

LA VISIÓN TEOFÁNICA EN EL SUFISMO DE Ibn AL-'ARABÎ (ob. 638/1240)*

ANTONI GONZALO CARBÓ

A PABLO BENEITO

RESUMEN

Un conocido dicho sufí dice que: «El color del agua es el color de su recipiente». Para hablar de la visión teofánica, al-Junayd, Ibn 'Arabî y otros muchos místicos invocaban frecuentemente este símbolo. Según al-Bistâmî, el color del recipiente -el corazón del contemplador- da «color» al agua que en sí es invisible; según Ibn 'Arabî, no es el corazón quien da su «color» a la Forma que recibe, sino que, a la inversa, el corazón del gnóstico «se colorea» en cada instante con el color, es decir, con la modalidad de la Forma bajo la cual el Ser divino se epifaniza en él. Así es como «el gnóstico asume las peculiaridades del carácter de Dios, hasta tal punto que parece como si él fuera Él». El propósito del presente artículo es analizar la teoría neoplatónica de la manifestación de lo divino expresada por medio de dos parábolas -el color del agua y el color del vidrio- presentes tanto en la tradición islámica como en la judía.

ABSTRACT

A well-known sufi saying states that: «The colour of water is the colour of its receptacle». Speaking of the theophanic vision, al-Junayd, Ibn 'Arabî and others mystics frequently invoked this symbol. According to al-Bistâmî, the colour of the receptacle -the heart of the contemplator- gives its colour to the water which in itself is invisible. According to Ibn 'Arabî, it is not the heart that gives its «colour» to the Form it receives, but the heart of the gnostic that «is coloured» each moment with the colour, that is, with the modality of the Form under which the Divine Being is epiphanized in him. This is how «the gnostic adopts the peculiarities of the character of God, to the extent of appearing as if he were

* Este artículo es la versión ampliada de la conferencia pronunciada en la ciudad de Murcia el día 28 de mayo de 2002 dentro del ciclo de conferencias titulado «La Murcia de las Tres Culturas», organizado por el Ayuntamiento de Murcia.

** Abreviaturas principales: ár. = árabe; b. = ibn; Cor. = Corán; *Fus.* = Ibn 'Arabî, *Fusûs al-hikam*; ed. crítica de A. A. 'Affî, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1946; *Fut.* = Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyya*; Beirut: Dâr Sâdir, s.d.; heb. = hebreo; *JMIAS* = *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society*, Oxford; Md. = Muhammad; per. = persa.

He». The purpose of this article is to analyse the neoplatonic theory of the manifestation of divinity expressed by means of two parables -the colour of water and the colour of glass- present in both the Islamic and Jewish traditions.

«[...] El color del agua es el color de la copa; lo cual es decir que el color del amante es el matiz de su Amado. [...] Él se mira a sí mismo y ve sólo el color del Amado, ve en sí mismo todo ÉL.»¹

Fakhr al-Dîn 'Irâqî, *Risâla-yi lama'ât* (*Tratado de los destellos divinos*), V-VI.

A partir de la obra del gran maestro andalusí Muhyî-l-Dîn Ibn (al-) 'Arabî (*ob.* 638/1240), considerado como el más grande de los místicos musulmanes, también llamado al-Shaykh al-Akbar (Máximo maestro), se estudian aquí dos símiles que están vinculados con la manifestación teofánica y que forman parte de la larga tradición sufí.

1) Destacados maestros sufíes como al-Junayd (s. IX-X) -al que cita con frecuencia el propio Ibn 'Arabî- y Fakhr al-Dîn 'Irâqî (s. XIII) -un seguidor de las ideas del místico andalusí-, emplearon el dicho sufí de que «el color del agua es el color de su recipiente» para hablar del corazón del gnóstico como receptáculo de las epifanías divinas. Éste es el misterio del corazón como órgano sutil -misterio que se puede aclarar pensando en la parábola, repetida por Abû Hâmid al-Ghazâlî, del espejo pulido que no tiene color en sí pero que toma el color de la imagen que en él se refleja, o en la copa que se muestra según el color y la forma del líquido que contiene.

2) Tanto en el sufismo como en la cábala judía, se recurre a la alegoría de los «vidrios de colores» para explicar los resultados de la emanación divina unificada sin mostrar un cambio en el Emanador divino. Siguiendo una concepción platónica, Ibn 'Arabî compara los grados espirituales entre lo Absoluto y el hombre con una luz, incolora por naturaleza, que adquiere diversas tonalidades al atravesar vidrios coloreados. La Luz es la Realidad principal, esencial y total de *al-wujûd*, y la coloración del vidrio representa la particularización de esta Luz o de esta Realidad cuando éstas son consideradas en relación con un receptáculo determinado. La manifestación de Dios como teofanía es un proceso que se puede comparar con el de una imagen reflejada en un

1. «El color del agua es el color de la copa» es una expresión atribuida a al-Junayd; «el color del amante es el matiz de su Amado» procede de Ibn 'Arabî (cf. *infra*); «ve en sí mismo todo ÉL» hace referencia a un dicho paradójico extático (*shatahât*) de al-Bistâmî.

espejo. Se trata de una aparición que es «trans-aparición» de la divinidad en el espejo de la humanidad, de modo análogo a como la luz sólo se hace visible tomando forma y «transapareciendo» a través de la figura de una vidriera. En un texto compilado por el cabalista judío Yitshâq de Acre (s. XIII-XIV), cuya obra muestra elementos de procedencia sufi², también se emplea esta parábola del vidrio coloreado para expresar una idea análoga.

1. El «receptáculo» de las teofanías

En el sufismo, el «corazón» (ár. *qalb*, per. *dil*) es el centro sutil oculto, íntimo, secreto y radical del ser humano: es la esencia más profunda de la humanidad, a la vez que el punto de encuentro del hombre con Dios, o, lo que es lo mismo, el lugar donde, de manera privilegiada, Dios se manifiesta al ser humano. El corazón es para el hombre espiritual el «espejo de Allâh», la manifestación de la Forma divina, el «órgano sutil» (*latîf*) de las visiones teofánicas³. El *corazón* es el *locus* de la unión teopática, el alma espejeante y plurivalente, un órgano de percepción mística en cambio perpetuo, órgano sutil fluctuante que según su receptividad o disposición permite un conocimiento de lo inteligible. Son numerosos los tratados gnósticos en torno a este órgano de percepción sutil que es el corazón, que la psicología sutil suele situar entre el alma (*nafs*) y el espíritu (*rûh*). El corazón (*qalb*)⁴ es para el

2. Sobre esta influencia véanse A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig: Fritzsche, 1852, II, «Sufismus und Kabbalah», pp. 45-7; G. Scholem, «A Note on a Kabbalistical Treatise on Contemplation», en S. H. Nasr (ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin*, Teherán: McGill University, Tehran Branch/Tehran University/The Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, p. 670, n. 3; Obadia et David Maïmonide, *Deux traités de mystique juive* [‘Obadiyah b. Abraham b. Moïse, *Le Traité du Puits (al-Maqâla al-Hawdiyya)* et David b. Josué, dernier des Maïmonide, *Le Guide du Détachement (al-Murshid ilâ t-Tafarrud)*], trad., intr. y nn. de P. B. Fenton, Lagrasse: Verdier, 1987, pp. 99, 102.

3. Es sabido que el corazón es un centro cardinal en la antropología mística de diversas religiones. Así, en el ascetismo cristiano oriental -que en opinión de A. Guillaumont o de M. Smith pudo influir en los orígenes del sufismo-, el corazón es el centro sutil que constituye el receptáculo de la luz increada. El monacato primitivo oriental desarrolló la contemplación espiritual del «intelecto luminoso» «en el firmamento del corazón (siríaco, *lebbâ*)». Entre la numerosa bibliografía sobre el tema, véanse: R. Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevotogne: Éditions de Chevotogne, 1987; *id.*, *L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIIIe siècle*, pref. de A. Guillaumont, París: Beauchesne, 1990; A. Guillaumont, «Les sens du nom du cœur dans la antiquité», en *Études carmélitaines: Le cœur* 9 (1950): 41-81; *id.*, «Le “cœur” chez les spirituels grecs à l'époque ancienne», en el art. *Cor et cordis affectus*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XV, col. 2281-8; A. Bloom, «Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe», en *Études carmélitaines: Technique et contemplation* (1949): 56-7.

4. Las negritas de los términos árabes señalan las radicales consonánticas comunes.

sufismo lo esencial del hombre (Cor. 33:4), la matriz (*qâlab*) y el centro (*qalb*), el equilibrio del cuerpo y del ser, tanto el centro de la individualidad como el centro del Hombre Universal u Hombre Perfecto (*al-insân al-kâmil*); representa la «unidad del conjunto de las facultades» corporales y espirituales y por ello el *tasawwuf* lo considera el órgano por excelencia del conocimiento metafísico y de la realización iniciática. El «centro del corazón» es él mismo de naturaleza divina, lo que confirma la función cognitiva y realizadora del corazón, pues a Dios jamás se Le puede conocer verdaderamente más que por Él mismo.

El término *qalb* evoca la idea de «reflexión» especular o «inversión», pues es el «receptáculo»⁵ (en árabe, éste es el sentido de la raíz *q-l-b*) de la Divinidad o «soporte de las epifanías divinas»⁶. Ibn 'Arabî, recogiendo una larga tradición mística anterior, dirá que el corazón del místico es total y radicalmente receptivo, razón por la cual se adecua a las formas en que Dios se le manifiesta: el corazón recibe el sello que su Señor le imprime, a la manera como lo hace la cera, y establece una analogía entre la raíz árabe *q-l-b*, de donde viene *qalb* (corazón), y *q-b-l*, que significa «recibir». Este órgano sutil que es el corazón no está encadenado sino que cambia según va recibiendo las epifanías divinas, fluctúa de un estado a otro (*taqlîb*, de la raíz *q-l-b*) cuando atestigua los atributos. El *qalb* es el órgano de percepción y de contemplación interior que se halla en constante «movimiento, oscilación regulada, pulsación permanente e incommunicable»⁷. El

5. Cf. 'Abd al-Rahmân Sulamî, *Kitâb tabaqât al-sûfiyya*, ed. de N. al-Dîn Sharîba, El Cairo, 1953, 1969, pp. 105, 214.

6. Cf. M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'éso-térisme en Islam*, París/Lagrasse: Verdier, 1992, II-3, pp. 112-45; H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*, Barcelona: Destino, 1993, II, cap. 2, pp. 251-84; W. C. Chittick, *The Sufî Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, pp. 106-9; S. Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany: SUNY Press, 1992, cap. 10, pp. 289-319; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press, 1975, cap. IV, pp. 187-93; M. Gloton, «Les Secrets du Cœur selon l'islam», en *Lumières sur la Voie du Cœur, Connaissance des Religions* 57-58-59 (1999): 118-45; G. Gobillot; P. Ballanfât, «Le Cœur et la Vie spirituelle chez les Mystiques musulmans», *ib.*, pp. 170-204.

