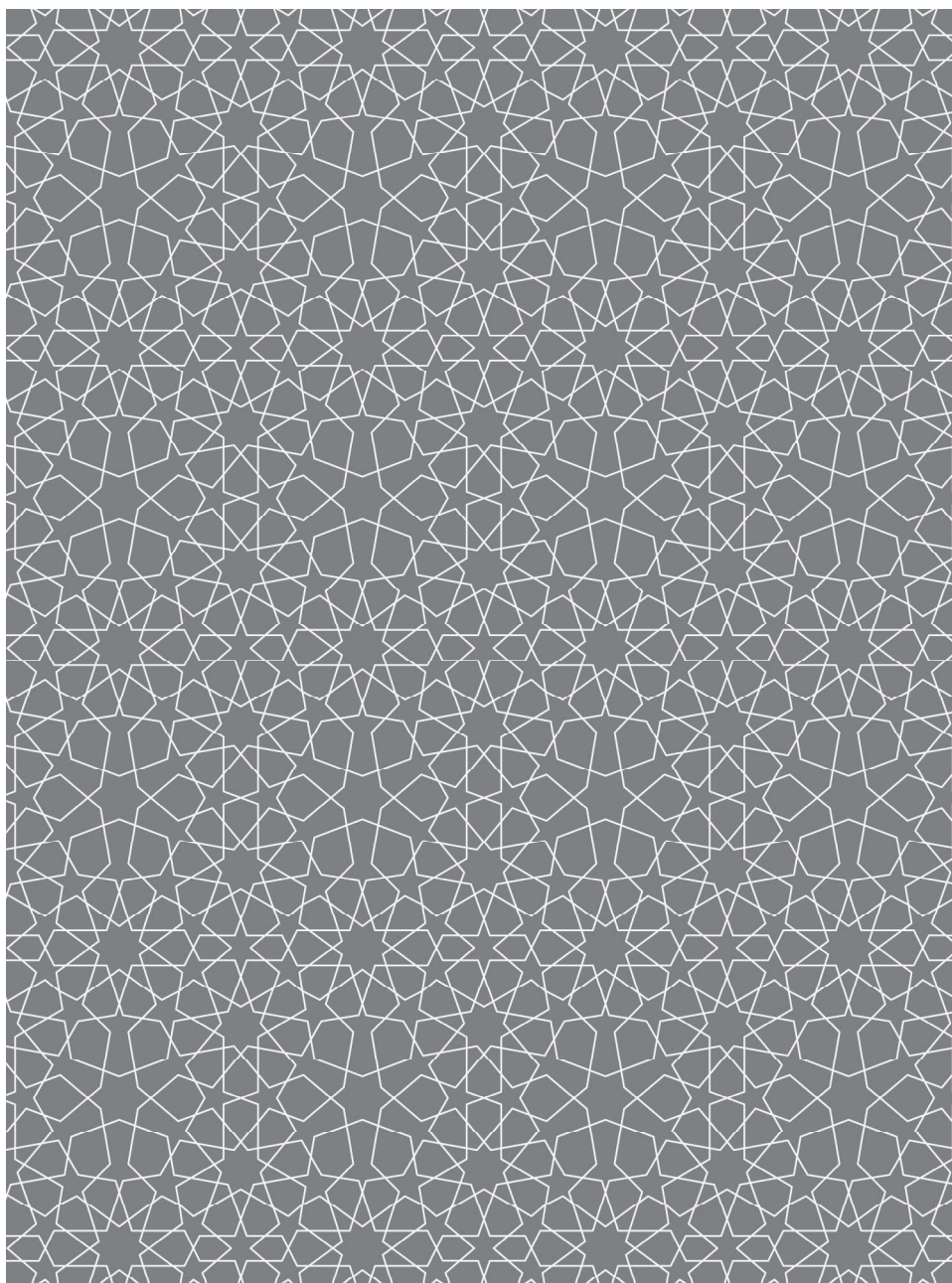
326 *Idem*, vol. III, p. 103.

327 Rūmī, *Maznawi-i Manawi*, vol. V, Municipalidad Metropolitana de Konya, 2007, p. 180.



YŪSUF EN EL UNIVERSO IMAGINAL DE IBN ‘ARABĪ

José Miguel Puerta Vílchez



سأبسط من القول في هذه الحضرة [حضرة الخيال]
 بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله.

*Expondré lo relativo a esta Presencia [de la Imaginación]
 utilizando el lenguaje muhammadi de Yūsuf
 para que, si Dios quiere, repares en ello.*

(Ibn Arabī, *Fuṣūṣ*, 101)

*Detrás del cielo
 poseo un cielo para regresar,
 aunque todavía sigo
 sacando brillo al metal
 de este lugar,
 viviendo un instante
 que vislumbra lo oculto.*

لي خلف السماء سماء لأرجع،
 لكنني لا أزال ألمع معدن هذا المكان،
 وأحيا ساعة تُبصرُ الغيب.

Mahmud Darwix,
*Once estrellas sobre la última escena de al-
 Andalus*, 11.

محمود درويش، أحد عشر كوكباً على آخر المشهد
 الأندلسي، ص 11.

إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين

He visto once estrellas, el sol y la luna.

Los he visto prosternarse ante mí.

(Corán, azora de Yūsuf, 4)

YŪSUF EN EL UNIVERSO IMAGINAL DE IBN ‘ARABĪ

Si el paradigma profético cumple una función determinante en la construcción del edificio hermenéutico de Ibn ‘Arabī (1165-1240), sobre todo los profetas Adán y Muhammad, con quienes se inaugura y cierra la realización del Ser Humano Perfecto, es evidente también que, entre todos los demás profetas, la figura de Yūsuf fascinó al gran místico murciano de una manera especial, debido a su directa relación simbólica con la Belleza y la Imaginación, dos conceptos fundamentales del pensamiento akbarī. La doble belleza física y espiritual de Yūsuf, junto con su inocencia, humillación y encarcelamiento, más su condición de iluminado intérprete de los sueños y conocedor de los símbolos del Mundo Imaginal, sitúan a este profeta en el eje de la aventura exegética, poética y de febril re-escritura del yo y del Mundo emprendida por Ibn ‘Arabī. Podría decirse, incluso, que entre el Hijo de Platón, como se llamó también al Šayḥ al-Akbar, y el Hijo de Ya‘qūb, el profeta Yūsuf, aflora un interesante paralelismo, que parece ir más allá de la mera coincidencia: padecimiento de cárcel durante la juventud³²⁸, elevación existencial a través de la plena purificación interior, perpetuo tránsito por el espacio físico y por el universo de las imágenes, ejercicio -también por parte de Ibn ‘Arabī- de la interpretación de las visiones oníricas y de los símbolos del Mundo, y emulación, en fin, del poder de Yūsuf para vislumbrar lo oculto.

Alif

La belleza humana y celeste de Yūsuf

En una de las primeras y, a la postre, más notorias obras de Ibn ‘Arabī, su célebre *Kūṭāb al-Isrā’ ilā l-maqām al-asrā* (El Viaje nocturno a la suprema morada)³²⁹, conocido también por *Kūṭāb al-Mi‘rāğ* (El libro de la Escala), que fuese redactado, según consta en el colofón, en Fez en 594/1197-8, nuestro sufi andalusí se hace eco de las tradiciones de *al-Isrā’* (Corán 17: 1), el viaje nocturno del Profeta de La Meca a Jerusalén, y de su posterior *Mi‘rāğ*, la ascensión igualmente nocturna de Muhammad desde Jerusalén al cielo, que, al menos desde la extensa recensión de Ibn ‘Abbās se divulgó en las famosas colecciones de hadices de Buḥārī y Muslim (s. IX d. C.), convirtiéndose en tema esencial de la escatología musulmana; según dichas tradiciones, Muhammad es despertado del sueño por el ángel Gabriel, quien, tras la

328 Texto presentado al XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval (Oporto, 26-31 agosto 2002) - S.I.E.P.M. (Société International pour l’Étude de la Philosophie Médiévale. Lovaina. Bélgica). Sobre el posible encarcelamiento de Ibn ‘Arabī, presumiblemente en Marraquech entre 586/1190 y 589/1193, y sobre el texto que tal vez escribió durante dicho encierro con el título de *Šuğūn al-mašūn* (Pesares del recluso), cf. Bakrī Aladdīn, “Šuğūn al-mašūn, une oeuvre de jeunesse d’Ibn ‘Arabī?”, *Bulletin d’Études Orientales*, LI, Damasco, IFEAD, 1999, pp. 15-40. En cualquier caso, la autoría de esta obra no está demostrada y, por tanto, el encarcelamiento es de momento una hipótesis.

