

El nodo de los sabios.
‘Uqlat al-mustawfiz
y otros textos cosmológicos

Ibn Arabi

Edición de Gracia López Anguita

E D I T O R I A L T R O T T A

ÍNDICE

<i>Sistema de transcripción</i>	9
<i>Siglas y abreviaturas</i>	10
<i>Introducción: Gracia López Anguita</i>	11
1. Ibn Arabi. El camino hacia el magisterio espiritual	11
2. Contexto intelectual	19
3. <i>'Uqlat al-mustawfiz</i> entre la producción escrita de Ibn Arabi	27
4. Significado del título	29
5. La cosmología de <i>'Uqlat al-mustawfiz</i>	38
5.1. Cosmogonía	40
5.2. El elemento supremo	43
5.3. El mundo de la inscripción y la escritura primordiales: Cálamo y Tabla	46
5.4. Los cinco tronos	50
5.5. Angelología	55
5.6. Esferas astronómicas. Tiempo, espacio y movimiento	59
5.7. La naturaleza	62
5.8. Escatología	63
5.9. El ser humano universal	65
6. La presente edición	70
<i>Bibliografía</i>	73

EL LIBRO DE LA TRABA DEL SIERVO PRESTO
'UQLAT AL-MUSTAWFIZ

Sobre la estructura de lo contenido en este libro acerca de los mundos superior e inferior, su orden y su disposición jerárquica	87
Sobre la perfección del ser humano	91
Sobre la creación de los ángeles arrobados y el elemento supremo	95
Sobre la creación del Intelecto Primero o Cálamo Supremo	101
Sobre los tronos	105
Sobre el trono supremo que es la Tabla Guardada o Alma Racional universal inmutable	107
Sobre el trono del Omnicompasivo que contiene los cuatro seres existentes: la naturaleza, la materia prima, el cuerpo universal y la esfera	111
Sobre el trono noble o escabel, aposento de los dos pies	115
Sobre la esfera del zodiaco o esfera sin estrellas	117
Sobre la esfera de las estrellas fijas, la última esfera inmutable	125
Sobre el mundo sublunar	133
Sobre la transmutación	149
Sobre la unión marital y la procreación	157
Sobre el origen del ser humano primordial	167

OTROS TEXTOS COSMOLÓGICOS

Sobre el conocimiento del origen del cuerpo humano, última especie en ser traída a la existencia en el cosmos y última clase de ser engendrado [Capítulo 7 de <i>Al-Futūḥāt al-makkiyya</i>]	179
Sobre el conocimiento de la existencia de espíritus hechos de una mezcla ígnea [Capítulo 9 de <i>Al-Futūḥāt al-makkiyya</i>]	197
Sobre el conocimiento de los que portan el trono de Dios [Capítulo 13 de <i>Al-Futūḥāt al-makkiyya</i>]	213
Cuestión primera: la forma	215
<i>Glosario</i>	223

INTRODUCCIÓN

Gracia López Anguita

1. IBN ARABI. EL CAMINO HACIA EL MAGISTERIO ESPIRITUAL

Vivificador de la religión, sultán de los conocedores, sello de la santidad, azufre rojo, hijo de Platón o maestro máximo (*al-šayḥ al-akbar*, nombre del que se deriva el epíteto de la escuela akbarī) son los sobrenombres que la posteridad ha otorgado a Ibn Arabi, el sufi llamado a sistematizar la mística especulativa islámica. Creador de una hermenéutica de los textos sagrados propia y de un universo conceptual de referencia, se convirtió, en el siglo posterior a su muerte, en una de las más importantes autoridades intelectuales y espirituales del Islam, especialmente en Oriente, donde generó una escuela de discípulos y comentaristas que llega hasta la actualidad.

Muḥyiddīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī al-Ḥātīmī¹, más conocido como Muḥyiddīn ibn ‘Arabī, nació en Murcia en 1165 en una familia que mantenía importantes lazos con el poder político en la zona y que conservaría, en su traslado a Sevilla en 1172, ese estatus con el gobierno almohade. El propio Ibn Arabi sirvió en el ejército y fue secretario del gobernador de Sevilla y, según él mismo refiere, fue una visión, de

1. La biografía más completa y rigurosa hasta el momento es la de Claude Addas, *Ibn Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, París, 1989. Traducida al inglés en 1993 y al español en 1996 (véase la nota siguiente).