7. Cf. L. Massignon, «Le "cœur" (*al-qalb*) dans la prière et la méditation musulmanes», *Études Carmélitaines: Le cœur* 9 (1950): 88-94; *id.*, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922, Étude d'histoire religieuse*, reed., 4 t., París: Gallimard, 1990 [1975], t. III, pp. 19 ss.; *id.*, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2^a ed., París: Vrin, 1968 [1922], s.v. «qalb»; É. Dermenghem, «Techniques d'extase en Islam», en J. Masui (dir.), *Yoga, science de l'Homme Intégral. Textes et études*, París: Les Cahiers du Sud, 1953, pp. 274-83; L. Gardet, «Un problème de mystique comparée: La mention du Nom Divin (*Dhîkr*) dans la mystique musulmane», *Revue Thomiste* (1952): 642-79; L. Gardet; J. C. Vadet, «qalb», *EII*, IV/507-10; Abû-l-Hasan al-Nûrî, *Moradas de los corazones (Maqâmât al-qulûb)*, trad. del ár., intr. y nn. de L. López-Baralt, Madrid: Trotta, 1999.

corazón que es receptivo de cualquier forma está en un estado de «perpetua transformación» (el término *taqallub* juega con los dos significados de la raíz *q-l-b*, «corazón», «cambio»). El corazón se amolda a, recibe y se convierte en cada una de las formas incesantemente cambiantes en las cuales la Verdad se revela a sí misma. Para lograr un corazón receptivo de toda forma es necesario someterse a un proceso continuo de obliteración del yo individual en el [yo] universal⁸. Hay que recordar aquí que el corazón (*qalb*) es la sede y la facultad de la gnosis o intuición mística (*ma'rifa* = «gnosis o correcta percepción»)⁹, el conocimiento continuamente transformador. Pues, según el dicho sufí: «*La misma teofanía nunca se repite (la takrar fi-l-tajallî)*»¹⁰. La teofanía (*tajallî*, «revelación, aparición») es lo que es revelado a los corazones desde las luces de lo Invisible¹¹. Así pues, en la mística islámica el corazón espiritual se concibe como un «recipiente» en el que se producen los acontecimientos visionarios, los estados de contemplación (*mushâhada*), experimentando así el «regusto de la presencia» divina (*dhawq-i shuhûd*), los primeros rudimentos de las manifestaciones divinas (*tajalliyât ilâhiyya*) a la conciencia individual.

Uno de los místicos que más insisten en la condición cambiante de este centro de visión sutil es el místico persa Najm al-Dîn Kubrà (*ob.* 618/1221), para quien el corazón, como órgano de percepción sutil cambiante, no tiene determinado color, justamente porque asume cualquier color o forma que se refleje en él. Gracias a esta ductilidad puede refractar la manifestación simultánea de los infinitos atributos de la Divinidad. En su *diarium spirituale* titulado *Fawâtiḥ al-jamâl wa-fawâ'ih al-jalâl* (*Las eclosiones de la Belleza y los perfumes de la Majestad*), escribe:

«Has de saber que el órgano sutil (*latîfa*) llamado corazón (*qalb*), puesto que es un órgano sutil, fluctúa de estado en estado (*min hâla ilâ hâla*). Como el agua, adquiere el color del recipiente (*zarf*) [que la contiene] (*kâ-l-mâ' yatalawwanu bi-lawn al-zarf wa-l-sama' yatalawwanu bi-lawn al-*

8. M. A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994, p. 92.

9. Sobre el corazón como centro sutil del conocimiento místico en la obra de Ibn 'Arabî, véanse S. Hakim, «Knowledge of God in Ibn 'Arabî», en S. Hirtenstein; M. Tiernan (eds.), *Muhyiddin Ibn 'Arabî (1165-1240 A. D.): A Volume of Translations & Studies Commemorating the 750th Anniversary of His Life & Work*, Longmead, Shaftesbury: Element Books, 1993, pp. 264-90; *id.*, «Invocation and illumination (*al-adhkâr wa-l-anwâr*) according to Ibn 'Arabî», en S. Hirtenstein (ed.), *Prayer and Contemplation*, Oxford: JMIAS (1993): 34-7.

10. Cf. Fakhr al-Dîn 'Irâqî, *Risâla-yi lama'ât wa risâla-yi istilâhât*, ed. de J. Nûrbakhsh, Teherán, 1353/1974; *Fakhruddîn 'Irâqî: Divine Flashes (Lama'ât)*, trad., intr. y nn. de W. C. Chittick y P. L. Wilson, Nueva York: Paulist Press, 1982, comentario al texto, p. 137.

11. Numerosas referencias a los textos de Ibn 'Arabî con relación a la noción de *tajallî* se hallan en la obra de S. Hakîm, *al-Mu'jam al-sûfî*, Beirut: Dandara, 1981, pp. 257-67.

jabal), o como el cielo, queda matizado por el color de la montaña, la montaña *Qâf*. Por eso se llama corazón, por su capacidad de fluctuación (*inqilâb*). También se llama corazón (*qalb*) porque es el centro (*qalb*) de la existencia (*wujûd*) y del sentido de todas las cosas. El corazón es sutil (*latîf*) y acepta el reflejo de las cosas y de los sentidos que lo rodean. Así, el color (*lawn*) de aquello que se acerca a esta realidad sutil (*latîfa*) que es el corazón (*qalb*) toma su misma forma, de la misma manera que las formas se reflejan en el espejo y las aguas claras (*mir'ât wa miyâh sâfiyya*). Y por eso se llama corazón, porque es la luz del centro del pozo de la existencia cambiante (*qalîb*), como la luz que encontró José [Yusûf, cf. Cor. 12:10, 15] en [las profundidades] del pozo.»¹²

2. Los estados transitorios (*ahwâl*)

En la terminología sufí el «color» (ár. *lawn*, per. *rang*) representa tanto un estado de la mente en general como un estado místico¹³. El vocablo persa *rang* significa «color», «reflejo» y «luz coloreada». El significado literal de *talwîn* (o, de forma más coloquial, *lôn*), término que deriva de *lawn*, es dar matiz y color a algo, «coloración; cambio de aspecto». En la terminología sufí *talwîn* se refiere a la continua «fluctuación» (el *taqallub* del *qalb*)¹⁴ y «mutación» o «transformación» (*tahawwul*) del órgano sutil del corazón, al desplazamiento del siervo de un estado (*hâl*) a otro, o de un color (*lawn*) a otro: es el estado místico de agitación o «inestabilidad», conforme a Cor. 55:29: «... cada día Él está en un nuevo estado». Según numerosos autores es una estación inferior que precede al *tamkîn*, el estado de «consolidación o estabilidad» espiritual, pero Ibn 'Arabî sostiene que la «coloración» o «fluctuación» es de hecho «el más perfecto de los estados», puesto que corresponde a la naturaleza de las cosas, a la *auto-transmutación divina en las formas*. Por tanto, él dice que los Verificados llegan a la estación de la «estabilidad en la fluctuación» (*al-tamkîn fîl-talwîn*) justamente cuando actualizan el corazón «que es delimitado por la fluctuación para que nunca cese de experimentar la transformación». Según Ibn 'Arabî la perfección real se funda en la «estabilidad en la fluc-

12. *Die Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtiḥ al-jalâl des Najm ad-Dîn al-Kubrâ*, ed. en ár. y coment. de F. Meier, Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1957, § 16.

13. Cf. S. Sviri, *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*, Inverness, CA: The Golden Sufi Center, 1997, cap. 7, pp. 145-63.

14. La raíz *q-l-b* comporta los sentidos siguientes: volverse, girar, poner al revés, invertir. La palabra *qalb* significa pues: conversión (plural = *qulûb*), cambio completo, inversión, permutación, transformación, versatilidad, corazón, espíritu, alma, centro, núcleo, médula. A su vez, *taqallub* significa: alteración, cambio, fluctuación, transformación.

tuación» (*al-tamkîn fi-l-talwîn*)¹⁵. Estos estados espirituales están muchas veces tipificados por diferentes luces coloreadas como reflejo de dicha fluctuación del corazón. Se trata de etapas espirituales (*manâzil*) fluidas, constituidas por una serie de estados transitorios (*ahwâl*) del alma -simbolizados por diferentes colores y sonidos- a través de los cuales el corazón espiritual (*qalb, dil*) conduce al místico hacia la infinita manifestación de la Divinidad en la morada de la unión (*wisâl*), la morada de la «reunión perfecta» (*'ayn al-jam'*)¹⁶, allí donde todos los colores desaparecen.

En *El Libro de las luces centelleantes* (*Kitâb al-luma' fi-l-tasawwuf*), compilado en el siglo X por el místico persa Abû Nasr al-Sarrâj al-Tûsî (*ob.* 378/988), encontramos una de las ideas fundamentales del sufismo. En ella se hace referencia a uno de los dichos más conocidos atribuidos al maestro sufi Abû Yazîd al-Bistâmî (*ob. ca.* 261/875)¹⁷:

«Cuando se le pidió que describiera las características del místico, Abû Yazîd dijo: “El color del agua¹⁸ es el color de su recipiente”. Si viertes [agua] en un recipiente blanco puedes imaginar que es blanca. Si viertes agua en un recipiente negro puedes pensar que es negra, y lo mismo también con el amarillo, el rojo y otros colores. Los estados del místico cambian entre uno y otro, pero su Señor es quien cambia los estados (*muhawwil al-ahwâl*).»¹⁹

15. Ibn 'Arabî define así el término *talwîn*: «Si preguntas lo que es el matiz o coloración, nosotros diremos: es la mutación gradual o tránsito (*tanaqqul*) del servidor en sus estados espirituales. Para la mayoría presupone una estación espiritual imperfecta, pero según nosotros, evoca la más perfecta de las estaciones, pues es el lugar de la similitud (*tashbîh*) que el ser humano se propone realizar [...]», en *Fut.*, cap. 73, respuesta 153 al cuestionario de al-Hakîm al-Tirmidhî (cf. *infra* n. 29), t. II, pp. 128-34. Véase Ibn 'Arabî, *Fut.*, cap. 212, «Sobre la fluctuación (*talwîn*)»; II.532.30. Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, o.c.*, p. 108; *id.*, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn 'Arabî's Cosmology*, Albany: SUNY Press, 1998, pp. 172-3.

16. En la terminología sufi, el *jam'* o la reunión, la concentración, es el nombre con el que los sufíes se refieren a aquel estado en el que el peregrino, olvidándose de todo lo que no es Dios, se sumerge en Él.

17. Cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique...*, o.c., pp. 273-86.

18. Las irradiaciones teofánicas de los atributos misericordiosos son más intensas en el corazón que en el Trono, pues el corazón constituye un intermundo entre el mundo sensible (*mulk*) y el mundo del misterio (*lâhût*). El corazón del hombre, al igual que el Trono flotando sobre las aguas cosmogónicas, está siempre en movimiento (la fluctuación *-taqallub-* del *qalb*); es el «lugar epifánico» en donde se derrama sin interrupción el influjo del ser, como el agua fluyendo en el río. Por ello el Shaykh Mahmûd Shabistarî (*ob. ca.* 1339-40) afirma en su poema místico titulado *La Rosaleda del Misterio* (*Gulshan-i râz*): «Has de saber que el corazón es “el Trono de Dios sobre el agua”». *Gulshan-i râz, surûda-yi Shaykh Mahmûd Shabistarî, bâ kashf al-abyât wa arjâ' ba dah sharh-i châpî wa farhang-i Gulshan-i râz*, ed. de A. Mujâhid; M. Kiyânî, Teherán, 1371 solar/1992.

19. Abû Nasr al-Sarrâj, *Kitâb al-luma' fi-l-tasawwuf*, ed. de 'A. H. Mahmûd y 'A. B. Surûr, Bagdad/El Cairo: Dâr al-kutub al-hadîtha wa-maktabat al-muthannâ, 1380/1960, p. 57.

Otras fuentes atribuyen esta expresión al célebre sufí Abû-l-Qâsim al-Junayd de Bagdad (*ob.* 297/910), que a propósito de la gnosis y del gnóstico, afirma lo mismo: «El color del agua es el del vaso que la contiene»²⁰. Según las palabras de al-Bistâmî, el color del recipiente (*qâbil*) da color al agua que en sí es invisible. Pero esto es sólo un aspecto de la relación entre la sabiduría divina y la forma humana, pues esta forma que en el caso de un profeta es necesariamente perfecta, representa por sí misma la expresión de una «imagen original» contenida en el espíritu divino, de modo que podemos afirmar que la sabiduría divina -o la realidad divina- crea ella misma los recipientes que piensa llenar.