329 Ibn ‘Arabī, *Kūṭāb al-Isrā’ ilā l-maqām al-asrā*, en *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, ed. de M. Šihāb al-Dīn al-‘Arabī, Beirut, Dār Šādir, 1997, pp. 171-235, que es por la que aquí citamos. Hemos consultado también la ed. de Su‘ād al-Ḥakīm, Beirut, Randa, 1988.

purificación ritual del Profeta, lo guía de la mano, ya despierto, sobre el veloz corcel Buraq, hasta el trono de Dios; en su itinerario, ambos personajes se presentan ante la puerta de cada uno de los siete cielos, donde son recibidos por un profeta. La versión del *Mi ʿirāğ* que concibe Ibn ʿArabī reordena los cielos islámicos con un simbolismo de tinte estatal siguiendo este esquema: 1. Adán (cielo del visirato), 2. El Mesías (cielo de la secretaría), 3. Yūsuf (cielo del testimonio: *al-šahāda*), 4. Idris (cielo del emirato), 5. Hārūn (cielo de la guardia), 6. Moisés (cielo de los jueces), y 7. Abrahán (cielo del objetivo). La Escala del Profeta culminará tras la visita al *Loto del término* (*sidrat al-muntahā*), el Árbol del Paraíso, a la Casa Habitada y otras presencias superiores, y con la definitiva contemplación del Trono de Dios (*al-Kursī*), donde se produce un diálogo con la divinidad que revela al Profeta sus misterios³³⁰.

El tercer cielo, el cielo de Yūsuf, es caracterizado, en el seno de este camino de elevación de evidentes connotaciones existenciales, como “el cielo de la Belleza” (*samāʿ al-ğamāl*) y “el yacimiento de la Majestad” (*maʿdīn al-ğalāl*) (*Isrāʿ*, 183); “la Belleza su perfección con Yūsuf alcanzó” (*kamula l-ğamālu bi-Yūsufin*), exclamará Ibn ʿArabī también en una casida de este *Viaje nocturno* (*Isrāʿ*, 204). Aunque la belleza de Yūsuf era ya proverbial en la tradición islámica, y estaba asimismo bien asentada en la tradición judeocristiana con la figura del “bello José”, Ibn ʿArabī se encarga, ya desde sus más tempranos escritos, de otorgarle una profunda significación escatológica y de ligarla, siquiera indicativamente, al concepto de Majestad, anunciando el que será uno de los más ricos binomios conceptuales de la gnosis akbarī, el binomio de la Belleza y la Majestad divinas, que desarrollará por extenso en otros textos, especialmente en su *Kitāb al-Ğalāl wa-l-ğamāl* (El libro de la Majestad y la Belleza divinas)³³¹. El movimiento oscilante que nos empuja de la Belleza a la Majestad divinas aparecía igualmente evocado en la visita profética al primero de los cielos, el de Adán, que brilla, en clara alusión a la azora coránica del Dominio (*swat al-Mulk*), adornado de estrellas (*muzayyanat bi-l-nuğūm*) pero incluyendo a la vez la lapidación (*ruğūm*) del demonio, es decir, como guía de ascenso y simultáneo rechazo del mal; este es el cielo de los cuerpos (*samāʿ al-aysam*), en el que el visitante se mueve entre “el llanto de la Majestad” (*bukāʿ al-ğalāl*) y “la risa de la Belleza” (*daḥik al-ğamāl*), o sea, entre el estupor frente a la inaprehensible inmensidad divina y el alborozo que produce su manifestación, y donde se contempla la combinación de imperfección (*naqs*) y perfección (*kamal*) que distinguen lo humano.

330 Cf. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Hiperión, 1984 (4ª ed.), pp. 19-21. Al margen de la erudición escatológica y mística, la figura de Yusuf gozó de notable popularidad en la poesía y la prosa árabe y persa, y su peripecia coránica, enriquecida con aportaciones bíblicas y de otro tipo, pervivió incluso, como es bien sabido, en la literatura morisca aljamiada; cf. R. Menéndez Pidal, *Poema de Yūsuf. Materiales para su estudio*, Granada, 1952.

331 Sobre esta temática, cf. J. M. Puerta Vilchez, “La belleza del mundo es la Belleza de Dios. El núcleo estético del *ʿIrḡān* de Ibn ʿArabī” (I y II), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 17 y 18, Madrid, Facultad de Filosofía (Universidad Complutense), 2000-2001, pp. 77-100 y 31-60.

A continuación, se asciende al cielo de los espíritus (*samā' al-arwāh*), caracterizado por el soplo del espíritu en las formas (*naḥaḥa fī l-ṣuwar al-rūh*) y en el que se contempla a 'Īsā, el Mesías, para elevarse, después, al cielo de la Belleza: “Vi a Yūsuf en el cielo de la belleza de los corazones (*fī samā' ḡamāl al-qulūb*) y me concedió los contenidos de lo oculto (*al-ḡuyūb*); se lo agradecí enormemente, y él me elevó hacia arriba, y allí vi en el cuarto [cielo] a Idrīs...” (*Isrā'*, p. 205). Habrá que esperar, no obstante, a otros escritos posteriores de Ibn 'Arabī para asistir a una mayor elaboración de esta cualidad desveladora de Yūsuf y para hallar una reformulación de este esquema celeste y de los grados del conocimiento gnóstico en términos de las presencias existenciales que van desde el ámbito de lo sensible hasta la más absoluta transcendencia divina pasando por la Imaginación.

La contemplación experimentada en este cielo de la Belleza es la de una fabulosa celebración nupcial en el patio de un alcázar, en la que se ensalza a la novia, la estelar *al-Ẓahrā'* (La Radiante), que en la versión de Ibn 'Abbās del *Mi'irāğ*, daba nombre al cielo del crisólito, y donde la propia desposada describe, desde detrás de su cortina, recatada, a su par en belleza y bondad, su dueño y señor Yūsuf, combinando el vocabulario árabe clásico de encomio al soberano con alusiones a señalados episodios de la azora de Yūsuf: el señor del cielo de la Belleza, es “el más fiel entre los fieles”, es “la belleza de los profetas” (*ḡamāl al-nubā'*), bello ante las mujeres (alusión a C. 12: 31), ha sido iluminado por el espíritu, significa la dicha de todo amante, los astros se le rinden, es poderoso monarca de un reino que gobierna (alusión a C. 12: 55-6) con buen tino y difundiendo el bien por todos sus confines, es luminoso sol entre los grandes del reino, espada contra enemigos, único en su tiempo, su presencia da luz y su pérdida enceguece (metáfora referida a la ceguera de su padre Ya'qūb, v. C. 12: 84), lo conoce y lo ve todo, es, para mayor perfección, inocente y de firme voluntad frente a la tentación (v. C. 12: 32-33; *Isrā'*, pp. 183-5; ed. Suad Hakim, pp. 85-88).

Todavía al final del libro del *Viaje nocturno o de la Escala* (*Isrā'*, pp. 228-235), Ibn 'Arabī inserta una serie de signos (*iṣārāt*) proféticos, sólo referidos a Adán, Moisés, Jesús, Abrahán, Yūsuf y Muhammad, y por este orden, donde recalca la dimensión “estética” de Yūsuf apelando al célebre pasaje de la azora de su nombre: “Dijeron las mujeres que éste no es sino un noble ángel” (C. 12: 31), que al-Šayḥ al-Akbar explica por “distinguirse él [Yūsuf] en general por la más bella complexión” (*li-iḥtišāsi-hi 'umūman bi-aḥsan taqwīm*) (*Isrā'*, p. 234), en referencia al no menos conocido pasaje coránico “Dice Dios: Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión (*aḥsan taqwīm*)” (C. 95: 4), con lo cual Yūsuf se convierte en el ser humano más característicamente armónico y de tan obnubiladora hermosura que las mujeres llegaron a cortarse en los dedos al contemplarle. Pero, tras esta constatación estética, Ibn 'Arabī indaga en los recovecos solapados, ocultos, del texto sagrado, para extraer el signo característico del mensaje profético de Yūsuf. Y lo encuentra en el episodio de la venta del bello profeta: “Y lo malvendieron por contados dinares subestimándolo” (C. 12: 20). La enseñanza ahora

extraída es que el ser humano (*al-insān*) -simbolizado por Yūsuf- es imperfecto (*ṣāhib naqṣ*), aunque, al mismo tiempo, Dios elevó su precio añadiéndole a su esencia un atributo propio de los ángeles (*al-malaʾ al-ʿalā*) (*Isrāʾ*?, p. 234), con lo que Yūsuf termina por encarnar la doble condición del ser humano, recurrente y necesaria en el pensamiento akbarí, de ser imperfecto pero perfectible y dotado para la ascensión.