entre las muchas que jalonarían su vida, lo que le hizo entrar en la vía sufí. No está claro si fue la visión de la azora *Ya-Sin* estando gravemente enfermo, o su experiencia durante un retiro en un cementerio o en una cacería de onagros en Sevilla. Lo cierto es que no puede inferirse con exactitud a partir de sus obras el hecho concreto y decisivo que hizo que su vida, que parecía destinada a servir en el entorno del sultán en Sevilla, cambiara por completo. No fue iniciado por ningún maestro «terrenal», sino, según su propio relato, por el propio Jesús y por Moisés en una segunda iniciación. Su decisión de abandonar definitivamente la vida mundana tuvo lugar en Córdoba en 1184 cuando acompañaba en el rezo al emir almohade en la mezquita de esta ciudad, al verlo en actitud de total sumisión. Tras entregar a su padre todas sus posesiones, comenzó un periplo por al-Ándalus en busca de maestros y maestras de cuyos carismas y enseñanzas dejaría constancia en las obras *Rūḥ al-quds* y *Durrat al-fāḥira*. El interés de estas obras no solo reside en la información biográfica que ofrecen, sino en que constituyen, además, un alegato en favor de la autenticidad del sufismo occidental.

A la formación literaria que había recibido en su juventud, sumó la de ciencias islámicas junto a reconocidos ulemas almohades andalusíes y norteafricanos, llegando a convertirse en especialista en hadiz. El norte de África y al-Ándalus formaban, entonces, una unidad política, y los lazos entre maestros andalusíes y magrebíes eran tan estrechos que se podía hablar ya de una identidad sufí común. En ese momento el maestro con mayor reconocimiento en el Occidente islámico era el sevillano Abū Madyan (m. 1198) quien se convertiría a su muerte en «patrón» de la ciudad argelina de Tremecén. Él es el sufí citado en mayor número de ocasiones por Ibn Arabi —aparece, de hecho, también en *'Uqla*— y, a pesar de que ambos coincidieron en tiempo y lugar, nunca llegaron a encontrarse en persona.

Túnez fue su primer destino cuando sale de al-Ándalus para estudiar junto a al-Mahdawī, con quien alcanza el rango de maestro. Con la guía de este sufí tunecino estudió la obra exegética del sevillano Ibn Barraḡān —sobre quien volveremos más adelante— y a él dedicará su *opus magnum*, *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. En su

segunda salida al norte de África se le revelará en una visión su condición de sello de la santidad muhammadiana, siendo, de acuerdo con la profetología akbarí, el sello de la profecía, Muhammad, y el sello de la santidad general, Jesús.

Cuando contaba veinte años, según su propio testimonio, ya había alcanzado todas las estaciones espirituales (*maqāmāt*) correspondientes a los Nombres de Dios. A los treinta años su autoridad como maestro ya será firmemente reconocida y su producción escrita empezará a crecer de manera extraordinaria. Es difícil trazar la cronología de las obras de Ibn Arabi y, por lo tanto, rastrear la evolución de su pensamiento, ya que, a menudo, retomaba trabajos incompletos años después de haberlos comenzado o los reescribía de nuevo. Se suele considerar que la producción escrita en la etapa anterior a la redacción de *Futūḥāt* está recogida en mayor o menor medida en esta gran obra.

Aunque, como decimos, es difícil encontrar rasgos juveniles o de madurez en cada una de sus obras, debido también a que desde joven alcanzó un grado elevadísimo como sufí, se puede constatar la recurrencia de determinados temas según la época. Así, por ejemplo, en sus tratados de juventud aparecen más ideas escatológicas y se anuncia la llegada del *mahdī*, figura mesiánica que habría de surgir en un contexto apocalíptico para restaurar el islam y guiar a los creyentes, tema que constituía una preocupación compartida por los maestros andalusíes y magrebíes. La obra más representativa de esta temática es el *Kitāb 'Anqā Muḡrib* que trata de la aparición del *mahdī* seguida del segundo descenso de Jesús, así como del sello de la santidad muhammadiana. Antes de abandonar al-Ándalus, redacta en once días en Almería *Mawāqī' al-nuḡūm* como resultado de una inspiración divina y de un sueño de su discípulo al-Habaṣī. Esta obra trata sobre las etapas del camino espiritual y expone, entre otras cosas, las obligaciones legales de las ocho partes del cuerpo (ojos, orejas, lengua, manos, vientre, genitales, pies y corazón), los carismas relacionados con ellas y el modo en que participan de la alabanza a Dios.