En cada grado de ascensión hacia Dios, el itinerante experimenta cada vez con más intensidad la Presencia divina y su unicidad. La extinción en Dios (*fanâ'*) lleva a la realización, y no ya a la simple afirmación de la Unidad divina (*tawhîd*). Cuanto más se impone al conocedor la conciencia de la Realidad divina, única y total, más santificada y mantenida por la Presencia divina (*baqâ'*) estará su existencia. Esta segunda realización de la Unidad podría definirse como la conciencia positiva en sí misma de la Esencia divina trascendente, los Atributos y los Actos divinos. Así se explicaría la definición que hace Junayd del *tawhîd*: «Aislar lo Eterno de lo contingente»²¹. El hombre no se confunde con Dios, pero se hace transparente a Su presencia, lo que permite comprender esta otra respuesta del maestro acerca del conocimiento: «El color del agua es el de su recipiente».

La ley espiritual que produce el efecto de que la realidad divina se revela -según sus recipientes humanos- de distinto modo, vale también para los estados de la contemplación interior por los que el místico pasa en su camino hacia Dios. «Los maestros espirituales son los que están capacitados para viajar a través de las moradas (*maqâmât*), que se adquieren de manera permanente y que carecen de la inestabilidad y del carácter efímero de los “estados” (*ahwâl*)»²². Estos «estados» espirituales pasajeros del alma

20. Abû-l-Qâsim al-Qushayrî, en su obra titulada *al-Risâla al-Qushayriyya fî 'ilm al-tasawwuf*, El Cairo: Md. 'Alî Subayh, 1966, p. 142, atribuye dicha expresión a al-Junayd; véase al-Qushayrî, *Principles of Sufism*, [última sección de la *Risâla al-Qushayriyya*], trad. del ár. de B. R. von Schlegell; intr. de H. Algar, Berkeley: Mizan Press, 1990, p. 322. Véase a su vez A. H. Abdel-Kader (ed. y trad.), *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Londres: E. J. W. Gibb Memorial Trust/Luzac, 1976, p. 101.

21. Cf. Junayd, *Enseignement spirituel: traités, lettres, oraisons et sentences*, trad. del ár., pres. y nn. de R. Deladrière, París: Sindbad, 1983, p. 131.

22. En la vía sufí hay estados permanentes (*maqâmât*) y estados pasajeros (*ahwâl*, *al-hâlât*). Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, o.c., índice s.v. «hâl, ahwâl», «maqâm, maqâmât»; C. W. Ernst, «The Stages of Love in Early Persian Sufism, from Râbi'a to Rûzbihân», en L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi (700-1300)*, Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publ., 1993, pp. 435-55; L. Massignon, *La Passion de Hallâj...*, o.c., t. IV,

(*ahwâl*)²⁴ son dones de Dios que descienden al corazón del hombre de forma transitoria, sin que éste sea capaz, por su propio esfuerzo, de rechazarlos cuando vienen ni de atraerlos cuando se van²⁵. Se trata del favor y la gracia que provienen de la fuente de la generosidad divina, que Dios confiere al corazón de su siervo²⁶.

Dios se revela en diferentes formas de creencia de acuerdo con la capacidad del creyente. El místico sólo ve que Él es Uno en todas las formas, pues *el corazón del místico es receptivo de todas las formas*: él asume cualquier forma que Dios mismo revela en él, como la cera toma la impresión del sello²⁷. El conocimiento intuitivo (*ma'rifa*) de Dios es el agua:

índice s.v. «hâl (ahwâl)», «maqâmât»; I. R. Netton, «“The Breath of Felicity:” *Adab, Ahwâl, Maqâmât* and Abû Najîb al-Suhrawardî», en L. Lewisohn (ed.), *ib.*, pp. 457-82; S. Murata, *The Tao of Islam, o.c.*, índice s.v. «states», «station(s)»; S. H. Nasr, «Los estados espirituales en el sufismo», en *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Barcelona: Herder, 1985 [1980], pp. 84-104; P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut: Dar el-Machreq, 1970, índice s.v. «hâl, ahwâl», «maqâm, maqâmât».

23. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, o.c.*, p. 264.

24. Entre los sufíes el *hâl* es un estado presente, mudable y transitorio; un estado producido en el alma por la acción divina en el momento que sigue. Una de sus características es que desaparece, siguiéndolo su semejante una y otra vez hasta que se vuelve puro. Es un estado que no puede ser alcanzado por el propio esfuerzo y que supera las facultades anímicas. Cuando estas facultades recobran su predominio, desaparece el *hâl*, pero éste puede ser reemplazado por otro *hâl* en el instante siguiente. Es pues el estado o efecto pasajero que vive el siervo en su interior. Se dice que es imposible que el siervo describa el *hâl*. Ibn 'Arabî afirma que *hâl*: «Es lo que viene al corazón sin que haya aplicación o adquisición y cuya característica es la de cesar inmediatamente». Cf. *Istilâhât al-sûfiyya* (= *Istilâhât al-Shaykh Muhyî-l-Dîn Ibn 'Arabî*, ed. de B. 'A. W. al-Jâbî, Beirut, 1990, 285). Los *ahwâl* son los puros dones que va recibiendo el sufí hasta llegar a la meta del descanso en la divinidad. Es, pues, el estado de *hâl* una disposición espiritual que Allâh infunde en el corazón, y que suele tener alternativas entre términos opuestos, como temor y esperanza, presencia y ausencia, consolación y desolación. El sufí, dominado por los vaivenes del *hâl* en que se halla, es el «hijo del momento presente», olvidado de lo pasado, sin preocupación por lo futuro. Al-Junayd dice que «los *ahwâl* son como relámpagos».

25. «Por otra parte, el “estado” (*hâl*) es algo que desciende de Dios al corazón del hombre sin que, con su propio esfuerzo, pueda rechazarlo cuando llega ni atraerlo cuando se va». 'Alî b. 'Uthmân al-Jullâbî al-Hujwîrî, *Kashf al-Mahjûb, “The Revelation of the Veiled”: An Early Persian Treatise on Sufism*, trad. del per., pref. y nn. de R. A. Nicholson, 2ª ed., Londres: E. J. W. Gibb Memorial Trust/Aris & Phillips Ltd., 1936 [1911], p. 181.

26. Tal como ya hemos visto en Najm al-Dîn Kubrà, también Abû Hâmid Md. al-Ghazâlî compara el corazón con un espejo o con un estanque: «El corazón es como una tienda levantada con varias puertas por cada una de las cuales penetran los estados cambiantes (*ahwâl*). También se puede comparar con un blanco al cual se lanzan flechas o bien con un espejo sobre el cual pasan toda suerte de imágenes, una tras otra, de manera que nunca está vacío, o bien con un estanque en el cual desembocan las aguas de los diversos arroyos que a él se dirigen.» *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, 4 vols., El Cairo, 1352/1933, III, 25.

«Cuando al Junayd le preguntaron acerca del conocimiento (*ma'rifa*) y del conocedor (*'arif*), respondió: "El agua toma el color de su copa".» En otras palabras, el recipiente muestra sus efectos en lo que contiene. Junayd dijo esto para hacerte saber que nunca puedes juzgar tu objeto de conocimiento excepto por ti mismo, puesto que nada puedes conocer sino por ti mismo. Cualquiera que sea el color de la copa, el agua se manifiesta en ese color. La persona sin conocimiento juzga que el agua es como aquella, ya que la visión le presenta eso. El agua se manifiesta ella misma en las formas de todas las copas según sus colores, pero no queda delimitada en su esencia. Sólo tú la ves así. De la misma manera, las formas de los recipientes en los que el agua aparece muestran sus efectos en ella, pero en todas ellas es, no obstante, agua. Si el recipiente es cuadrado, el agua se manifiesta como un cuadrado. [...]

Aquel que ve el agua sólo en la copa la juzga por la propiedad de la copa. Pero aquel que la ve simple y sin mezcla sabe que las formas y colores en los que se manifiesta son el efecto del recipiente. El agua permanece en su propia definición y realidad, ya sea en la copa o fuera de ella. Por tanto ella nunca deja de denominarse "agua".

«Al preguntarle acerca del conocimiento y del conocedor, Junayd dijo: "El agua toma el color de su copa"». Así también son las autorrevelaciones en el interior del *locus* divino de la manifestación, dondequiera que éstas puedan ser. El gnóstico las percibe constantemente. La autorrevelación le pertenece constantemente y la distingue constantemente: el gnóstico sabe quién se autorrevela y por qué Él se autorrevela. Pero sólo lo Real sabe cómo (*kayf*) Él se autorrevela. Nadie en el cosmos, ni nadie más que Dios, sabe eso, ni ángel ni profeta. Por eso es una de las características específicas de lo Real, puesto que la Esencia es incognoscible de raíz. Por tanto, el conocimiento de cómo Él se autorrevela en el lugar de la manifestación no puede ser adquirido o percibido por ninguna de las criaturas de Dios. [...] Dado que hay tantas copas como bebedores en el Estanque que se encuentra en la morada del más allá, y puesto que el agua toma la forma de la copa, tanto de su figura como de su color, nosotros sabemos ciertamente que el conocimiento de Dios adopta la medida de vuestra visión, de vuestra preparación y de lo que sois vosotros mismos. No hay dos personas que coincidan en un único conocimiento de Dios en todos los sentidos [...].²⁸

El corazón es el *locus* del amor a Dios, puesto que sólo el corazón puede conocer a Dios para amarLe. Él amante perfecto de Dios Le acepta y Le ama en cada forma que Él asume a través de la transmutación de Sí mismo. Ibn 'Arabí explica estos puntos al responder a una de las preguntas de al-Hakím

27. *Fus.*, p. 145. Cf. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, reimpr., Londres: Curzon Press, 1994 [1921], p. 159.

28. *Fut.* III.161.24; II.597.4,35. Véase a su vez *Fut.* I.285.11; IV.443.33. *Apud* W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, o.c., pp. 341-2. Sobre el dicho de al-Junayd y su interpretación por parte de Ibn 'Arabí véase *ib.*, cap. 19, pp. 335-56.

al-Tirmidhî (*ob.* 318/930)²⁹, místico ilustre de Khurâsân: ¿Qué es la copa del amor (*ka's al-hubb*)?

«La copa del amor es el corazón del amante, y no su razón o su sentido de la percepción. Pues el corazón fluctúa de estado en estado, lo mismo que Dios -que es el Amado- «cada día está en un nuevo estado» (Cor. 55:29). Así el amante padece la variación constante en el objeto de su amor en armonía con la variación constante del Amado en Sus actos. El amante es como el vidrio claro y puro de la copa que sufre la variación constante según la variación del líquido que hay dentro de ella. *El color del amante es el color del Amado.*»³⁰

También el célebre derviche errante (*qalandar*) Fakhr al-Dîn 'Irâqî (*ob.* 688/1289), el gran poeta místico persa contemporáneo de Ibn 'Arabî y de Rûmî, comenta a su vez la mencionada frase de al-Junayd sobre el color del agua³¹, así como el siguiente dístico³² del poeta Sâhib Ibn 'Abbâd (*ob.* 384/995):

«La copa era tan pura y el vino tan límpido que se volvieron semejantes, hasta el punto de que no se sabía si allí había vino sin copa o una copa sin vino.»³³

En este sentido, el vino es el símbolo de la embriaguez espiritual, del amor divino y del éxtasis. Según al-Husayn b. Mansûr Hallâj (*ob.* 309/922),

29. Al-Hakîm al-Tirmidhî redactó una lista de 157 preguntas que sólo podían ser respondidas, según afirmaba él mismo, por los elegidos entre los amigos de Dios. Ibn 'Arabî fue el primero y el único en asumir el reto, escribiendo un tratado titulado *al-Jawâb al-mustaqîm*. Después incorporó una vasta versión ampliada de este tratado en el cap. 73 de las *Futûhât* (II.39-139). Cf. al-Tirmidhî, *Kitâb khatm al-awliyâ'*, ed. de O. Yahya, Beirut: Imprimerie catholique, 1965.

30. *Fut.* II.113.33. *Apud* W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, o.c.*, p. 109. (La cur-siva es mía).