En otro notable escrito de juventud, el *Kitāb al-Isfār ʿan natāʾiġ al-asfār* (El desvelamiento de los efectos de los viajes)³³², compuesto posiblemente, al igual que *al-Isrāʾ*?, antes de su definitiva partida hacia Oriente, y que ha sido considerado obra fundacional del tema del viaje como categoría metafísica en la literatura sufi³³³, Ibn ʿArabī desarrolla la idea del triple viaje del alma, el que se emprende desde Dios, hacia Dios y en Dios³³⁴, con el fin de indicar a cada lector el tipo de viaje que le conviene realizar. El tercer viaje, el que va desde Dios hacia las criaturas es, precisamente, el viaje de los profetas, donde el autor, con similar espíritu que en el *Viaje nocturno*, interpreta los relatos coránicos de siete profetas previos a Muhammad para ofrecer el sentido profundo de su misión, a modo de puente para que alcancemos nuestra propia esencia. Uno de estos viajes proféticos, el que al-Šayḥ al-Akbar dedica al ardid (*makr*) y la desgracia (*ibtilāʾ*), está inspirado en la figura de Yūsuf, sobre todo desde el punto de vista ético que el concepto de *ḥusn* (belleza, hermosura, bondad) encarna. Dios asiste al siervo que practica la servidumbre (*ʿubūdiyya*) con el más noble de sus Nombres, el de la Belleza (*ḥusn*), “puesto que un siervo no tiene mejor (*aḥsan*) ni más decorosa (*azyan*) belleza que su servidumbre, y es que el Señorío (*rubūbiyya*) no se despoja de su atavío (*zīna*) más que ante los que realizan la estancia de la servidumbre” (*Isfār*, p. 485), que es lo que se sucede, justamente, en el aspecto trágico de la historia de Yūsuf: cuando Dios concedió “el culmen de la belleza a Yūsuf” (*ʿizz al-ḥusn Yūsufa*) -escribe Ibn ʿArabī- sufrió al mismo tiempo la desgracia de la esclavitud (*raqq*); a pesar de tan sublime belleza (*al-ḥusn al-ʿalī*) de todo punto irresistible (*la yuqāwimu-hu šayʾ*), fue vendido por un precio ridículo, por contados dinares, entre tres y diez, no más, lo que constituye una exagerada humillación (*dalla*) confrontada a la desmesura de tener tan excelsa belleza (*ʿizzat al-ḥusn*)” (*Isfār*, p. 485).

332 *Rasāʾil Ibn ʿArabī*, pp. 456-502.

333 El viaje con carácter existencial y gnóstico se dibuja asimismo en el *Kitāb al-Isrāʾ* (El Viaje nocturno) antes comentado, que comienza con el “el viaje del corazón” (*safar al-qalb*), para tratar después sobre “el intelecto (*al-ʿaql*) y la disposición para el Viaje nocturno (*Isrāʾ*)”, y donde el sufi que sigue la vía de ascensión celeste hacia Dios adopta el nombre de *al-sālik*, el caminante, el cual se presenta, autobiográficamente, como aquel que deja al-Andalus para dirigirse hacia al-Quds, Jerusalén.

334 Este mismo tema sería reelaborado hasta límites enciclopédicos por el teósofo persa Mullā Šadrā Šīrāzī (1573-1640) en *al-Asfār al-arbaʿ* (Los cuatro viajes), cuya teoría del alma estudiamos en “al-Nafs al-insāniyya musāfirun ilay-Hi taʿālā. Ṭabīʿat al-nafs wa-qiwā-hā ʿinda l-Mullā Šadrā al-Šīrāzī” (El alma humana, viajero hacia el Altísimo...), *Dirāsāt Arabiyya*, 35, Beirut, 1999, pp. 93-120.

Dios mismo fue el que retiró la compasión (*rahma*) del corazón de los hermanos de Yūsuf, quienes actuaron, por tanto, bajo la coerción divina (*qahr*) que gobierna todo lo creado, y no pudieron cumplir con la regla de que “la belleza siempre es compadecida desde todos los puntos de vista (*wa-l-ḥusn marḥūm abadan bi-kulli waḡh*)”; de ese modo, perpetraron el ardid contra su bello hermano, y gracias a esta caída purificadora, Yūsuf superó la “belleza accidental (*ḥusn ‘araḏī*)”, externa, y prosiguió su viaje (*safāri-hi*), con buen espíritu (*tayyiba l-nafs*) y amado por la Gloria divina (*Isfār*, pp. 485-6).

Ibn ‘Arabī recurre en este viaje, en contra de lo que en él suele ser habitual, a la personificación de tradición avicenista de algunas categorías metafísicas. El padre de Yūsuf, Ya‘qūb, representa aquí al Intelecto (*al-‘aql*), la mujer del Poderoso, del Faraón, cumple la función del Alma Universal (*al-nafs al-kullī*), las mujeres que se cortan en las manos son las almas parciales (*al-nufūs al-ḡuz ‘yyā*) y el propio Yūsuf es el alma creyente (*al-nafs al-mu‘minā*) que lleva a efecto su viaje de purificación y ascenso desde la servidumbre hasta el Señorío. Algunos episodios de la historia coránica de Yūsuf adquieren, de este modo, una dimensión simbólica imprevista, y por supuesto alejada de las tendencias exegéticas convencionales. La compra humillante de Yūsuf se transforma, en esta exégesis akbarī, en signo de la intermediación divina para que el alma inicie su viaje espiritual. La inspiración divina (*al-ilhām al-ilāhī*) y la expansión del Señor (*al-‘imdād al-rabbānī*) dirigidas a dicha alma, se sitúan entre la misma y el Intelecto (*‘aql*), lo que provoca que éste, es decir, Ya‘qūb, el padre de Yūsuf, se quede triste, llorando sin cesar hasta enceguecer: “Sus ojos emblanquecieron de tristeza” (C. 12: 84), ya que, según Ibn ‘Arabī, “la tristeza (*ḥuzn*) es fuego, y el fuego da luz (*daw‘*) (...), y si se habla [en esta aleya] de blancura (*bayāḏ*) es porque la blancura es un color corporal (*lawn ḡismānī*), de la misma manera que la luz (*al-daw‘*) es una iluminación espiritual (*nūr rūḥānī*)” (*Isfār*, p. 486). Más aún, el ámbito del Intelecto, se ve aquejado de sequedad o esterilidad (*aḡḏaba maḡall al-‘aql*), lo mismo que la ceguera de Ya‘qūb le impide reconocer al hijo; por fin, tras reconocer el aroma del hijo en un traje enviado por Yūsuf, Ya‘qūb emprende un viaje (*riḡla, safar*) en sentido contrario al de su hijo (*yunāqīḏu safara bni-hi*), y, al encontrarle, se prosterna ante él, reconociendo el saber especial con que Dios lo ha distinguido (*Isfār*, p. 487). El Intelecto racional (*‘aql*) tendrá siempre, desde la perspectiva akbarī, una función preparatoria, iniciadora al conocimiento, pero claramente limitada e impotente frente al corazón y la Imaginación³³⁵.

335 Ya comentamos en otro lugar el ilustrativo diálogo que se lee en el tratado sobre el amor inserto en *Futūḡhāt* (II, p. 330) entre el Intelecto (*al-‘aql*) y el alma (*al-nafs*), en el que Ibn ‘Arabī subraya las limitaciones de la razón frente a la Imaginación; aunque para Ibn ‘Arabī la razón no es absolutamente negativa, como para otros sufíes, circunscribe su potencialidad cognoscitiva a testificar que el alma tiene un Creador, pero es incapaz de conocer la Señoría del Hacedor, con lo que la “racionalidad” se agota en el reconocimiento del Creador -como en Ibn Ḥazm o Ibn Rušd, p. ej.-, y no puede acceder a la comprensión del mundo imaginal de las teofanías y de la Verdadera Existencia. Frente a la pobreza de la razón, Ibn ‘Arabī llega a afirmar que “el poder de Dios no ha creado ningún ser más inmenso que la Imaginación” (*Futūḡhāt*, II, p. 327). Cf. J. M. Puerta Vilchez, “Imaginación contra razón. Teoría del conocimiento gnóstico”, en *Historia del pensamiento estético árabe*, Madrid, 1997, pp. 770-784.

En contraposición con las deficiencias cognitivas de su padre, Yūsuf será encumbrado como el profeta de la interpretación, los sueños y la Imaginación.