En 1201 inició un viaje de peregrinación a La Meca del que ya no regresaría. Tras pasar por Egipto, donde le sorprende la

superficialidad e hipocresía de un sufismo excesivamente institucionalizado, se dirigió a Palestina y de ahí a la ciudad sagrada. En la Kaaba, se encuentra con un misterioso joven, una especie de doble espiritual que le confirma su carácter de sello de la santidad: «Me reveló todos mis nombres y me conocí; y conocí lo que no era yo»². Esta visión, que tuvo lugar mientras efectuaba la circunvalación ritual, le inspiró sus *Futūḥāt* o *Revelaciones de La Meca*. Esta verdadera enciclopedia de las ciencias religiosas islámicas exotéricas y esotéricas, que integra la *šarī'a* y la *ḥaqīqa* —es decir, la ley y la realidad trascendente—, se puede considerar una relectura en clave espiritual de todo el acervo religioso islámico a través de un léxico técnico sufi (y filosófico) heredado de siglos anteriores que Ibn Arabi precisa y amplía.

No será esta la única obra que le inspire su estancia en la ciudad santa. En otra ocasión, también mientras rodeaba la Kaaba, una joven a la que Ibn Arabi se referirá como Nizām lo aborda para comentar y corregir unos versos que él estaba improvisando, causando una profunda impresión en el cheij por su belleza y su inteligencia. A ella dedicará su *dīwān* de poemas amorosos titulado *Tarğumān al-ašwāq* (*El intérprete de los deseos*) en el que esta joven trasciende la figura histórica para simbolizar el deseo del místico de unión extática con Dios. Nizām —armonía en árabe— es el soporte de la visión teofánica, el reflejo de la dimensión femenina de la realidad divina.

Durante más de treinta años Ibn Arabi recorrió las tierras de un Islam cercado por la conquista cristiana en Occidente y las cruzadas e invasiones mongolas en Oriente, pero que, al mismo tiempo, estaba conociendo un periodo de florecimiento cultural bajo los almohades en al-Ándalus, los ayubíes en Siria y los selyuquíes en Anatolia. A lo largo de sus viajes, Ibn Arabi trabó relación con las personalidades religiosas y sufíes de su tiempo, pero también con profetas, maestros fallecidos o con los que él denominaba los *riğāl al-gayb* (los hombres del mundo invisible

2. C. Addas, *Ibn Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, trad. de A. Carmoña, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 209.

u oculto), trazando así un doble itinerario, físico y espiritual. En la etapa en la que viaja entre Egipto, Iraq y Asia Menor redacta un gran número de obras y amplía su círculo de discípulos.

El Egipto de su época estaba gobernado por los mamelucos, quienes mostraban una propensión hacia las figuras espirituales carismáticas, por lo que los maestros sufíes, entre los que se contaba Ibn Arabi, encontraron generosos patronazgos en su corte. Tanto Addas como Knysh³ están de acuerdo en que la noticia recogida por el cronista Ġubrinī (m. 1304) acerca de la persecución de Ibn Arabi por parte de los ulemas egipcios es, si no totalmente al menos en parte, una leyenda. Ibn Arabi no sufrió una oposición organizada durante su vida y la única crítica de un coetáneo suyo que encontramos es la de 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām al-Sulamī (m. 1262) que denunciaba la supuesta laxitud moral del Maestro y su creencia en la doctrina de la eternidad del mundo. Será más tarde, a partir de la difusión de sus libros, cuando se empieza a escrutar su pensamiento y a emitirse fetuas contra él, sobre todo procedentes del círculo del teólogo puritano Ibn Taymiyya (m. 1328).

En una primera estancia en Asia Menor, en 1205, trabó relaciones cordiales con los jefes militares y políticos selyuquíes, simpatizantes, también, del sufismo. En general, se puede afirmar que en su etapa oriental Ibn Arabi desarrolla una faceta social en la que aconseja a alfaquíes, sufíes y príncipes, siguiendo, a decir del propio autor, un imperativo divino: «Dios se dirigió a mí particularmente, sin intermediario, más de una vez en La Meca y en Damasco, y me dijo en el transcurso de algunas visiones: ¡Aconseja a mis siervos!»⁴.