31. El epígrafe de Fakhr al-Dîn 'Irâqî que encabeza este artículo muestra de forma sintética la influencia mutua entre el sufismo oriental (de la escuela de Bagdad) y el pensamiento andalusí (Ibn 'Arabî). Fakhr al-Dîn 'Irâqî, originario de Hamadân, era un derviche errante (*qalandar*) típico, indiferente a su reputación, atento únicamente a la belleza como espejo de la belleza eterna. Los *Lama'ât* es un pequeño tratado que 'Irâqî compuso a propósito de las lecciones de Sadr al-Dîn al-Qûnawî (*ob.* 673/1274), que él había escuchado en Konya (Anatolia). Se trata de las lecturas que al-Qûnawî, yerno y discípulo de Ibn 'Arabî, hizo de los *Fusûs al-hikam* (*Los engarces de la sabiduría*) de al-Shaykh al-Akbar. Con la figura de Sadr al-Dîn se realiza la unión entre la enseñanza de Ibn 'Arabî y el sufismo oriental.

32. Se trata aquí de Abû b. Qâsim b. 'Abbâd (s. IV/X), visir de varios sultanes bûyíes y hombre de letras. Estos versos se atribuyen generalmente a Abû Nuwâs (*ob. ca.* 200/815). Ibn 'Arabî los cita sin atribución en *Fut.* I, p. 64, y en su *Kitâb al-tajalliyât*, Hayderabad, 1948, p. 43.

33. Cf. *Fakhrudîn 'Irâqî: Divine Flashes, o.c.*, V, p. 82.

el místico mártir que fue iniciado por al-Junayd, el hombre es esencialmente divino. Dios creó a Adán a su propia imagen; proyectó de Sí mismo aquella imagen de Su eterno amor, a fin de que pudiera contemplarse en un espejo³⁴. Cuando el sufí contempla la luz de la teofanía (*tajallî*), sólo a Él ve; la contemplación (*mushâhada*), la visión (*ru'ya*) y Lo contemplado, todos desaparecen. En uno de sus poemas, Hallâj expresa esta idea de la compenetración por infusión divina (*hulûl*) y la «esencia de la reunión» (*'ayn al-jam'*) por medio de la unión simbólica entre el vino y el agua pura:

«Tu Espíritu (*rûh*) se ha mezclado con mi espíritu,
como el vino con el agua pura.
¡Cuando algo Te toca, a mí me toca!
¡Así pues, en todo, Tú eres yo!»³⁵

Cuando a Abû Bakr al-Shiblî (*ob.* 334/945), representante del sufismo de Bagdad, le preguntaron acerca del afecto amoroso (*mahabba*), contestó: «Es una copa de vino brillante, cuando penetra en los sentidos y mora en el alma, [uno] desaparece»³⁶. Y la copa, por su absoluta transparencia y delicadeza, desaparece de tal forma en el color de este vino que no puede distinguirse del vino. Es la morada en la que el sufí ha alcanzado la disolución (*mahw*)³⁷ de sus actos en los Actos divinos. Es decir, que *disuelve la existencia de uno y la tiñe de su mismo color*, a condición de que origine en el enamorado un estado y no desaparezca enseguida, como los *bawâriq* (los destellos de luces) y *lawâmi'* (las emanaciones). Fakhr al-Dîn 'Irâqî emplea un imagen similar para designar al gnóstico como receptáculo o *locus* de las epifanías divinas. El Amado -el Ser o la Existencia divina- (simbolizado por el vino) se revela en la nada del amante (simbolizado por la copa). Y la copa, por su absoluta transparencia y delicadeza, desaparece de tal forma en el color de este vino que no puede distinguirse del vino. Así manifiesta la imagen de la Unidad divina:

34. Puesto que la «humanidad» (*nasûl*) de Dios comprende toda la naturaleza corporal y espiritual del hombre, la «divinidad» (*lâhût*) de Dios no puede unirse a esa naturaleza como no sea encarnándose, o, empleando la palabra que usa Massignon, infundiendo (*hulûl*) el Espíritu divino, tal como acaece cuando el espíritu humano penetra en el cuerpo. «Inhabitación» de Dios o «localización» del Espíritu de Dios en un ser humano.

35. Hallâj, *Dîwân*, trad. del ár., pres. y coment. de L. Massignon, París: Seuil, 1981, muqatta'a 47, p. 105; *id.*, *La Passion de Hallâj...*, o.c., t. III, p. 49.

36. *Apud* J. Nurbakhsh, *La Gnosis Sufi (Ma'âref-e Sûfieh)*, 2 t., Madrid: Ediciones Nur, 1998, t. II, p. 352.

37. *Mahw*, lit. «abolición», es la absorción, la disolución o la anegación de las características individuales. Se llama así a la eliminación del defecto, o a «lo que es tapado y negado por lo Real».

«Eso se debe a la pureza del vino
y a la claridad cristalina del vaso
el color del vaso y el del vino se confunden³⁸.
Todo es cristal, o no, todo es vino.
¡Todo es vino, o no, todo es cristal!»³⁹

Aquí se expresa la disposición (*isti'dâd*) teofánica del «nicho» (*mishkât*) del corazón capaz de reflejar con perfecta transparencia la efusión perpetua (*fayd*) de las teofanías (*tajalliyât*)⁴⁰ por la mediación de la Realidad muhammadí (*al-haqîqa al-muhammadiyya*), la cual es la primera determinación (*al-ta'ayyun al-awwal*), el Istmo de los istmos (*barzakh al-barâzikh*) o mundo intermedio⁴¹, el lugar de la teofanía de la Esencia y de la aparición de la «luz de luces» (*nûr al-anwâr*). Dios nos ha informado de que este vidrio por el que la luz llega al nicho (*mishkât*), posee esta finura, esta plenitud, esta pureza, esta aptitud para recibir la luz y repartirla sobre el nicho según su predisposición perfecta e insuperable. Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî (*ob.* 709/1309), el tercer gran maestro de la orden shâdhilî, a partir del versículo de la Luz (Cor. 24:35), escribe del corazón (*qalb*) despojado y puro que se colorea con el agua de la gnosis (*ma'rifa*):

«Se dice que el corazón (*al-qalb*), en la intensidad de su luz, de su *tawhîd* y de su claridad es como una lámpara (*al-qindil*), símbolo del corazón, que ilumina por su luz (*al-misbâh*). El agua es el lugar simbólico donde se desarrollan las posibilidades intelectuales (*al-'aql*) del corazón. El aceite (*al-zayt*) es el lugar que representa la ciencia (*al-'ilm*) propia del corazón y constituye el espíritu (*al-rûh*) de la luz. Por la abundancia de la ciencia, el corazón recibe el espíritu de certeza, tal como se dice en el Libro: *Allâh les ha auxiliado con un espíritu procedente de Él* (Cor. 58:22). La mecha

38. Ni'matullâh Walî Kirmânî (*ob.* 834/1431), comentarista y seguidor de Ibn 'Arabî, para expresar la doctrina de la Unicidad divina (*tawhîd*), escribe: «Haz una copa hecha de vino y llénala de vino, / sí, el agua y el vaso del agua son idénticos. / Yo te expongo el secreto de la Unicidad, / un único Ser y reflejos infinitos.» Aquí el término *hubâb* (vocablo polisémico que designa la copa de vino o el vaso de agua, la burbuja de un líquido; pero también «amor», «amado»), se descompone en *hubb* (ár. «amor») y *âb* (per. «agua»). *Kulliyât-i ash'âr-i Shâh Ni'matullâh Walî Kirmânî*, ed. de J. Nûrbakhsh, Teherán: Intishârât-i Khânaqâh-i Ni'matullâhî, 1347/1969, *math-nawî* n° 8. Sobre esta imagen simbólica de unificación mística cf. Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî, *Risâlat al-abrâj (Epístola de las torres)*, I, § 11.

39. Cf. *Fakhruddîn 'Irâqî: Divine Flashes, o.c.*, II, pp. 75-6.

40. Cf. O. Yahia, «Theophanies and Lights in the Thought of Ibn 'Arabî», *JMIAS* 10 (1991). Souad al-Hakîm, en su libro *al-Mu'jam al-sûfi*, Beirut, 1981, pp. 257-67, hace numerosas referencias a los textos de Ibn 'Arabî con relación a la noción de *tajallî*.

41. El universo observado entre los mundos de entidades sin forma (*ma'ânî*) y el mundo de los cuerpos.

(*al-fatila*) de esta luz es el lugar de la fe cuyo origen es el corazón. La fe es el fundamento y la estabilidad del corazón, el cual es alimentado por la mecha.

En función de la transparencia de la lámpara, que representa el corazón purificado, la coloración del agua aparece, coloración que determina su tipo de intelección predominante. Según la pureza, la fineza y la extensión del aceite, símbolo de la ciencia, la lámpara ilumina con una luz de luz, siendo ésta el lugar de la fe.»⁴²

En su *Risâlat al-quds (El tratado de la santidad)*, Rûzbihân Baqlî Shî-râzî (*ob.* 606/1209), uno de los más grandes maestros del sufismo iraní, emplea la imagen de la floración de los estados místicos (*ahwâl*) en el corazón, estados que jalonan la vía unitiva (*unio mystica*) por medio de diferentes variedades de flores cuyo esplendor y delicadeza expresan todos los matices del conocimiento del corazón transportado en la contemplación. Estos estados místicos transitorios condicionan el aprendizaje de la vía de la contemplación, e implican una apertura de los sentidos interiores del corazón a las efusiones duraderas o intermitentes de la Misericordia divina (*al-Rahma*). El corazón es el receptáculo de los diferentes estados místicos, como un vaso contiene agua. El agua es la gnosis, el corazón del fiel es su vaso; o también, el terruño donde brotan las flores, tal como sugiere el pasaje siguiente:

«Pues bien, lo mismo se puede decir de los estados místicos (*ahwâl*) que Dios hace llegar a las almas de los hombres. Estos acontecimientos espirituales sobrevienen como el río que emana del océano del ser [la fuente de la manifestación divina], y bajo los asaltos de la omnipotencia divina, llegan hasta las extensiones desérticas del corazón de los hombres verdaderos [los corazones de los puros (*asfiyâ*)]. Entonces, cantidad de semillas secretas se abren, como el grano de la rosa del amor, el jazmín de la afección, el narciso de la pureza, el tulipán del ardiente deseo, el naranjo de la nostalgia, el muguete del desvelamiento, el junquillo de la contemplación.

«Cada corazón del hombre hace crecer la luz de las realidades divinas a medida que recibe las aguas de la felicidad que le llegan del océano de la mansedumbre divina. Gracias a esto, las semillas del corazón se abren por el efecto del aguacero que las arrastra, mientras que la raíz de las plantas no sufre el estrago inicial provocado por la oleada. Igualmente, Dios ha dicho: “Él hace descender el agua del cielo, los valles se llenan de ella por su potencia” (13:17).»⁴³

42. Ibn 'Atâ' Allâh, *Traité sur le nom Allâh (al-Qasd al-mujarrad fi ma'rifa al-ism al-mufrad ALLÂH)*, [incluye el *Tratado de la Invocación* o *La clave de la prosperidad y la antorcha de los espíritus (al-Miftâh al-falâh wa misbâh al-arwâh)*], intr., trad. del ár. y nn. de M. Gloton, París: Les Deux Océans, 1981, II, cap. IV, pp. 194-5.