Después del Intelecto, la mujer del Faraón, el Alma Universal, es la que entra en acción: “[en el Corán] -escribe el místico murciano- se le dice a la mujer, que es como el Alma Universal (*al-marʿa allati hiya ʿibāra ʿan al-nafs al-kullī*): “Acógele bien” (C. 12: 21). A su generosidad para con él [Yūsuf] pertenece el haberle dado [la mujer/el Alma Universal a Yūsuf] su alma, viéndolo las almas parciales (*al-nufūs al-ḡuz ʿyya*) fuera de ellas” (*Isfār*, p. 486), donde las almas parciales son las mujeres que exclaman “Éste no es un mortal, éste no es sino un noble ángel (*malak karīm*)” (C. 12: 31), cortándose en las manos al ver a aquel hermoso joven recién llegado mientras asisten al banquete preparado por la mujer del Faraón. Ibn ʿArabī interpreta ahora el pasaje coránico desde el perfil angélico y de la casta pureza de Yūsuf. Lo que motiva el accidente de herirse en las manos las mujeres no es, en esta lectura, la sola belleza física del profeta, sino su imagen angelical: [exclamaron “Éste no es un mortal...”] “cuando ellas vieron el alma de [Yūsuf] purificada (*taqdīsi-hi ʿan*) de los deseos naturales (*al-ṣahawāt al-ṭabīʿyya*), lo que es una prueba de su castidad (*ṣima*) no tocada por mal, ya que el ángel (*malak*) carece de todo mal (*sūʾ*)”. De ahí que, -continúa Ibn ʿArabī- el Alma Universal, al mantenerse él casto (*ista ṣama*), advierte: “Ahora bien, si no hace lo que yo le ordeno, ha de ser encarcelado” (C. 12: 32). Esta proverbial castidad de Yūsuf, su firmeza, se ve completada, pues, con otro símbolo caro al sufismo: la cárcel. La orden dada por la mujer-Alma Universal de ingresar a Yūsuf en prisión responde, de acuerdo con la exégesis akbarī, a los celos sentidos por el Verdadero (*ḡāra l-Ḥaqq*) de que su siervo, el profeta Yūsuf, actúe sin orden suya, por lo que le muestra en secreto la prueba de su servidumbre (*burhān ʿubūdiyyati-hi*), y su siervo, que lo reconoce, se abstiene de actuar sin orden de su Señor; o dicho con otra típica imagen mística: “el alma lo encierra en la cárcel de su cuerpo (*fā-ḥabasat-hu al-nafsu fī ṣiḡn haykali-hi*)” (*Isfār*, 486). Años después, cuando Ibn ʿArabī vuelva a asomarse al cielo de Yūsuf en *al-Futūḥāt al-makkīyya* (Las revelaciones de La Meca) (III, pp. 347-8) se fija en la condición de encarcelado, además de calumniado, de Yūsuf, cosa que no había hecho al escribir el *Viaje nocturno*, y ve la cárcel como símbolo de la “estrechez” (*al-dayyiq*) opuesta a la misericordia (*rahma*), que pertenece al Mundo de la Amplitud (*ʿālam al-sāʿa*). La inocencia (*barāʾa*) de Yūsuf y su rechazo a los deseos de la mujer del Faraón, el ser objeto de calumnia, le granjean una posición gnóstica y existencial superior caracterizada por el conocimiento gustativo y la inspiración. Yūsuf enseñará, en este cielo de *Futūḥāt*, a su visitante, al propio místico murciano en ascenso espiritual, la diferencia existente entre el gusto (*al-dawq*) y el deber religioso (*farḍ*), que son “tan diferentes como el cielo y la tierra”. Se le recomienda al iniciado que no se deje llevar por quien tiene gusto (*al-dāʿiq*) si él no lo posee a su vez, pues el gusto (*al-dawq*) es personal, intransferible y requiere de iluminación superior. En el viaje profético de *al-Isfār*, Yūsuf se somete al designio divino, cumple con la servidumbre (*ʿubūdiyya*), por lo que el Señor lo distingue con “el dominio (*al-mulk*) y la sobe-

ranía (*al-siyāda*), en lugar de la servidumbre externa del mundo de lo existente (*al-ʿubūdiyya al-kawniyya al-zāhira*) en la que estaba inmerso anteriormente” (*Isfār*, p. 487), dominio y soberanía que nos devuelven a la imagen regia con que Yūsuf fue retratado como señor del tercer cielo en el *Viaje nocturno*. La inocencia aceptada, la pureza espiritual y la sumisión elevan así a Yūsuf desde el angosto mundo de la cárcel, del cuerpo, a la esfera superior del dominio, la luz y el conocimiento.

En efecto, acto seguido advierte Ibn ‘Arabī cuál es el ámbito característico al que se refiere el dominio otorgado a Yūsuf, pues tras exclamar “¿Señor! Tú me has dado el dominio (*mulk*)” (C. 12: 101), el mismo profeta agrega: “y me has enseñado a interpretar relatos [oníricos] (*taʾwīl al-aḥādīth*)” (*Isfār*, p. 487), con lo que llegamos a dos importantes aspectos del pensamiento akbarí, que luego abordará en profundidad en otros de sus textos. Se trata de la esencial función de intérprete de los sueños, de señor del Mundo de la Imaginación, que cumple Yūsuf, de un lado, y, de otro, la feminidad primordial que emana y circula por el Mundo promoviendo sosiego y compasión. En *Isfār*, Ibn ‘Arabī relaciona ya directamente el viaje profético de Yūsuf con su conocido *Mundus Imaginalis*, al indicar que los pasajes de la azora de Yūsuf que rezan “Y me has enseñado a interpretar relatos [oníricos]” (C. 12: 101) y “he aquí la interpretación de mi sueño de antes” (*taʾwīlu ruḡā-ī min qablu*) (C. 12: 102), se refieren al alma, y que “la visión onírica (*ruḡā*) pertenece al Mundo de la Imaginación (*ʿālam al-ḥayāl*), que es el mundo intermedio (*al-ʿālam al-wasat*) que se encuentra entre el mundo del Intelecto (*ʿālam al-ʿaql*) y el mundo de los sentidos (*ʿālam al-ḥiss*); así también -concluye Ibn ‘Arabī-, el alma se encuentra entre el mundo del Intelecto y el mundo de los sentidos, y unas veces toma de su Intelecto y otras toma de sus sentidos” (*Isfār*, p. 488). Este temprano esquema, inspirado formalmente en el psicologismo de la *falsafa*, pronto se revolucionará y adquirirá su verdadera dimensión gnóstica en otros escritos akbaríes a los que nos referiremos más adelante. Lo llamativo aquí es, sin embargo, la derivación feminizante que introduce Ibn ‘Arabī en este viaje cognoscitivo del alma, ya que, desde su punto de vista, la mencionada condición intermedia del alma entre el Intelecto y los sentidos, es la que convierte a la mujer (el Alma Universal) en inductora del alma (humana pero angelical de Yūsuf), lo que acontece “por el predominio de la feminidad (*li-galabat al-unūta*)”, ya que “la masculinidad (*dukūriyya*) no induce al alma al amor (*mawadda*) y la misericordia (*rahma*) con la que se serena lo masculino en lo femenino y lo femenino en lo masculino, no lo femenino en lo femenino ni lo masculino en lo masculino” (*Isfār*, p. 487). La aclaración de este fenómeno lleva a Ibn ‘Arabī a explicar la atracción de los efebos precisamente por su feminidad: “sin la semejanza (*ṣabah*) que se manifiesta entre los efebos (*gilmān*) con las hembras (*ināṭ*), nadie se enternecería (*hanna ilā*) por ellos; la ternura (*hanān*) se produce, verdaderamente, hacia las hembras, sea en la realidad o por semejanza; por eso, si se desarrolla el rostro del efebo y emerge el bozo, se marchan el amor y la misericordia que hacía encontrar sosiego en él (*al-sukūn ilay-hi*)” (*Isfār*, p. 488). En este mismo sentido, Ibn ‘Arabī recuerda otra observación

suya según la cual “en los rostros de los efebos hay destellos de las huríes [del Paraíso] (*fī wuḡūh al-gilmān lamḥāt min al-ḥūr al-ʿayn*)” (ibíd.), con lo que la belleza, incluso la masculina, es un reflejo de la femineidad, por la cual sentimos nostalgia y con la cual nos serenamos, recuperando la unidad perdida. El doble rostro de la belleza corporal y espiritual de Yūsuf, lo convierten, por tanto, en el prototipo del objeto de deseo, que se ve empujado a una postración purificadora y a la subsiguiente elevación al dominio del reino del conocimiento superior.

Bāʾ

Profeta del Mundo de la Imaginación

Cuando al-Šayḥ al-Akbar emprende un nuevo periplo iniciático por los firmamentos del *Miʿrāḡ*, esta vez en *Futūḥāt* II, 284-272, animado por la premisa inicial de que “el ser humano ha sido creado para la Perfección” (*al-insān ḥuliqa li-l-kamāl*), los protagonistas de su camino de ascenso son, respectivamente, un filósofo especulativo (*ṣāḥib al-naẓar*) y el seguidor de la senda del Profeta (*al-tābiʿ*), o lo que es lo mismo, un adepto al saber racional y un sabio de la Revelación. Al acceder a nuestro ya frecuentado tercer cielo, Yūsuf mismo es quien recibe al seguidor del Profeta, mientras que la estrella Venus (*al-Ẓuhra*) es la encargada de dar la bienvenida al teórico racional, al que recuerda el saber que adquiriese de las estrellas precedentes, incrementándose el pesar del filósofo, su sensación de fracaso e impotencia cognoscitiva. Yūsuf, por su parte, hace algo más que la estrella Venus, y se brinda a transmitir sus saberes (*ʿulūm*) al seguidor del Profeta, “los saberes (*ʿulūm*) que le son propios relacionados con las formas de la representación y la Imaginación (*ṣuwar al-tamattul wa-l-ḥayāl*), y es que Yūsuf es uno de los imanes de la ciencia de la Interpretación [de los sueños] (*min aʿimma fī ʿilm al-taʿwīr*). Dios puso ante sí (*aḥdara Allāh bayna yaday-hi*) la Tierra de la que Dios creó a Adán -sobre él sea la paz- de una gota de barro, y le ofreció el zoco del Paraíso (*sūq al-ḡanna*), los cuerpos de los espíritus luminosos e ígneos (*aḡsād al-arwāḥ al-nūrīyya wa-l-nārīyya*) y las ideas elevadas (*al-maʿānī al-ʿulwīyya*), y le enseñó sus balanzas, sus medidas y sus relaciones. Le mostró los años bajo las formas de las vacas, y le mostró la fertilidad en la gordura de las mismas y la infertilidad en su flacura, y le manifestó también la ciencia (*ʿilm*) bajo la forma de la leche (*fī ṣūrat al-laban*) y la firmeza en la religión bajo la forma de cadena (*qayd*), y continuó enseñándole la materialización de los significados (*taḡassud al-maʿānī*) y sus relaciones (*nisab*) bajo la forma de la percepción sensible (*fī ṣūrat al-ḥiss wa-l-maḥsūs*), y le hizo conocer el significado de la interpretación de todo eso (*ma nā l-taʿwīl fī ḍalīka kulli-hi*) (V. *Futūḥāt*, II, p. 275).