Entre los círculos de nobles selyuquíes con los que entabló amistad, se encontraba el padre de su discípulo más cercano, Ṣadrud-dīn al-Qūnawī. Cuando su madre enviudó, Ibn Arabi se casó con ella y Qūnawī pasó a ser, además de su discípulo, su hijastro. Todo esto se produjo durante una segunda estancia en

3. V. Aleksander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, SUNY Press, Albany, 1999.

4. C. Addas, *La búsqueda del azufre rojo*, cit., p. 225.

Anatolia entre los años 1216 y 1221/1222. Qūnawī, «el de Kon-ya», fue el máximo responsable de la preservación y difusión de los escritos del Maestro y Anatolia fue, pues, el lugar clave para la expansión de su pensamiento. Además de esto, Qūnawī interpretará e intentará clarificar la doctrina de su maestro y padrastrro a través de comentarios. Él es quien denominará *wahdat al-wuğūd* (unidad del ser) la doctrina unitaria de Ibn Arabi, proporcionando, sin saberlo, un arma para sus futuros detractores. A través de él, el pensamiento de Ibn Arabi se expandirá por el mundo iranio e impregnará buena parte de la mística y la filosofía chií.

En 1223, Ibn Arabi decide instalarse, igual que otros emigrantes andalusíes, en el Damasco gobernado por los ayubíes, dinastía iniciada por Saladino. Allí gozó de la protección de nobles sirios y príncipes —algunos de los cuales llegaron incluso a convertirse en discípulos suyos— y mantuvo buenas relaciones con numerosos alfaquíes. En esta ciudad compuso sus *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engarces de las sabidurías*), tratado de profetología escrito en un estilo sintético y denso, en el que cada uno de los veintisiete engarces o capítulos está dedicado a la naturaleza propia de cada uno de los profetas y al modo particular en que reflejan la sabiduría divina. Según él mismo cuenta, el libro le fue entregado por el profeta Muhammad y él lo transcribió sin añadir ni quitar nada. Su hijastro Qūnawī fue el único autorizado para transmitir esta extraordinaria obra, de la que el cheij prohibió expresamente que fuese encuadernada junto con otras obras suyas en un mismo volumen. *Fuṣūṣ al-ḥikam* es la obra puente que unirá la doctrina de Ibn Arabi con el ámbito iranio y produzca en esta región una fecunda escuela de tradición akbarí. Los *Engarces* ha sido su obra más estudiada y copiada, y la fuente —junto con su *diwān* de poesía— que, distorsionada y malinterpretada, proporcionó argumentos a los que le acusaron de herejía.

Sus enemigos se centraron básicamente en tres aspectos de su pensamiento: la teoría de la unidad del ser —recordemos que esta expresión, una de las que con más frecuencia se atribuyen a Ibn Arabi, nunca fue utilizada como tal por él, sino que, como

hemos indicado, fue Qūnawī el primero en usarla⁵— que fue entendida como monismo. En segundo lugar, la teoría de las entidades inmutables (los ejemplares eternos que sirven de modelo a las creaciones concretas), que fue esgrimida para acusarlo de materialista o creyente en la eternidad del mundo. Y, finalmente, la autoproclamación como santo (*walī*) que entrañaba un potencial desafío a la autoridad política y religiosa. La acusación de chiísmo, que en algún momento también se le hará y que carece de base real, es interesante porque puede ser indicio de la posible influencia del ismailismo en su pensamiento. Las reacciones contra él reaparecieron en el siglo xx: la edición de *Futūḥāt* que había iniciado Osman Yahya en El Cairo en los setenta, provocó en 1979 que las autoridades egipcias ordenaran la retirada de sus obras de las librerías, acusando a Ibn Arabi de panteísta y de proponer un principio de triplicidad como base del monoteísmo.

Pese a la leyenda que continúa circulando, especialmente en Siria, Ibn Arabi no fue ejecutado, sino que murió de manera natural en 1240. El Maestro reservaba sus doctrinas más delicadas para otros sufíes y discípulos, practicando una espiritualidad discreta que, probablemente, le evitó posibles problemas con las autoridades. Tras su muerte fueron principalmente Qūnawī (m. 1274) e Ibn Sawdakīn (m. 1248) los encargados de preservar, copiar y comentar sus obras.

Cuando el sultán otomano Selim tome Damasco, no tardará en presentar sus respetos a la casi olvidada tumba de Ibn Arabi y en construir una mezquita junto a ella en 1517 donde aún se le venera hoy. En 1543 se decretará mediante una fetua, que el pensamiento del maestro andalusí se estudie oficialmente en el territorio del imperio. La autoconciencia de Ibn Arabi como sufí realizado y como sello de la santidad con proyección en el tiempo, quedó de manifiesto en afirmaciones como esta: «Cada épo-

5. En puridad, Qūnawī habla de que la verdadera existencia es una —refiriéndose con esto a la existencia por antonomasia, que es Dios— sin elaborar una doctrina propiamente dicha denominada *wahdat al-wuḡūd* que sí aparecería entre sus seguidores más tardíos y entre sus detractores.