La coalescencia de las diversas variedades de flores, la alternancia de sus apariciones en las «extensiones desérticas del corazón», son otros tantos indicios de la progresión o de la ascensión hacia el Dios-luz que inspira ardiente deseo y hace desfallecer de éxtasis a los peregrinos del amor (Cor. 24:35). La flor real es siempre la «rosa del amor» que desvela al místico el esplendor de Dios. En su *Comentario del «Léxico del sufismo»* (*Sharh nukât al-sûfiyya*), Rûzbihân analiza el término técnico *talwîn* (variabilidad, variación): «Esto designa la variabilidad del corazón en el recorrido de los estados espirituales y de las estaciones de la vía. En el sentido verdadero del término, se trata de los secretos vinculados con la variedad de acontecimientos espirituales producidos por la aparición de los misterios concerniente al estatuto de las teofanías obtenidas por la contemplación»⁴⁴. El término *talwîn* es el contrapunto del término *tamkîn* (la consolidación)⁴⁵. Ambos son generalmente contrastados para caracterizar dos tipos de itinerarios de la vía: el de los hombres de la afirmación (*ahl al-tamkîn*) y el de los hombres de la variación (*ahl al-talwîn*)⁴⁶. Los primeros se identifican con los que han completado la senda, que son los *shaykh-s* realizados: ellos han alcanzado la plena maestría de las estaciones superiores de la vía, tales como la abolición, la subsistencia, la veracidad, la contemplación, etc. Los segundos son considerados como los que progresan afectados por la inestabilidad del corazón en el aprendizaje de Dios⁴⁷.

43. Rûzbihân Baqlî, *Risâlat al-quds wa risâla-i ghalatât al-sâlikîn*, ed. de J. Nûrbakhsh, Intishârât-i Khânaqâh-i Ni'mat Allâhî, 48, Teherán: Châp-âna-yi Firdawsî, 1351/1972 (en per.), §§ 57, 58. Cf. las traducciones al francés: Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *L'itinéraire des esprits suivi du Traité de la sainteté*, trad. del ár. y del per., pres. y nn. de P. Ballanfat, París: Les Deux Océans, 2000, pp. 205-6; S. Ruspoli, *Le traité de l'Esprit saint de Rûzbehân de Shîrâz*, estudio preliminar, trad. del per. y nn. seguidos de un Comentario de su «Léxico del sufismo» (*Sharh nukât al-sûfiyya*), París: Cerf, 2001, pp. 188-9.

44. *Sharh nukât al-sûfiyya*, 107. (510).

45. *Ib.*, 106. (509).

46. En su *Kitâb mashrab al-arwâh* (*Libro de la fuente de los espíritus*), Rûzbihân Baqlî sostiene que el corazón tiene una dimensión exterior y otra interior. Esta última constituye el «verdadero conocimiento del corazón». Pues gracias al *taqallub* del *qalb*, el corazón-espejo del gnóstico es capaz de reflejar cualquier forma divina, sin atenerse a ninguna fija: «Este corazón se llama “corazón” [*qalb*] porque fluctúa en el pecho según la cualidad de las intenciones y determinaciones. En lo Invisible examina la llegada de las luces de los atributos divinos.» *Kitâb mashrab al-arwâh*, ed. de N. M. Hoca, Estambul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974, 152-3. Véase a su vez S. Murata, *The Tao of Islam, o.c.*, p. 298.

47. Tal como se desprende de su *Tratado de la santidad* (*Risâlat al-quds*), Rûzbihân considera que el ejemplo de la experiencia de la coloración que agita al místico y le hace pasar de una etapa a otra, de un estado a otro, es Moisés, que después de haber experimentado esta mutación de los colores de su corazón bajo el efecto del orden profético, alcanza la etapa de estabilidad de sí mismo, y puede, por fin, enunciar la ley, como el espíritu que accede a la dignidad de la enunciación (*Mashrab*: 147). La enunciación es una característica del profeta que enuncia la ley y la ascensión a la estación más elevada. Cf. *L'itinéraire des esprits suivi du Traité de la sain-*

En el cristianismo oriental de Juan Clímaco (*ob.* 649), monje del monte Sinaí, encontramos un sentido de la coloración del alma similar. En su *Escala espiritual* afirma a propósito de la «pureza del corazón» (*catharôtês tes cardias, puritas cordis*) y la consiguiente iluminación interior:

«Hay ojos de diferentes colores; el sol del espíritu puede brillar con diferentes colores en el alma. Hay lágrimas que brotan del cuerpo y lágrimas del alma. Hay contemplación de lo que tenemos a la vista y contemplación de realidades invisibles. Nos alegran cosas que otros nos cuentan y gozo espontáneo que viene del alma. Uno es el camino de la quietud solitaria y otro el de la obediencia en comunidad. A esto se añade otra diferencia: la del rapto y la del alma misteriosa y maravillosamente inundada por la luz de Cristo.»⁴⁸

Según Ibn 'Arabî, el «estado espiritual» (*hâl*), es decir, la iluminación súbita del «corazón del gnóstico» (*qalb al-'ârîf*)⁴⁹, el corazón como órgano espiritual⁵⁰ del *walî* en su grado más avanzado, del Hombre Perfecto (*al-insân al-kâmil*), es el resultado de la acción recíproca de la epifanía divina o irradiación (*tajallî*)⁵¹, lo que es revelado a los corazones desde las luces de lo Oculto (*ghayb*), y de la «receptividad» (*qabûl*) y «predisposición» (*isti'dâd*) del corazón, dos polos cada uno de los cuales aparece como determinante o como determinado, según el punto de vista⁵². Como la «forma» o «imagen» (*sûra*) en que se muestra el Dios que está en la creencia es la forma misma de dicha creencia, la manifestación (*zuhûr*) de Dios o revelación (*tajallî*) toma

teté, o.c., §§ 52, 108, 138, p. 201, n. 167. Ésta es, para Rûzbihân, la llave del final de las etapas espirituales: «En la unión sustancial se halla la coloración de los estados, y en la diversidad de la coloración se halla la esencia de la estabilidad de sí mismo». *Risâlat al-quds wa risâla-i ghalâtât al-sâlikîn, o.c.*, § 52.

48. Juan Clímaco, *La escala (Klimax)*, 26.127. Cf. *Escala espiritual*, ed. de T. H. Martin, Salamanca: Sígueme, 1998, p. 215.

49. Véase T. Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, París: Dervy, 1969, «De la Contemplation d'après Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî», pp. 150-9.

50. Cf. T. Izutsu, «Le concept de création perpétuelle en mystique islamique et dans le bouddhisme zen», en T. Izutsu, *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, París: Les Deux Océans, 1980, V, pp. 108-15.

51. El significado literal del término *tajallî* es manifestación, aparición. M. Asín Palacios lo traduce como «iluminación»; T. Burckhardt como «irradiación»; W. C. Chittick como «autorrevelación» de Dios. Las epifanías de Dios son infinitas, cada una de ellas otorga un nuevo conocimiento, el cual, a su vez, origina un regusto espiritual (*dhawq*) nuevo. Ibn 'Arabî dice que «Es el término que designa las luces de los Misterios que se desvelan al corazón, tras la existencia de la recuperación del velo» (cf. *Fut.* I.666). Son las manifestaciones divinas de todo género.

52. Sobre el tema de la visión teofánica en la obra de Ibn 'Arabî véase M. Chodkiewicz, «The vision of God according to 'Ibn Arabî», en S. Hirtenstein (ed.), *Prayer and Contemplation, o.c.*, pp. 53-67 [en franc.: «La vision de Dieu selon Ibn 'Arabî», en É. Chaumont; D. Aigle; M. A. Amir-Moezzi; P. Lory, *Autour du regard. Mélanges Gimaret*, Lovaina: Peeters, 2003, pp. 159-72].

las dimensiones del receptáculo (*qâbil*) que le acoge y en el que se muestra⁵³. Pues el corazón es el *locus* (*mahall*) de la manifestación (*mazhar*) divina. La creencia revela la capacidad del corazón: «La forma que se muestra es la forma misma de lo que le recibe. Es a la vez lo que se muestra (*mutajallî*) y aquello a lo que se muestra (*mutajallà lahu*).»⁵⁴

Ibn 'Arabî comienza por subrayar la extensión o el alcance infinito del corazón cósmico del gnóstico. Se nos dice que el corazón del gnóstico es abarcado por la Compasión divina (*Rahma*), es decir, que es una de las cosas a las que dicha compasión confiere existencia, puesto que compasión equivale a existenciación (*ijâd*). Y, sin embargo, por vasta que sea esta Compasión que abraza todas las cosas, el corazón del gnóstico es todavía más vasto que ella. Con el apoyo de su visión, el maestro sufí invoca el célebre *hadîth qudsî* -y máxima suffi- en el que Dios habla en primera persona: «*Mâ wasî'a-nî ard-î wa-lâ samâ-î. Wa-wasî'a-nî qalb 'abd-î al-mu'min al-taqî al-naqî*», «Ni Mi Tierra ni Mi cielo son lo bastante grandes para contenerMe. Pero el "corazón" de mi siervo, creyente, piadoso y puro, es bastante grande para contenerMe», ya que ese corazón es un espejo en el que se refleja a cada momento, a escala del microcosmo, la «Forma de Dios» manifestada. Según la interpretación de Ibn 'Arabî, «mi siervo, creyente, piadoso y puro» hace referencia al *'ârîf*, es decir, al corazón del gnóstico, que en tanto que órgano espiritual y en el caso del místico de rango más elevado, está dotado de una extensión infinita y en un grado tal que puede contener o encerrar lo Absoluto mismo. Ibn 'Arabî sostiene que el corazón del gnóstico abarca al Verdadero (*al-Haqq*) que está en las creencias, pues Allâh es el que se refleja y a Quien se refleja. El hombre se refleja al Verdadero en la medida de la imagen en la que el Verdadero se le muestra:

53. «El Tesoro oculto», lo Absoluto, «con objeto de darse a conocer», se revela en el mundo. Pero lo hace estrictamente de acuerdo con la necesidad de cada cosa individual, en la forma apropiada que requiere la naturaleza de la «predisposición» (*isti'dâd*) de cada existente individual. No puede haber absolutamente ninguna otra forma de manifestación. Y cuando el lugar, es decir la cosa individual en que lo Absoluto se descubre, resulta ser un ser humano dotado de consciencia, éste ve, por intuición, lo Absoluto revelándose en él. Sin embargo, dado que se trata de lo Absoluto en una forma en particular determinada por su propia «predisposición», lo que ve en sí mismo no es sino su propia imagen o forma (*sûra*) reflejada en lo Absoluto. Nunca ve lo Absoluto en sí. Puede que su Razón le diga que su propia imagen se halla reflejada en el espejo divino, pero, a pesar de esta consciencia basada en el razonamiento, no puede ver el espejo en sí. Sólo se ve a sí mismo.

54. *Fus*. I, p. 121 [69], y el Comentario de 'Abd al-Razzâq al-Kâshânî (*ob.* 730/1329), *Sharh al-Kâshânî 'alâ Fusûs al-hikam*, El Cairo, 1321 h., pp. 146-7. Cf. H. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., p. 230, 311-3.

«Esto es contrario a lo que afirma el grupo (*tâ'ifa*) de los iniciados, según lo cual el Verdadero se refleja al hombre en la medida de su disposición. Mas no es así, sino que *el hombre se refleja al Verdadero en la medida de la imagen en la que el Verdadero se le muestra*. La explicación de este asunto es que Allâh tiene dos reflejos: uno de ausencia y otro de testimonio. A partir del reflejo de la ausencia concede la disposición con la que se le presenta el Corazón.

«La imagen que se refleja es la misma de aquello que acepta ese *tajallî*. Allâh es el que se refleja y a *Quien se refleja*.

«*En ello, hay memoria para quien tiene corazón*» (Cor. 50:37), por Su fluctuación (*taqallub*) entre las diversas imágenes y cualidades⁵⁵,⁵⁶

La naturaleza paradójica del corazón, «centro del ser» y «forma divina», se refleja en las ideas tradicionales que le conciernen: la Misericordia divina «lo abarca todo»; así pues, ella abarca igualmente el corazón y aparece como «más vasta que él». No obstante, «el corazón del siervo creyente contiene a Dios» mientras que Su Misericordia no puede contenerLe puesto que ella expresa únicamente un Atributo divino. Más aún: cuando Dios llena el corazón, el Trono del Misericordioso, sede de la misericordia universal, es aniquilado en él; ¿cómo pues podría el Trono «abarcar a Dios»?