Yūsuf no es ahora un simple intérprete de visiones oníricas, como acaso se limita a indicarnos el Corán, sino que aquí se amplía su radio de acción a la interpretación del símbolo en general, a la dilucidación de los significados elevados, de las relaciones ocultas existentes

entre las ideas y sus formalizaciones sensibles, a la percepciones del Paraíso de que habla la Revelación, al extenso mundo, en definitiva, de la Imaginación, única potencia capaz de comprender toda esa inmensidad que se le ofrece al ser humano bajo apariencia sensible, y que sin embargo posee un sentido oculto, trascendente.

Pero el cielo de Yūsuf nos tiene reservada aún otra sorpresa, cual es la atribución al mismo nada menos que del ámbito de la creación artística y poética:

“Y es que se trata del cielo de la representación figurativa perfecta y de la armonía (*samā’ l-taṣwīr al-tāmm wa-l-niẓām*), y de este cielo surge la expansión hacia los poetas, el orden compositivo, la precisión técnica y las formas geométricas en los cuerpos (*al-imdād li-l-ṣu‘arā’ wa-l-naẓm wa-l-itqān wa-l-ṣuwar al-handasiyya fī l-aḡsām*) y su formalización en el alma (*wa-taṣwīri-hā fī l-nafs*) a partir del cielo sobre el que él [Yūsuf] se eleva, y de este cielo él conoce el significado de la precisión y la perfecta ejecución (*ma ḥā l-itqān wa-l-iḥkām*) y la belleza que incluye con su existencia la sabiduría (*al-ḥusn alladī yataḍammanu bi-wuḡūdi-hi l-ḥikma*) y la belleza accidental adecuada a un humor particular (*al-ḥusn al-‘aradī l-mulā’im li-mizāğ ḥās*).” (V. *Futūḥāt*, II, p. 275).

Esta emanación de la inspiración artística, poético-geométrica, entendida en términos de ejecución exacta y perfecta armonía, según la describe Ibn ‘Arabī, se lleva a efecto a partir del cielo de Yūsuf gracias al orden universal decretado por Dios por cuyos niveles, estancias o presencias se difunde la inspiración divina. Dicho orden, que el gran sufi murciano evoca permanentemente en sus inagotables escritos, aparece en este cielo de Yūsuf representado por los pilares (*tartīb al-arkān*) existentes bajo la concavidad de la esfera de la luna, que son los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, con los que se posibilita la serie de transmutaciones (*istiḥālāt*) ininterrumpidas propias del mundo infralunar. Luego, a partir del mencionado cielo de la Belleza, “Dios ordenó (*rattaba Allāh*), en esta constitución corporal (*naṣ’ā ḡismāniyya*), los cuatro humores (*al-aḥlāt al-arba‘a*) bajo la mejor de las disposiciones y la más maravillosa precisión (*‘alā l-naẓm al-aḥsan wa-l-itqān al-abda’*)”, humores que colocó bajo la supervisión (*nazar*) del alma ordenadora (*al-nafs al-mudabbira*) (*Futūḥāt*, II, p. 275), de donde se colige que el poeta, el geómetra o quien opera con la precisión y perfección requerida por las actividades artísticas en general, recibe la inspiración divina por medio de la correspondencia armónica existente entre los cuatro elementos y los cuatro humores que conforman su cuerpo regulados por el alma racional, idea que, por otra parte, goza de larga tradición y que podemos encontrar, sin ir más lejos, en las *Rasā’il Iḥwān al-ṣafā’* (Beirut, 1983, I, p. 54), que dejaron pronta huella en Ibn ‘Arabī. Obsérvese, con todo, que en el universo simbólico akbarí, la inspiración artística nace del mismo fontanal que las visiones oníricas y las formas de la Imaginación, es decir, del cielo de la Belleza de Yūsuf, con lo que

iluminación, belleza y destreza artística se conjugan en el mundo infralunar, reproduciendo, por medio de las formas sensibles, las ideas de ese otro mundo superior. En otros textos (pensamos en *Futūḥāt*, II, p. 424), Ibn ‘Arabī menciona una vía paralela para la inspiración artística, la que se produce por la expansión directa del Nombre divino “al-Bārī” “hacia los geómetras inteligentes (*al-adkiyā’ al-muhandisīn*), hacia los descubridores (*aṣḥāb al-istimbāṭ*), hacia los inventores de las artes (*al-muḥtari‘un al-sanā’*)³³⁶ y hacia aquellos que realizan figuras extraordinarias (*al-aṣkāl al-garība*). Todos ellos se inspiran a partir de este Nombre, que se expande hacia los que componen bellas formas (*al-muṣawwirūn fī ḥusn al-ṣūra*) en la balanza (*mīzān*)”, balanza que al-Qāṣānī (m. 1329) identifica con el “intelecto iluminado por la Luz santa” (*Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya*, El Cairo, 1981, p. 93). El artista, representado, en los célebres pasajes de *Futūḥāt*, II, pp. 424 y 278-9, por habilidosos pintores que imitan a la perfección el mundo sensible, ocupa, sin embargo, un rango cognoscitivo inferior al del sufi, quien con sus elevadas dotes perceptivas es capaz de descubrir el inapreciable error que para el común de observadores ha deslizado el artista, o bien, pulimenta la pared hasta convertirla en espejo y hacer que se refleje la obra artística con mayor belleza y perfección, en alegoría a la purificación del alma con que ha de inaugurarse el itinerario espiritual³³⁶. Recordemos que la figura de Yūsuf comprendía igualmente esa misma idea de purificación y nobleza espiritual que acompaña a la iluminación divina y la eleva por encima de la artística. Esta última, en todo caso, como se encarga Ibn ‘Arabī de hacer explícito a propósito de la poesía, pertenece a los “saberes del sentimiento (*‘ulum al-xu‘ur*)”, que son “saberes del símbolo y de la ocultación (*‘ulūm al-ramz wa-l-ihfā’*)” (*Faḥa‘ir*, p. 441)³³⁷, con lo que no depende de las facultades racionales, que son analíticas y explicativas, sino a las potencias del corazón, el gusto y la Imaginación.

Al escribir, ya con 64 años de edad, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la sabiduría), texto revelado, según su autor (*Fuṣūṣ*, p. 47), por el Profeta Muhammad en 627/1229 en Damasco, poco antes, pues, de finalizar la primera redacción de *Futūḥāt*, acontecida igualmente en Damasco, en 1231, Ibn ‘Arabī da otra vuelta de tuerca a su teoría de la Imaginación. En el sexto engarce, el dedicado al profeta Ishāq (*Fuṣūṣ*, pp. 84-90), abuelo de Yūsuf, al-Šayḥ al-Akbar aprovecha la historia de Abrahán, que ve “en sueños” (*fī l-manām*) que sacrificaba a su hijo (C. 37: 102)³³⁸, para exponer su concepto de Interpretación de los sueños (*ta‘bīr*

336 Cf. J. M. Puerta Vilchez, *op. cit.*, pp. 791-6.

337 Ya escribía Ibn ‘Arabī en una de las más interesantes obras de su juventud magrebí, sus *Mašāhid al-asrār* (Las contemplaciones de los misterios), compuesta en Túnez en 590/1194, que “la poesía (*al-nazm*) está restringida (*maḥṣūr*) y es, [por excelencia] el lugar del símbolo (*ramz*) y ámbito del enigma (*lugz*) de las cosas. Si supieran que en la intensidad de la claridad están el símbolo y el enigma de las cosas, entonces seguirían esta vía” (en “Contemplación de la luz de la intuición a la salida de la estrella de la trascendencia”, *Mašāhid al-asrār*, tr. y ed. de Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcia, 1994, 43). Hago un poco más literal la traducción.

338 Como ya indicé Abū l-‘Alā’ ‘Alfī, sólo Ibn ‘Arabī, al-Ma‘arrī, y muy pocos más, identifican al hijo de Abrahán innostrado en dicho pasaje coránico con Ishāq, en tanto que la generalidad de los

al-ru'ya) y de los símbolos del Mundo Imaginal. Los sueños, que “son la Presencia de la Imaginación (*wa-l-manām ḥaḍrat al-ḥayāl*)”, requieren, en primer término, ser interpretados. Recordemos que la existencia se divide, para Ibn ‘Arabī, en cinco presencias (*ḥaḍarāt*): la Presencia de lo Oculto Absoluto (*al-ḡayb al-muṭlaq*) o Presencia de la Esencia divina (*al-dāt*), la Presencia de los Intelectos (*al-‘uqūl*), la Presencia de los Espíritus (*al-arwāḥ*), la Presencia de la Imaginación (*al-ḥayāl*) y la Presencia de los Sentidos (*al-ḥiss*). Los sueños pertenecen a la Presencia de la Imaginación, que a veces llama Presencia de la Idea (*ḥaḍrat al-mītāl*), en la que Ibn ‘Arabī distingue, además, entre la Imaginación Separada (*al-ḥayāl al-munfaṣil*), que es el mundo de la Idea/Imagen Absoluta o Separada (*al-mītāl al-muṭlaq* o *al-munfaṣil*), diferente del mundo de las ideas de Platón en que, para Ibn ‘Arabī, dicho mundo no está formado por ideas abstractas, sino por el infinito abanico que va desde las formas más sutilmente espirituales a las formas sensibles y la materia pura³³⁹, y la Imaginación Unida (*al-ḥayāl al-muttasil*) o mundo de la Idea/Imagen Encadenada (*al-mītāl al-muqayyad*), que corresponde al ámbito de la imaginación humana más propiamente psicológica. El mundo de la Imaginación Unida es un espejo en el que se reflejan las formas del mundo de la Idea Absoluta, y es la potencia que une al ser humano con el mundo de la Idea, pero no es una potencia que cree de la nada o que simplemente configure en la mente la forma de los seres sensibles, como sucede en la psicología de la *falsafa*, sino que lo que logra es hacer perceptibles, sensibles, ideas de otras presencias superiores, sobre todo en estado de sueño, en el que el alma carece de interferencias de los sentidos o de otras facultades³⁴⁰. La Imaginación es, asimismo, una de las potencias del corazón, puesto que por él fluyen indefinidamente las formas verdaderas lumínicas, siendo las formas impresas en la Imaginación los símbolos de dichas verdades lumínicas. Por eso, la Interpretación es necesaria, es un requerimiento divino: “los sueños requieren interpretación” (*wa-l-ru'ya tataṭallabu l-ta'bir*)”, o, “el reino de la Imaginación requiere interpretación” (*mawṭin al-ḥayāl yataṭallabu l-ta'bir*), -insiste Ibn ‘Arabī-, reto que Dios mismo expresa en la azora de Yūsuf: “Si es que sois capaces de interpretar sueños” (*in kuntum li-l-ru'ya ta'burūn*) (C. 12: 43), cuando el rey pide a sus dignatarios que diluciden su visión onírica de las vacas y las espigas. El *ta'bir* (Interpretación) consiste, a ojos del místico murciano, y de acuerdo con su raíz *‘abara* (pasar, atravesar), en un tránsito (*ḡawāz*) que va de la imagen percibida o soñada al significado oculto que encierra (*Fuṣūṣ*, p. 86). Ejercicio cognoscitivo que será expresado también con el concepto de *awwala*, *ta'wīl*, es decir, devolver al origen, al principio.

comentaristas del Corán creen que se trata de Ismā‘īl (cf. ‘Afīfī, comentario a *Fuṣūṣ*, p. 70); la hipótesis de Ibn ‘Arabī, que defiende explícitamente en su obra *Muḥāḍarat al-abrār* (Alocuciones de los piadosos), I, Beirut, Dār Ṣādir, s. a., p. 126, es la que aparece en *Génesis*, 22.

339 ‘Afīfī, comentario a su ed. de *Fuṣūṣ*, p. 75.

340 No está de más recordar aquí que los sentidos y las percepciones sensibles, no sólo no están connotados negativamente en la obra de Ibn ‘Arabī, cosa que sucede en al-Gazālī y en otras muchas tendencias místicas y neoplatónicas, sino que son el órgano y la materia esencial de la Imaginación y ejercen una función creativa para el desvelamiento (*kašf*), es decir, para el conocimiento iluminado de lo oculto a través del mundo sensible y la Revelación.

El gnóstico (*al-ʿarif*) puede acceder a la Interpretación gracias a su corazón, pues, citando a al-Biṣṭāmī, Ibn ʿArabī recuerda que “el corazón tiene la extensión del Verdadero (*al-qalb wasaʿ al-Ḥaqq*)”. Mientras que “cualquier ser humano puede crear ficticiamente (*bi-l-wahm yaḥluqu kullu insān*) en la facultad de su imaginación (*fī quwwat ḥayālī-hi*) lo que en ella no existe (*mā lā wuġūda la-hu fī-hā*)”, el gnóstico es capaz de crear, con su energía espiritual (*himma*), lo que existe fuera de dicha energía, es decir, en el mundo exterior. Que el gnóstico cree con su *himma*, facultad que también es atribuida por Ibn ʿArabī al artista³⁴¹, significa que hace aparecer en la Presencia de los Sentidos algo existente en otra Presencia superior, no que cree de la nada, creación que es privativa de Dios (*Futūḥāt*, IV, pp. 212-213). Al concentrar su *himma* en una de las presencias citadas, el *ʿarif* puede hacerla existir externamente bajo forma sensible, y, conservando una forma dada en alguna de las presencias superiores, la conserva también en las presencias inferiores, y viceversa. Con todo, hasta el más dotado de los iniciados se diferencia, a la hora de crear, con el Verdadero, en que el ser humano está abocado al descuido (*gafla*), y cuando incurre en él su creación (*mahlūq*) deja de existir (*ʿudīma*) (*Fuṣūṣ*, p. 89). El Verdadero, sin embargo, conserva todas las imágenes de manera específica (*ḥifzu-hu li-kulli ṣūra bi-l-taʿyīn*), esencia a esencia, mientras que el siervo lo hace sólo por inclusión (*ḥifz bi-taḍammun*), es decir, porque conserva al menos la forma en una de las presencias en que la percibió o creó, y de ella accede a otra por asociación o reflejo. Ibn ʿArabī considera esta explicación de la creación imaginal una absoluta novedad, sea en sus propios escritos, sea en la obra de cualquier otro pensador, y la ilustra con la aleya “No hemos olvidado nada en el Libro” (C. 6: 38), “y es que Él -apostilla al-Šayḥ al-Akbar- es Quien contiene lo real y lo irreal (*al-ġāmiʿ li-l-wāqiʿ wa-ḡayr al-wāqiʿ*)” (*ibíd.*)³⁴². Poco después, exactamente en el “engarce de la sabiduría lumínica en la palabra de Yūsuf” (*Fuṣūṣ*, 99-106), Ibn ʿArabī se dispone a realizar un nuevo tránsito desde el mundo imaginal al existencial, procurando atender a las sutiles relaciones de identidad y variedad que acontecen entre el Verdadero, el ser humano y el mundo.

341 H. Corbin observaba que, en el *ʿirfān* akbarí, el *corazón* del gnóstico es el “ojo” por el que Dios se revela a sí mismo, con lo que las imágenes creadas por el arte se convierten en una representación de la visión divina a través de la visión del artista forjada con su creatividad espiritual (*himma*). V. *L’Imagination creatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*, París, 1975², p. 173.

342 ʿAfīf considera que esta teoría permite a Ibn ʿArabī aceptar la existencia de formas diferentes para una misma cosa en mundos distintos, o que algo exista a la vez en dos sitios diferentes, que un maestro esté en un lugar y su espíritu en otro, y muchos más fenómenos excepcionales que relata en sus escritos (v. comentarios a *Fuṣūṣ*, p. 82).