Estas paradojas no se pueden resolver más que a la luz de la doctrina metafísica del *tawhîd*: Dios es «independiente» con relación a Su Esencia pero no en relación con Sus Nombres que, aun siendo otros que Él, sólo pueden manifestarse en el mundo; desde este punto de vista, también ellos son el objeto de Su Misericordia. La Misericordia «abarca a Dios» con relación a sus Nombres; es «más vasta» que el corazón cuando éste es concebido como un receptáculo, o «de la misma extensión que él» si se trata del corazón del Conocedor Perfecto. Éste contiene a Dios en la unidad y la totalidad de Sus Nombres y se identifica, por ello mismo, con el Trono del Misericordioso.

La doctrina de Ibn 'Arabî postula que la visión teofánica no se produce nunca sino bajo la forma correspondiente a la aptitud del sujeto al que se muestra (*mutajallà lahu*); este último no ve sino su propia forma en el *espejo*

55. «Un verdadero “conocedor” que conoce su propio “corazón” (*qalb*) ve con su mirada interna cómo cambia éste constantemente y se transforma (*qalb* o *taqallub*), en cada momento, en infinidad de modos y estados. Sabe, al mismo tiempo, que su “corazón” es una manifestación de lo Absoluto y la Ipseidad de éste. Naturalmente, su “corazón” es la única cosa en el mundo cuya estructura interna puede conocer mediante la introspección. Pero también es muy consciente de que todas las demás cosas deben poseer exactamente la misma estructura que su “corazón”. Así, un hombre que conoce su propio “corazón” desde dentro conoce también lo Absoluto transformándose en cada momento en todas las formas posibles del mundo.» T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, 2 vols., Madrid: Siruela, 1997 [1983], vol. I: Ibn 'Arabî, p. 291.

56. Ibn 'Arabî, *Fus.*, cap. XII sobre Shu'ayb, pp. 120 ss. (El subrayado es mío).

de Dios (el Guía toma la forma de aquél al que guía). El gnóstico no recibe una Imagen acabada, pero la comprende a la luz de la Imagen que aparece en el espejo de su corazón, en cuanto órgano sutil, en el curso de su «conversación íntima» (*munâjât*) entre el Señor (*al-Rabb*) y su siervo ('*abd, marbûb*) por medio del corazón (*al-qalb*). Pero la luz del espejo del corazón depende de la labor de pulimento a la que lo somete el místico. En este sentido, el insigne pensador y excepcional maestro espiritual Abû Hâmid Md. al-Ghazâlî (ob. 505/1111), en *Al-mîzân al-'amal* (*La balanza de las acciones*), para hablar de la teoría psicológica de la ascesis y la iluminación, asociada con la doctrina alejandrina y, más concretamente, plotiniana de la *câtharsis*, usa el símil del espejo y de la luz, tan caro a los alejandrinos y a los sufíes. El corazón humano, purificado por las obras supererogatorias, la recitación coránica, el rosario (*wird*) y la «invocación» de Dios (*dhikr*), es como un terso espejo en cuya superficie se pueden ya reflejar las ideas divinas; por el contrario, los deseos o las pasiones oscurecen el corazón, lo cubren con un velo, oxidan su tersa superficie, impidiendo que en ella se refleje el brillo de la verdad divina⁵⁷. El alma es, pues, como el espejo que en sí mismo carece de forma y color, pero que tiene aptitud para representar y hacer suyos el color y la forma de los objetos que en su superficie se reflejan; asimismo, el vidrio es amorfo, pero adopta todas las formas⁵⁸; el vaso de cristal es incoloro y diáfano, y por eso se tiñen sus paredes con el color del líquido que contienen:

57. Sobre el tema del espejo terso del alma en la obra de al-Ghazâlî véanse Ghazâlî, *Le Tabernacle des Lumières* (*Mishkât al-anwâr*), trad. del ár., intr. y nn. de R. Deladrière, París: Seuil, 1981, p. 21 de la intr.; M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 t., Madrid/Granada: Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1934-1941, t. II (1935), pp. 17-20, 32, 216-7, 478, 503, 513-6, 524, 528, etc.; t. III (1940), pp. 262, 232-4, 236-7, 251 ss.; t. IV (1941, «Crestomatía Algazeliana»), pp. 164-83, 251-63; H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzâlî*, Jerusalén: Magnes Press, 1975, pp. 312-20; A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzâlî*, París: A. Maisonneuve, 1940, pp. 60-1, 63, 66-7, 139.

58. En *Mishkât al-anwâr* al-Ghazâlî compara la imaginación con el vidrio de la Hornacina coránica (Cor. 24:35): «Los que tienen esta toma de conciencia son los que han alcanzado el grado [de transparencia] “del Vidrio” [...]. En efecto, la imaginación, que es la materia de la que está hecha el símbolo, es sólida y opaca, y ella misma enmascara las realidades ocultas, interponiéndose entre las luces y el hombre; pero ella puede volverse tan pura como el vidrio, que por su limpidez no constituye un obstáculo para las luces y, además, les es una ayuda, protegiéndolas asimismo contra las borrascas. Sabe pues que el mundo inferior y opaco de la imaginación deviene, en el caso de los profetas, como en el del vidrio, un tabernáculo para las luces, un filtro que deja pasar las realidades secretas, y como un punto de apoyo para elevarse hasta el mundo superior.» *Mishkât al-anwâr*, II.1. Cf. *Le Tabernacle des Lumières*, o.c., p. 73. Sobre la imagen neoplatónica del vidrio y la «trans-aparición» de lo divino, véase el apartado siguiente.

«Por su propia naturaleza nada impide que la imagen coloreada se refleje en la [plancha] de acero empañada; el impedimento (*hijâb*) no está más que en el acero, en su orín, su impureza y su falta de pulimento.»⁵⁹

Volviendo al pensamiento de Ibn ‘Arabî, frente a la Realidad divina, sin forma y omnipresente, que ninguna cualidad puede definir, el carácter particular de un estado espiritual sólo puede atribuirse a la predisposición o preparación (*isti’dâd*) del corazón, es decir, a la receptividad esencial e íntima del alma⁶⁰. «Al igual que los Nombres se confunden con el Nombrado desde un cierto punto de vista y se diferencian de Él desde el punto de vista de su manifestación en las criaturas sobre las que ejercen su autoridad, del mismo modo las epifanías (*tajalliyât*) no son otra cosa que Quien se epifaniza (*al-Mutajallî*) desde el punto de vista de Su Esencia, pero se distinguen de él respecto a lo que los recibe, ya que *es el receptáculo el que condiciona la forma de la teofanía*. Las criaturas, en función de sus predisposiciones en el estado de *thubût* [“inmutabilidad”], son “lugares teofánicos” de desigual pureza: desde la perfecta transparencia del santo a la opacidad del impío, la única luz se difunde de manera diferente sin que su naturaleza propia sea afectada por ello. Correlativamente, es también el *isti’dâd*, la predisposición, lo que determina la capacidad de cada ser para identificar -en todos los demás y en él mismo- las teofanías por lo que son: apariciones infinitamente múltiples e infinitamente variadas del único *Mutajallî*.»⁶¹ Pero, puesto que un *hâl* es un don divino de naturaleza efímera, algo que llega al corazón del siervo sin esfuerzo ni invitación, puede tomar muchas formas y colores, y sus variedades son difícilmente enumerables. Situados frente a la Realidad Divina, omnipresente y por lo mismo indefinible, el carácter particular de un estado evolutivo sólo puede atribuirse a la predisposición del corazón, a la receptividad fundamental e íntima del alma. El «recipiente» es en ese caso el corazón del contemplador, su conciencia más íntima (*sirr*), y la «forma» (*sûra*) del recipiente es la receptividad (*qabûl*) o predisposición (*isti’dâd*) de éste⁶². Ibn ‘Arabî afirma que el

59. Ghazâlî, *Al-mîzân al-‘amal*, El Cairo, 1328/1909, p. 3.

60. Cf. T. Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l’islam, o.c.*, pp. 150 ss.

61. C. Addas, *Ibn ‘Arabî o la búsqueda del azufre rojo*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996 [1989], p. 287. (La cursiva es mía).

62. Por otra parte, la predisposición (*isti’dâd*) del corazón no es sino potencialidad pura; no puede conocerse más allá de la iluminación divina (*tajallî*), pues la potencialidad no se puede sondear más que en la medida en que sus contenidos pasan al acto. Pues es la iluminación la que actualiza la predisposición; ella es la que confiere al estado espiritual su cualidad inteligible; es «evidente por sí mismo» -dice Ibn ‘Arabî- pues ella se afirma ahí de forma inmediata y positiva como un «Nombre» o «Atributo» divino, mientras que la predisposición como tal permanece como «lo más oculto», tal como escribe nuestro autor en *Fus*. (capítulo sobre Shîth). Según este último aspecto de las cosas, no hay nada en la receptividad del corazón que no sea la respuesta a

«contenido» divino de la iluminación es inasequible puesto que sólo la forma receptiva de cada corazón proporciona a la irradiación su «tono», su «perspectiva», su «color». Al mismo tiempo, el sabio sufí sostiene que el corazón brilla según sea el poder de la irradiación. Con arreglo a esta aptitud o capacidad (*isti'dâd*), la luz divina se refleja en él, toma otra propiedad; así, pues, también aquí «el color del agua es el de su recipiente»⁶³:

«Cuando a al-Junayd le preguntaron por la gnosis (*ma'rifa*) y el gnóstico (*'arif*), respondió: “el agua adopta el color del vaso de cristal [que la contiene]”. En otras palabras, el gnóstico asume las peculiaridades del carácter de Dios, hasta tal punto que parece como si él fuera Él. Él no es Él, y sin embargo, él es Él.»⁶⁴

«La luz no tiene un color distintivo propio, sino que adquiere su color, como el agua, del cristal donde esté.
El agua no tiene forma que la limite o la encierre, excepto el recipiente que la contiene, y mi dolencia consiste en ese límite.»⁶⁵

«Si hubiese comprendido (el sentido de) lo que dijera al-Junayd, “el color del agua es el color de su recipiente”, admitiría a todo creyente su creencia personal, reconociendo a Allâh en toda imagen y toda fe.»⁶⁶

la iluminación o revelación divina, de la cual experimenta cada uno de los destellos; éstos varían según los diversos «Nombres» (*asmâ*) y «Atributos» (*sifât*) divinos, y este proceso no se agota jamás, ni del lado de la iluminación divina, que es esencialmente inagotable, ni del lado de la plasticidad primordial del corazón. El *tajallî* de la Identidad, la proyección de Su presencia permanente, se verifica bajo la imagen de la predisposición de a quien se muestra, pues: «Él es tu espejo para tu visión de ti mismo, y tú eres Su espejo en la visión de Sus Nombres [...]».

63. «El “Dios que ora por nosotros” es precisamente el Dios manifestado (y cuya manifestación colma la aspiración del “Tesoro oculto” a ser conocido), el Dios que *crea* el fiel en su *corazón*, sea por sus meditaciones y reflexiones, sea por la creencia concreta a la que se adhiere y conforma. A este aspecto se ajusta, por tanto, el Dios que es designado técnicamente como “Dios creado en las creencias”, es decir, el Dios que se determina y se individualiza según la capacidad del receptáculo que lo acoge y cuya alma es el *mazhar*, la epifanía de uno u otro de sus Nombres. Éste es el caso al que se aplican las palabras del gran místico Junayd (a propósito de la gnosis y del gnóstico): “El color del agua es el del vaso que la contiene”. En este sentido, el “Dios que ora (*musallî*) por nosotros” “viene detrás” de nuestro ser, es posterior a él, depende de él; es aquel que nuestra teopatía (*ma'lûhiyya*) establece como *theos*, porque el Adorado presupone la existencia del adorador al que se muestra (“al conocerle, le doy el ser”). Es pues, en este sentido, el “Último” (*al-akhir*), el “Manifestado” (*al-zâhir*). Son entonces “el Primero” (*al-awwal*) y “el Oculto” (*al-bâtin*) los Nombres divinos que convienen al fiel.» H. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., p. 307.