Tā'

La esencia imaginaria del Mundo

La imagen esencial en esta travesía interpretativa es el enlace de la luz y la sombra, de la iluminación creadora y el reflejo de la Esencia divina en el individuo y en el Mundo. La “sabiduría lumínica”, dice al-Šayḥ al-Akbar al abrir el engarce de Yūsuf, “es la expansión de su luz (*inbisāt nūri-hā*) sobre la Presencia de la Imaginación (*ḥaḍrat al-ḥayāl*), que es el primer principio de la Revelación divina (*al-waḥy al-ilāhī*) sobre los merecedores del Cuidado de Dios (*ahl al-ʿināya*)” (*Fuṣūṣ*, p. 99). Este es el fenómeno del desvelamiento o iluminación divina (*kašf*)³⁴³. Toda revelación se produce por iluminación, lo que se aprecia en el Sello de los Profetas, Muhammad, cuya vida entera fue, en palabras de Ibn ‘Arabī, “sueño sobre sueño (*manām fī manām*)”, puesto que en dicho estado, el de máxima receptividad de las formas de las presencias superiores, recibió permanentemente la luz divina. A este mundo del ensueño (*al-manām*) “es a lo que se denomina el Mundo de la Imaginación (*ʿālam al-ḥayāl*)”, que se caracteriza, según se indicó, por “ser interpretable” (*yu ʿabbar, yu ʿbar*), es decir, porque el intérprete (*al-ʿābir*) se traslada, o retorna (*ta ʿwīl, ma ʿāl*), a la idea de lo que se le había presentado bajo una forma sensible. El Enviado de Dios era inspirado (*ūḥiya ilay-hi*) por medio de formas sensibles (*maḥsūsāt*) habituales, que percibía (*adraka*) siempre en la Presencia de la Imaginación (*ḥaḍrat al-jayāl*), como cuando se le presentaba el ángel Gabriel en forma de hombre... En el caso de Yūsuf, al decir “He visto once estrellas, y el sol y la luna. Los he visto prosternarse ante mí” (C. 12: 4)³⁴⁴, se refería a que había visto a sus hermanos en forma de astros, y a su padre y a su tía bajo la forma del sol y de la luna, una percepción (*idrāk*) procedente, explica Ibn ‘Arabī, de la “albacena de su imaginación” (*ḥizāmat ḥayālī-hi*)

343 “La luz (*al-nūr*) devela (*yakšif*) y con ella se devela (*yukšaf bi-hi*). La más perfecta y excelsa de las luces (*atamm al-anwār wa-a ʿzamu-hā*) es aquella con la que se desvelan las formas deseadas por Dios que se manifiestan visualmente en el sueño (*naʿwīm*); eso es la interpretación/tránsito (*al-ta ʿbīr*), puesto que una sola forma muestra ideas múltiples y diferentes (*ma ʿānī kaṭīra muḥtalifa*), que, respecto al poseedor de la forma [en el sueño] se pretende que tengan un solo significado. Quien desvela con dicha luz, es el Poseedor de la luz [Dios]”, es quien ilumina al soñador para que capte el significado único oculto en la forma soñada, según la conclusión esquemática que ofrece Ibn ‘Arabī a propósito del engarce de Yūsuf en su resumen de *Fuṣūṣ al-ḥikam* titulado *Kitāb Naqṣ al-fuṣūṣ* (Filigrana de los engarces) (*Rasāʾil Ibn ʿArabī*, ed. cit., p. 517).

344 En *Muḥāḍarat al-abrār*, I, pp. 127-8, Ibn ‘Arabī anota, al igual que hace respecto a otros profetas, personalidades y acontecimientos sagrados y profanos, datos sobre la figura de Yūsuf de un modo estrictamente “histórico”, basándose en las opiniones de sabios y exégetas sobre su biografía y eludiendo cualquier referencia simbólica. Ibn ‘Arabī nos informa en esta ocasión que Yūsuf era hijo de Yaʿqūb, nieto de Ishāq y viznieto de Abrahán, y que tuvo esta visión de las once estrellas, el sol y la luna, que como sabemos, por C. 12: 4-20, suscitó los celos y confabulación de sus hermanos contra él, cuando contaba sólo con 17 años de edad. Luego añade que Yūsuf murió a la edad de 110 años, que permaneció 13 años en la esclavitud y que después, con 30 años, fue nombrado visir y desempeñó el cargo durante 9 años. Posteriormente, se reunió con su padre, tras una larga separación de 22 años (18, 30 ó 40 años según sus fuentes), y permaneció con él 17 años más. Ibn ‘Arabī cree oportuno indicar, además, que Moisés transportó el ataúd de Yūsuf cuando salió de Egipto, 436 años después de haber entrado en dicho país Yaʿqūb y los suyos, y que lo sepultó junto a sus antecesores.

(*Fuṣūṣ*, p. 100). Aquí, el autor de *Fuṣūṣ*, hace hincapié, una vez más, en la veracidad, realidad y certeza, de las dos dimensiones del símbolo onírico: la realidad de la condición sensible de dichas imágenes y la realidad del significado figurado de las mismas³⁴⁵.

Por un lado, “la imaginación no proporciona jamás sino sensibles (*fa-inna l-ḥayāl lā yuḥī abadan illā l-maḥsūsāt*), y otra cosa no puede corresponderle” (*Fuṣūṣ*, p. 101), y, por otro, el ensueño y la imaginación se hacen extensibles a la globalidad del Mundo. Por ello, Ibn ‘Arabī trae en este punto a colación el hadiz profético “La gentes están dormidas (*inna l-nās niyām*) y cuando mueren se percatan”, elevando al cuadrado su concepto de Imaginación, lo que ejemplifica al señalar que cuando Yūsuf asegura que su Señor hizo verídica su visión, es decir, que la mostró en sus sentidos, Yūsuf se hallaba durmiendo, igual que todos los humanos y a diferencia del Profeta Muhammad, que destaca por su eterna lucidez, con lo cual s como si Yūsuf hubiera soñado que despertaba e interpretaba su sueño todavía dormido (Ibíd.).

En este punto determina Ibn ‘Arabī introducir una nueva explicación de la Presencia de la Imaginación, recurriendo “al lenguaje muhammadí de Yūsuf (*bi-lisān Yūsuf al-muḥammadī*)”, y en la que se desliza decididamente a su particular cosmología existencial. Lo que no es el Verdadero (*mā siwā l-Ḥaqq*), que es a lo que se denomina Mundo (*al-‘ālam*), es, respecto al Verdadero, “como la sombra respecto a una persona (*ka-l-ẓill li-l-ṣaḥṣ*)”. El Mundo es “la sombra de Dios (*ẓill Allāh*)”, o, expresado con otra fórmula, la relación que existe entre ambos polos -el Mundo y el Verdadero- es la misma que hay “entre el Ser (*al-wuġūd*) y el Mundo (*al-‘ālam*)”, ya que la sombra de lo existente (*ẓill al-mawġūd*) pertenece a la dimensión de lo sensible (*fī l-ḥiss*). Por ello, “el lugar en el que aparece esta sombra divina denominada Mundo (*ḥādā l-ẓill al-ilāhī al-musammā bi-l-‘ālam*) son las esencias de los seres posibles (*aṣṣān al-mumkināt*)”; en dicha sombra, que es la sombra de Dios presente en todos los seres del mundo, puede percibirse la Esencia divina (*Dāt*), aunque sea a modo de oscuro y alejado reflejo (*Fuṣūṣ*, pp. 101-2).

En este juego existencial de luz y sombra, la percepción se produce gracias al Nombre divino “La Luz” (*al-nūr*), mientras que la sombra extendida sobre las esencias de los seres posibles, “la forma de lo oculto desconocido” (*fī ṣūrat al-gayb al-maġhūl*), significa el ocultamiento (*ḥafā*). Sucede como en el mundo sensible, a mayor lejanía de la vista de los objetos carentes de luz propia, se produce una mayor sensación de oscuridad, o en el cielo, por

345 Es esta condición de veracidad y globalidad de la Imaginación, la que Ibn ‘Arabī destaca al escribir su propio resumen del engarce de Ishāq en *Kitāb Naqṣ al-fuṣūṣ*: “Has de saber que la Presencia de la Imaginación (*ḥaḍrat al-ḥayāl*) es la presencia que reúne y engloba todas las cosas y ninguna cosa, pues posee sobre todas las cosas el poder de la figuración (*ḥukm al-taṣwīr*) y toda ella es verídica (*ṣidq*); divídese, así, en dos partes: la que se corresponde con lo que la forma ha configurado desde el exterior; que es a lo que se denomina desvelamiento (*al-kaṣf*), y la que no se corresponde, que es sobre la que recae la interpretación (*al-ta’wīr*)” (*Rasā’il Ibn ‘Arabī*, p. 516; cf. también *Futūḥāt*, II, p. 312).

ejemplo, cuyo tono azul se incrementa conforme más distante lo vemos. Al trasladarnos al orden existencial, “las esencias de los seres posibles (*aṣṣān al-mumkināt*) no son luminosas porque pertenecen a la no existencia (*li-anna-hā ma’dūma*), y, aunque se caractericen por la perdurabilidad (*tubūt*) no se caracterizan por la Existencia (*wuǧūd*), toda vez que la Existencia es luz (*id al-wuǧūd nūr*)” (ibíd., p. 102)³⁴⁶. La luz y la sombra del mundo sensorial, tienen su correlato en la dialéctica de la manifestación y el ocultamiento, el saber y la ignorancia, la existencia y la inexistencia, pero dentro de una oscilación fluida de contrarios ligados por una misma unidad de fondo, a la que en breve atenderemos.