64. Ibn 'Arabî, *Fut.* II.316.9.

65. Ibn 'Arabî, *Al-Dîwân al-Kabîr (El gran Dîwân)*, El Cairo, 1271/1855; reimpr., Bagdad, 1963, p. 218.

66. Ibn 'Arabî, *Fus.* 27, «Muhammad».

3. El vidrio coloreado o la «trans-aparición» de lo divino

Como se sabe, en la filosofía de Platón la realidad sensible no es a sus ojos sino la sombra, el eco, el reflejo⁶⁷ de los modelos ideales. Ibn 'Arabî compara los grados espirituales entre lo Absoluto y el hombre con una luz, incolora por naturaleza, que adquiere diversas tonalidades al atravesar vidrios coloreados⁶⁸:

«La relación entre lo Absoluto y una “sombra” en particular, ya sea pequeña, grande o pura en diferentes grados, se puede comparar con la relación entre la luz y un pedazo de vidrio colocado entre ésta y el ojo del hombre que la mira. En este caso, la luz adquiere el color del vidrio, aun siendo, en sí, incolora. [La luz incolora] parece coloreada al sentido de la vista. Es una comparación adecuada para ilustrar la relación entre tu propia realidad y tu Señor.

Si dices que la luz se torna verde por el color verde del vidrio, dirás verdad. Lo evidencia tu sentido de la percepción. Pero si dices que la luz no es verde, ni de ningún otro color, también dirás verdad. En ese caso, seguirás lo que proporciona tu razonamiento lógico. Y tu juicio estará basado en la actividad correcta de la Razón.

Ve cómo la luz pasa a través de una “sombra”, que es el vidrio. El vidrio [es una “sombra” pero es] una “sombra” que posee la naturaleza de la luz por su transparencia.»⁶⁹

Al-Shaykh al-Akbar asimila la «sombra» (*zill*) con una luz filtrada a la vez por el «vidrio» más o menos purificado (que representa el acondicionamiento de la Luz, es decir, de la Realidad principal, esencial y total de *al-wujûd*) y por la coloración del vidrio (que representa la particularización de esta Luz o de esta Realidad cuando éstas son consideradas en relación con un receptáculo determinado). El simbolismo del filtro subraya la continuidad entre la luz percibida a través de él y la Luz esencial cuyo resplandor le toca⁷⁰.

67. Véase Platón, *Rep.* VI.510a, 510e, el texto de la alegoría de la caverna y el que le precede.

68. Ibn 'Arabî, *Fus.* VIII, p. 118/103-104; trad. cast., pp. 51-2. *Apud* T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo, o.c.*, vol. I, pp. 113-4.

69. En su Comentario, *o.c.*, al-Kâshânî dice (p. 103): «Cuando lo Absoluto se manifiesta en el mundo del Mandato [es decir el mundo espiritual] ante los Espíritus puros y los Intelectos no corpóreos, la manifestación posee la naturaleza de la luz, porque las formas en que lo Absoluto aparece en esta esfera de pura espiritualidad son “sombra” hecha de luz, transparente y desprovista de oscuridad. Pero la luz que atraviesa un vidrio coloreado es un símbolo de lo Absoluto apareciendo en forma de alma teñida por el color de la constitución física. El alma intelectual [*al-nafs al-nâtiqa*, o el alma del hombre], aun no siendo corporal en sí, adquiere turbiedad y color en función de los elementos físicos». *Apud ib.*, p. 324, n. 18.

70. La referencia coránica es aquí el versículo de la Luz (Cor. 24:35). En efecto, la «luz de los cielos y de la tierra» no es otra que su realidad actual, es decir, la Realidad de Allâh tal como

Esta imagen simbólica también la emplea el gran poeta místico Jalâl al-Dîn Rûmî (ob. 672/1273) en la vasta teodicea de su *Mathnawî*:

«(Cuando) el rayo del sol vuelve a su fuente, cada muro permanece negro y oscuro.

Lo que te había llenado de maravilla ante los rostros de las bellezas era la Luz del Sol [del Ser] (reflejada) en los vidrios de tres colores.

Son los vidrios de diversos tintes los que hacen aparecer la Luz así coloreada a nuestros ojos.

Cuando los vidrios abigarrados hayan desaparecido, entonces la *Luz sin color*⁷¹ te maravillará.

Habítuate a contemplar la Luz [de Dios] sin el vidrio, a fin de que, cuando se rompa el vidrio, no te ciegue.»⁷²

Fakhr al-Dîn 'Irâqî utiliza la misma parábola. En su obra maestra titulada *Lama'ât (Destellos divinos)*, poesías inspiradas en los *Fusûs al-hikâm (Los engarces de la sabiduría)* de Ibn 'Arabî, texto que versa sobre «los misterios de la Unión», asegura que la reunión con el Amado no conlleva los peligros de herejía de la «unificación» (*ittihâd*) o la «encarnación» (*hulûl*). La manifestación de Dios como teofanía es un proceso que se puede comparar con el de una imagen reflejada en un espejo. Se trata de una aparición que es «trans-aparición»⁷³ de la divinidad en el espejo de la humanidad, de modo análogo a como la luz sólo se hace visible tomando forma y «transpareciendo» a través de la figura de una *vidriera*. Es una unión que se percibe no en el plano de los elementos sensibles, sino en el de la luz que los transfigura, es decir, en la «Presencia Imaginativa». La divinidad está en la humanidad como la Imagen en un espejo. En el caso de la teofanía sólo Dios tiene Ser, y únicamente el Ser se percibe, aunque Él está coloreado por el efecto de las entidades (*a'yân*). Por tanto, las entidades-espejo son no-existentes; sólo la Imagen-Ser *es*. Desde otro punto de vista, la entidad misma es sólo la automanifestación (*zuhûr, tajallî*) del Ser. Pues aquél que ha levantado el velo (*hijâb*) ve la multiplicidad en las propiedades, no en la Esencia divina; por ello

es condicionada por los cielos y la tierra, sin que este condicionamiento afecte en modo alguno a su naturaleza esencial. Esta imagen conviene, pues, perfectamente para expresar la doctrina iniciática de la *wahdat al-wujûd*.

71. La «Luz sin color» simboliza la unidad trascendente de la Realidad divina, más allá de la multiplicidad que representan los colores de este mundo. En otro pasaje Rûmî escribe: «*La unción de Allâh* es la tina del tintorero de *Hû* [= *Huwa*, “Él” (Dios)]; aquí (todas) las cosas abigarradas se vuelven de un mismo color [...]» *Mathnawî*, II.1345. En el sufismo, la tinaja (*jum*) es símbolo de la Unidad y de la morada de reunión (*jam'*), allí donde todos los colores desaparecen.

72. Rûmî, *Mathnawî*, V.987 ss. (El subrayado es mío).

73. Término empleado por H. Corbin en *La imaginación creadora...*, o.c., p. 319.

quien conoce estos cambios en las propiedades no puede alcanzar la Esencia, que posee una perfección que no está sujeta a los cambios. La luz solamente parece cambiar si brilla a través de un vidrio de color, pero:

«La luz no tiene color.
 Sus rayos brillan a través del vidrio
 y sólo entonces
 los colores y los tintes aparecen. [...]»
 ¡Acércate luego a mis ojos
 y ... mira!
 y verás un sol brillando
 a través de un millar de trozos de vidrio
 radiante para la visión clara a través de cada
 rayo de color.
 ¿Por qué debería aparecer diferencia alguna
 entre éste y aquél?
 Toda luz es una
 pero los colores tienen mil matices.»⁷⁴

Una imagen simbólica muy parecida se halla en otras religiones. Si, tal como hemos visto, en el sufismo de al-Ghazâlî o de Ibn ‘Arabî se emplea la alegoría de los «vidrios coloreados», en la mística judía la parábola correspondiente es la de las «formas coloreadas» (heb. *maskiyôt*)⁷⁵: en ambos casos se utiliza en referencia a la teoría neoplatónica que compara el proceso de emanación con la radiación de la luz, expresando así la relación entre el Dios trascendente y la luz emanada de Él⁷⁶. El cabalista y filósofo Yitshâq ben Abraham Ibn Latif (*ob. ca.* 1280), que vivió en Toledo, se formó profundamente en la filosofía islámica y conoció también a los filósofos judíos, afirma en este sentido: «[...] De la misma manera, los centelleos del sol topan con las formas de los vidrios y veremos la luz que cambia con el color de la variación de sus matices y colores, (pero) no (es) que la luz cambie en sí misma»⁷⁷. Otro ejemplo lo encontramos en el *Liqutêy ha-ran*, texto supuestamente compi-

74. Cf. *Fakhruddîn ‘Irâqî: Divine Flashes, o.c.*, XI, pp. 93-4.

75. Véase P. B. Fenton, «La “Hitbôdedût” chez les premiers Qabbalistes en Orient et chez les Soufis», en R. Goetschel (ed.), *Prière, mystique et judaïsme*, Colloque de Strasbourg, 1984, París: PUF, 1987, p. 156, n. 2.

76. Shelômôh Ibn Gabirol, *Fons vitae*, IV.14: «[...] A semejanza de la luz (del sol) que penetra tres vidrieras, porque la segunda tendrá menos luz que la primera, y la tercera que la segunda, y consta que no es por la debilidad de la luz, sino por los vidrios, que, como cuerpos espesos, impiden su penetración».

77. *Séfer tsurat ha-‘olam*, ed. de Z. Stern, Viena, 1860, p. 40. *Apud* S. O. Heller-Wilensky, «Isaac Ibn Latif-Philosopher or Kabbalist?», en A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, p. 208, n. 163.

lado por un cabalista viajero ya mencionado, R. Yitshâq ben Shemû'êl de Acre (*ob.* 1350), quien parece haber tenido conocimiento directo de las técnicas sufíes de las cuales hizo una síntesis con las doctrinas proféticas de Abraham Abû-l-'Afiya (Abraham Abulafia, *ob. ca.* 1291). El autor de esta compilación emplea la parábola del vidrio coloreado que explica los resultados de la unificada emanación divina sin mostrar un cambio en el Emanador divino:

«Para ilustrar esto en una parábola: observa los rayos de la luz del sol difundándose por muchas secciones del vidrio [*i.e.* en los diferentes colores del vidrio], cada uno diferente del otro. Entonces, la luz cambiará con el cambio del color del vidrio, y si el vidrio es rojo, verás la luz de color rojo, y si es verde, entonces aparecerá verde, y si es de color azafrán, entonces aparecerá azafrán, y si es azul, entonces aparecerá azul. Y el cambio y la combinación no acontecen del lado de los rayos del sol, los cuales son puros y simples, sin aumento ni disminución, los rayos permanecen simples, y el cambio no está en la luz que ha pasado a través del vidrio; es sólo el vidrio el que recibe el cambio y el aparecer y el desaparecer, y de ningún modo el sol. Así es también en el caso de la verdadera naturaleza de Dios, Bendito sea, que actúa sin ser afectado por otro que Él y es el Primero de todos los Primeros.»⁷⁸

El cabalista Rabí Môsheh Cordovero (*ob.* 1570), que vivió en Safed, discípulo de Yôsêf Qaro y de Shelômôh Alqabets y maestro de Yitshâq Lurya, se sirve tanto de la imagen simbólica del color del agua como de la parábola de la vidriera⁷⁹, para hablar del paso del Dios infinito ('Êyn-sôf), el Dios que no sufre ningún proceso, y la luz emanada de Él, que se difunde por las emanaciones divinas luminosas (*sefirôt*). En *Pardês rimmônîm* (*El vergel de las granadas*)⁸⁰, sistematización de los principios de la cábala de su tiempo, Môsheh

78. Ms. Nueva York JTS 1777 (EMC 699), fols. 32b-33a. *Apud* M. Idel, «Mundus Imaginalis and Likkutei HaRan», incluido en *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: SUNY Press, 1988, pp. 81-2. Moshe Idel encuentra una parábola muy semejante en el *diarium spirituale* de Yitshâq de Acre, el *Sêfer 'Otsar hayyim*, ms. Moscú/Günzburg 775, fols. 176a-b, *ib.* Una parábola parecida, los rayos de luz pasando a través de las ventanas, se halla también en las obras con formas neoplatónicas del monje Esteban bar Sudailî (f. s. V). Cf. G. Widengren, «Researches in Syrian Mysticism, Mystical Experiences and Spiritual Exercises», Leiden: *Numen* 8:3 (1961): 195-6. Otra imagen similar para explicar el Uno y lo múltiple se encuentra en la obra del conocido filósofo moral judío y autor ascético, Bahya ibn Paqûda (*ob.* 1110?), *Sêfer hôbôt ha-lebâbôt* (*Los deberes de los corazones*), «Sha'ar ha-behinâh», cap. 1.