Con las prerrogativas cognoscitivas de Yūsuf nos adentramos así, casi sin haberlo previsto, en el núcleo del pensamiento akbarí, en su visión de la unidad y multiplicidad que ligan y diversifican al Verdadero y al Mundo: “Todo lo que percibimos es la Existencia del Verdadero en las esencias de los seres posibles (*kull mā nudriku-hu fa-huwa wuǧūd al-Ḥaqq fī aṣṣān al-mumkināt*)”, afirma Ibn ‘Arabī en el engarce de Yūsuf (ibíd., p. 103). La Ipseidad o Identidad del Verdadero (*huwīyya*) es su Ser (*huwa wuǧūdu-hu*), aclara a continuación, mientras que la diversidad de las formas (*ihlālāf al-ṣuwar*) en Él presente, son las esencias de los seres posibles (*aṣṣān al-mumkināt*). Ambas son dos caras de una misma realidad: del otro lado de la Existencia, que es Luz, y que es la Verdadera Existencia, está la sombra, los seres posibles, que es a lo que llamamos el Mundo, es decir, lo que no es el Verdadero (*mā siwā l-Ḥaqq*), que es el ámbito de la diferencia formal. Pero esta diversidad pertenece a la antedicha Unicidad trascendente: “Desde la Unicidad (*aḥadīyya*) de Su ser sombra -recapitula Ibn ‘Arabī-, Él es el Verdadero porque es el Uno y el Único. Y desde la diversidad de las formas (*wa-min ḥaytu kaṭrat al-ṣuwar*) Él es el Mundo (*huwa al-‘ālam*)” (ibíd., p. 103).

346 Al igual que la lejanía (*al-bu‘d*) produce en el mundo sensible la sensación de mayor pequeñez de los objetos percibidos conforme más alejados están, “no se conoce del Mundo -según Ibn ‘Arabī- más que en la proporción en que se sabe de las sombras, de igual modo que se desconoce del Verdadero en la proporción en que se desconoce del individuo al que pertenece la sombra (...). Por eso decimos -continúa Ibn ‘Arabī- que el Verdadero es conocido para nosotros, por un lado, y desconocido para nosotros, por otro: “¿No has visto cómo hace tu Señor que se deslice la sombra? Si quisiera, podría hacerla fija] (C. 25: 45). La sombra, aunque por una parte es ocultación, por otra indica la manifestación del Verdadero, puesto que aparece cuando Éste se manifiesta en los seres posibles. Los seres del Mundo son, así, la manifestación del Verdadero en forma de sombra; la luz que necesitan para ser; la reciben del Nombre divino “La Luz”, por lo que el pasaje coránico precedente se completa con “Además hemos hecho del sol guía para ella [la sombra]] (C. 25: 45). Todo retorna, en última estancia, al Verdadero, a la Existencia, solventándose así la aparente bipolaridad existencial trazada: “desde Él aparece y a Él se remite toda esta cuestión. Él es Él y no otra cosa”, comenta Ibn ‘Arabī, apoyándose en C. 25: 46: “Luego, lo atraemos hacia Nosotros con facilidad] (*Fuṣūṣ*, pp. 102-3).

Desde esta perspectiva, a Ibn ‘Arabī no le tiembla la mano al escribir que lo que llamamos Mundo es ficticio, imaginario:

“Si la cuestión es tal como te la he mencionado, entonces el Mundo es ficticio (*fa-l-‘ālam mutawahham*), carece de existencia real (*mā la-hu wuġūd ḥaqīqī*). Y esto es justamente lo que significa la Imaginación (*wa-hādā huwa ma’nā l-ḥayāl*). Es decir, tú te imaginas (*ḥuyyila ilay-ka*) que [el Mundo] es algo añadido existente *per se* fuera del Verdadero, pero tampoco es así. ¿No ves con los sentidos [la sombra] unida al individuo del que se expande, siendo imposible deshacer esa unión, de la misma manera que una cosa no puede desgajarse de su esencia (*al-īnfikāk ‘an dāti-hi*)? Así pues, conoce tu esencia (*‘aynu-ka*) y quién eres tú y cuál es tu identidad (*ḥuwiyyatu-ka*); conoce cuál es tu relación con el Verdadero (*nisbatu-ka ilā l-Ḥaqq*), y en qué eres tú Verdadero y en qué eres tú Mundo, conoce en qué eres otro y diferente (*siwan wa-ġayr*) [de Él]... En [el conocimiento] de esta cuestión es en lo que se distinguen los sabios entre sí: el sabio del que es más sabio” (*Fuṣūṣ*, p. 103).

El Mundo carece de existencia independiente del Verdadero, la Existencia real, por lo que, visto así, es imaginario. El siervo, además, se halla, desde un punto de vista esencial, subsumido en el Verdadero, pero, en tanto que parte de la diversidad del Mundo, percibe al Verdadero lo mismo que sus sentidos perciben la sombra o la luz matizada de color que se proyecta a través de un vidrio. Por ello, “aquel de nosotros que se identifica con el Verdadero (*al-muḥaqqiq min-nā bi-l-Ḥaqq*), y cuya relación con Él mismo es mucho más cercana (*aqrab*) que la de los demás siervos, muestra más la forma del Verdadero (*zaharat šūrat al-Ḥaqq fī-hi aktar*) “, y el Verdadero es, para tales personas, “su oído”, “su vista” y “todas sus facultades y sus órganos corporales”, tal como lo anuncian los signos (*‘alamāt*) de la Ley Revelada (*al-šar‘*) referidos al Verdadero; aun así, la sombra persiste, es decir, el hiato entre un Ser y otro ser, según lo corrobora la propia letra coránica al añadir el pronombre “su” a dichos signos.

Esto lleva a Ibn ‘Arabī a añadir en este luminoso engarce de Yūsuf, que, no sólo el Mundo, sino que los siervos también somos imaginarios:

“Si la cuestión es tal como la hemos afirmado, has de saber que tú eres Imaginación y que todo lo que percibes en aquello de lo que dices que “no soy yo” [es decir en todo lo exterior a ti] es [también] Imaginación. Y es que la existencia toda es Imaginación sobre Imaginación. Y la Existencia Verdadera (*al-wuġūd al-Ḥaqq*) es Dios, justamente desde el punto de vista de Su Esencia y su Substancia (*dātu-hu wa-‘aynu-hu*), no desde el punto de vista de Sus Nombres”.

Mientras que la Esencia divina, permanece absolutamente trascendente e inaccesible para cualquier posibilidad de conocimiento humano, el Verdadero se manifiesta, a través de sus Nombres, en las infinitas formas sensibles y espirituales del Mundo y nos está dado el acceder a su conocimiento, en diferentes grados de sabiduría, pero siempre en el dominio imaginario:

“Esto es así porque Sus Nombres poseen dos significados (*madlūlān*): el primer significado es Su Esencia (*‘aynu-hu*), que es la esencia de lo designado (*‘ayn al-musammā*) [es decir, la esencia misma de lo que dichos Nombres designan], y el segundo significado es aquello que significa cuando dicho Nombre se separa de ese otro Nombre y se distingue de él. ¿Dónde está el Indulgente respecto al Manifiesto y respecto al Oculto? ¿Y dónde el Primero respecto al Último? Ya se te ha aclarado aquello por lo que todo Nombre es idéntico y diferente de todo otro Nombre. En tanto que idéntico, es el Verdadero, y en tanto que diferente es el Verdadero imaginado (*al-Ḥaqq al-mutaḥayyal*) del que estábamos tratando. ¡Loado sea Aquél que carece de otro signo (*dalīl*) que el Suyo propio, Aquél cuyo Ser (*kawen*) no se afirma más que por Su propia Esencia (*‘aynu-hu*)” (*Fuṣūṣ*, p. 104).

Todos los Nombres divinos designan al Verdadero, al Único, mas a la vez aluden a su múltiple y diversa manifestación en el Mundo: “No hay en el universo (*fī l-kawen*) sino lo significado por la Unicidad (*al-aḥadiyya*), como no hay en la Imaginación sino aquello significado por la multiplicidad (*al-kaṭra*). Quien se pone del lado de la multiplicidad (*kaṭra*), se pone del lado del Mundo (*‘ālam*), de los Nombres divinos (*al-asmā’ al-ilāhiyya*) y de los nombres del Mundo (*asmā’ al-‘ālam*). Quien se pone del lado de la Unicidad (*aḥadiyya*) se pone del lado del Verdadero desde el punto de vista de su Esencia (*dāl*) que prescinde de los dos mundos” (*Fuṣūṣ*, p. 104). La Imaginación es, pues, un espejo en el que se reflejan los infinitos rostros del Verdadero, en esencia trascendente.

De la mano de Yūsuf, o aprovechando la puerta que este profeta nos abre a la Imaginación, nos adentramos así en la particular conciliación akbarí de la trascendencia (*tanzīh*) y de similaridad (*tašbīh*) divinas, superando, según explicó A. M. Meddeb, las tradicionales disputas de la teología islámica que no acertaba más que a pronunciarse por una u otra de las dos realidades divinas³⁴⁷. La Unicidad, proclamada entre los Nombres de Dios, -escribe Ibn ‘Arabī al cerrar el engarce de Yūsuf-, confirma la absoluta trascendencia divina (*muna-zzah*), su total suficiencia respecto a los dos mundos (*al-‘ālamān*), es decir, al Universo o conjunto de lo creado. El Uno prescinde de nosotros, del resto de los Nombres y del Mundo.

347 A.W. Meddeb, “La imagen y lo invisible. Ibn ‘Arabī: Estéticas”, en AA.VV., *Los dos horizontes (Textos sobre Ibn ‘Arabī)*, Murcia, 1992, pp. 259-260.