79. Cf. Môsheh Cordovero, '*Ôr ne'erab*', trad. franc: *La Douce Lumière*, trad. del heb., intr. y nn. de S. Uziel, Lagrasse: Verdier, 1997, p. 189. Sobre este tema de la vidriera véase Y. Ben-Schlomo, *La teología de R. M. Cordovero* (en heb.), Jerusalén: Mossad Bialik, 1965, pp. 124-7.

80. Môsheh Cordovero, *Pardês rimmônîm*, reed. en 1548; ed. de Cracovia, 1592. Ed. de Munkacz, 1906; reimpr., 2 vols., Jerusalén, 1962. Para el tema del simbolismo de los colores, cf. fols. 71a-73b.

Cordova realiza un amplio análisis del simbolismo de los colores y del sentido jerárquico que éstos tienen en el mundo de las *sefirôt*. Todas y cada una de las *sefirôt*, aparentemente distintas, se identifican de hecho con el Infinito, y, en este sentido, no pueden ser contadas o presentadas en el tiempo. Desde este punto de vista no manifiesto, 'Êyn-sôf (utilizado aquí como sinónimo de 'Êyn) se encuentra más allá de los sentidos o la imaginación y únicamente puede ser designado como «Nada» ('Ayin):

«Al principio 'Êyn-sôf emanó diez *sefirôt*, que están en su esencia, unidas con él. Él y ellas son enteramente uno. No hay cambio o división en el emanador que pueda justificar decir que está dividido en partes en esas diversas *sefirôt*. A él no se le aplican ni la división ni el cambio, sólo a las *sefirôt* exteriores.

Para ayudarte a comprender mejor ésto, imagina agua fluyendo a través de vasos de diferentes colores: blanco, rojo, verde, y así sucesivamente. Cuando el agua se derrama a través de estos vasos, cambia según los colores de los vasos, aunque el agua está exenta de todo color. El cambio de color no afecta al agua en sí misma, sino a nuestra percepción del agua. Lo mismo sucede con las *sefirôt*. Es sabido que éstas son vasos, como por ejemplo *Hesed*, *Gebûrâh* y *Tif'eret*, cada uno coloreado según su función, blanco, rojo y verde⁸¹, respectivamente, mientras que la luz del emanador -su esencia- es el agua, que no tiene en absoluto color alguno. Esta esencia no cambia; sólo parece cambiar cuando fluye a través de los vasos.

Mejor aún, imagina un rayo de la luz del sol brillando a través del vidrio de color de una ventana de diez colores diferentes⁸². La luz del sol no tiene ningún color pero parece cambiar de matiz cuando pasa a través de los diferentes colores del vidrio. La luz coloreada se difunde a través de la ventana. La luz no ha cambiado esencialmente, aunque así le parece al observador.

81. La cuarta *sefirâh*, *Hesed* (bondad, gracia, piedad), fluido libre del amor divino, asociado con la misericordia y con la paz, es de color blanco puro; la quinta *sefirâh*, *Gebûrâh* (fuerza, poder), también llamada *Dîn* (juicio, rigor), es roja; la sexta *sefirâh*, *Tif'eret* (armonía, belleza), es verde, el color de la armonía.

82. El término 'eser mar'ôt (diez espejos) fue empleado en general entre los cabalistas como símbolo de las diez *sefirôt*, pero sin referencia a los diferentes colores. Cf. G. Scholem, «Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik», *Eranos-Jahrbuch* 41 (1972): 25. Este símil de los diez espejos también aparece en varios textos cabalísticos de la escuela de R. Shelômôh ben Abraham ibn Adret de Barcelona (ob. 1310); véase ms. Vaticano 202, fol. 60a, y ms. Parma 1221, fol. 110b. Más tarde lo encontramos en los escritos de Môsheh Narboní (s. XIV), en su comentario al *Hayy Ibn Yaqzân* de Ibn Tufayl: *mar'ôt* = esferas celestes, i. e. las *sefirôt*. Cf. G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, París/La Haya: Mouton, 1962, pp. 397, n. 1, 399. Sin embargo, desde la generación de los expulsados de España, se observa una combinación de los símiles del espejo y de los vidrios coloreados, debida supuestamente a la influencia del *Séfer 'abnêy zikkaron* o sus fuentes. Cf. E. Gottlieb, *Estudios sobre la literatura de la Cábala* (en heb.), ed. de J. Hacker, Tel-Aviv: Tel-Aviv University Press, 1976, p. 422, n. 77.

Eso mismo sucede con las *sefirôt*. La luz que se reviste con los vasos de las *sefirôt* es la esencia, como el rayo de la luz del sol. Esta esencia no cambia en absoluto de color, ni el juicio ni la compasión, ni la derecha ni la izquierda⁸³. A pesar de la emanación a través de las *sefirôt* -el vidrio de colores variados- el juicio o la compasión prevalecen.»⁸⁴

4. La reflexión espiritual

En la mística islámica, la ley de la reflexión significa que la imagen de origen aparece de manera más o menos completa y precisa según la forma y la posición del espejo. Esto es igualmente válido para la reflexión espiritual, y por esto los maestros del sufismo dicen habitualmente que Dios se manifiesta a su servidor según la disposición o las aptitudes de su corazón. En cierto sentido, *Dios se adapta a la forma espiritual del corazón, al igual que el agua adopta el color de su recipiente*:

«Encontramos aquí dos explicaciones que se invierten y se complementan. Muchos sufíes mantienen que el Ser divino se epifaniza en el corazón de cada fiel según la aptitud de su corazón, es decir, que adopta en cada caso la Forma que corresponde a la exigencia y a la receptividad de esa aptitud. Parece que Ibn 'Arabî prefiere la explicación inversa a este "katenoteísmo místico" cuando se trata del gnóstico ('*ârîf*). *Pues no es el corazón quien da su "color" a la Forma que recibe, sino que, a la inversa, el corazón del gnóstico "se colorea" en cada instante con el color, es decir, con la modalidad de la Forma bajo la cual el Ser divino se epifaniza en él.* El corazón del gnóstico es entonces como una pura "materia espiritual" informada por las creencias, o como un *espejo que recibe las formas y colores* que en él se reflejan, dilatándose [*bast*] y contrayéndose [*qabd*] a su medida. Es él entonces quien revela su corazón al Ser divino bajo la forma misma en que éste se muestra a él. Sin duda, puesto que la revelación o el conocimiento que él tiene de Dios es el mismo que Dios tiene de él, y puesto que el corazón del gnóstico está predispuesto a recibir todas las formas de las teofanías [*mazâhir, tajalliyât*] [...] justamente porque es en ese corazón, y sólo en él, donde muestra su verdad el "Dios creado en las creencias".

En efecto, ni el corazón ni los ojos del creyente ven jamás otra cosa que la Forma de la creencia que profesa con relación al Ser divino. Esta visión corresponde al grado de la teofanía que le es dada particularmente en la medida de su capacidad [*isti'dâd*]. Como tal, forma parte del proceso de la

83. Los polos opuestos de las *sefirôt*: el Juicio (*Dîn*) a la izquierda, la Misericordia (*Rahamîm*) a la derecha.

84. *Pardês rimmônîm, o.c.*, IV.4, fols. 17d-18a.

Creación que es, en sí misma, teofanía, es decir, Imaginación teofánica del Ser creador que imagina en Sí mismo el mundo y las formas que le revelan a Sí mismo. La forma que toma aquí el Creador-criatura, el “Dios del que son creadas todas las cosas”, es la del “Dios creado en las creencias”. El Dios que se muestra a sí mismo en su ipseidad, en el conocimiento de sus Nombres y Atributos (es decir, en la “primera epifanía”), aislado todavía de cualquier relación con su existencia manifestada, no es visible a nadie [...]»⁸⁵.

Dicho con otras palabras, el contenido de la visión espiritual depende siempre de la naturaleza del sujeto conocedor y esta naturaleza es *insondable*; el sujeto no puede comprenderse a sí mismo. Con relación a esto, hay que recordar aquí que, tal como aclara el propio Ibn ‘Arabî: «Sólo lo Real sabe cómo (*kayf*) Él se autorrevela.»⁸⁶ No obstante puede ser conocido a fondo si es contemplado «en el espejo de Dios». En este caso no es ya el ser íntimo del hombre, su «corazón» o su conciencia puramente receptiva, el que representa el espejo de las cualidades divinas, sino que es el propio Dios el espejo en el que se hace visible la forma esencial del hombre, pues la esencialidad divina es el «yo» puro que todo lo conoce sin convertirse jamás en objeto del conocimiento humano, de modo que en este sentido es comparable a un espejo que refleja los rasgos del observador y justamente por eso queda invisible él mismo. Es imposible, dice Ibn ‘Arabî, que un hombre que se observa en el espejo, aunque sepa que sólo se puede ver gracias al espejo, perciba simultáneamente el cuerpo de éste. Esto es un símbolo de la más alta visión espiritual que pueda alcanzar el hombre, es decir: reconocerse a sí mismo en Dios.

Naturalmente, la conexión entre el corazón (*qalb*) y la fluctuación (*taqallub*) está presente a lo largo de la historia del pensamiento islámico y constituye un elemento importante de las enseñanzas de Ibn ‘Arabî, relación a la que hacen referencia una serie de *hadîth*-es que incluyen la mención de Dios como «El que transforma a los corazones» (*musarrif al-qulûb*) o «El que hace fluctuar a los corazones» (*muqallib al-qulûb*)⁸⁷. Así, según el famoso verso de su célebre *Tarjumân al-ashwâq* (*El intérprete de los deseos*): «Mi corazón es capaz de adquirir cualquier forma...» (*laqad sâra qalbî qâbilân kulla sûratin*)⁸⁸; es decir, «Mi corazón se ha convertido en receptáculo para todas las imágenes»⁸⁹, pues el corazón es el recipiente cristalino -el «espejo de aguas cla-

85. H. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., pp. 228-9. (La cursiva es mía).

86. Cf. *supra* n. 28.

87. Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, o.c., pp. 106 ss.

88. *Kitâb Dhakhâ'ir al-a'lâq: Sharh tarjumân al-ashwâq*, Beirut, 1312 h., XI, verso 13, pp. 38-40. Trad. franc.: *L'interprète des désirs (Turjumân al-Ashwâq)*, pres., trad. y nn. de M. Gloton, París: Albin Michel, 1996, p. 117 y comentario p. 124.

89. Véase M. A. Sells, *Mystical Languages of Unsayng*, o.c., cap. 4, «Ibn ‘Arabi’s Garden among The Flames: The Heart Receptive of Every Form», pp. 90-115.

ras» del que habla Najm al-Dîn Kubrà- capaz de reflejar la Belleza divina (*jamâl*) por medio de la multiplicidad de imágenes. Por una parte, Ibn 'Arabî afirma que el «contenido» divino de la iluminación es incomprensible y que sólo la «forma» (*sûra*) receptiva del corazón -forma que se manifiesta a partir de la predisposición esencial del ser- da a la iluminación su cualidad o su «color»; por otra, dice que la «forma» que el corazón adopta cuando contempla a Dios abarca por completo las formas de iluminación.