

YŪSUF EN EL UNIVERSO IMAGINARIO DE IBN `ARABĪ

José Miguel Puerta Vilchez
Universidad de Granada

RESUMEN

La figura de Yūsuf (José) desempeña un papel estelar en la obra de Ibn `Arabi, en tanto que paradigma de belleza, señor del mundo simbólico y profeta del vasto campo de la Imaginación. En el presente artículo se hace un seguimiento de dicha figura desde la producción juvenil de al-Šayj-Akbar hasta sus escritos de madurez, observándose el progresivo enriquecimiento conceptual de la misma y el llamativo paralelismo existente entre la imagen coránica de Yūsuf y el propio místico murciano.

Palabras clave: Yūsuf (José), Ibn `Arabi, Estética árabe

ABSTRACT

The figure of Yusuf (Joseph) plays a leading role in Ibn Arabi's works as a paradigm of beauty, lord of the world of symbols and prophet in the broad fields of Imagination. This article follows him from the youth works of al-Shaykh al-Akbar, up to de texts of his years. In it, we can see how concepts in his books are gradually richer, and can appreciate the remarkable paralellism between Yusuf's coranic image and the mystic from Murcia himself.

Key words: Yusuf (Joseph), Ibn Arabi, Arabic Esthetics.

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

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

(Ibn `Arabi, *Fuṣūṣ*, 101)

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

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

Maḥmūd Darwīš, *Once estrellas sobre
la última escena de al-Andalus*, 11

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

(He visto once estrellas, el sol y la luna.
Los he visto prosternarse ante mí)

﴿إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر
وأنتهم لي ساجدين﴾

(Corán, azora de Yūsuf, 4)

Si el paradigma profético cumple una función determinante en la construcción del edificio hermenéutico de Ibn `Arabī (1165-1240), sobre todo los profetas Adán y Muḥammad, con quienes se inaugura y cierra la realización del Ser Humano Perfecto, es evidente también que, entre todos los demás profetas, la figura de Yūsuf fascinó al gran místico murciano de una manera especial, debido a su directa relación simbólica con la Belleza y la Imaginación, dos conceptos fundamentales del pensamiento akbarī. La doble belleza física y espiritual de Yūsuf, junto con su inocencia, humillación y encarcelamiento, más su condición de iluminado intérprete de los sueños y conocedor de los símbolos del Mundo Imaginal, sitúan a este profeta en el eje de la aventura exegética, poética y de febril re-escritura del yo y del Mundo emprendida por Ibn `Arabī. Podría decirse, incluso, que entre el Hijo de Platón, como se llamó también al Sayj al-Akbar, y el Hijo de Ya`qūb, el profeta Yūsuf, aflora un interesante paralelismo, que parece ir más allá de la mera coincidencia: padecimiento de cárcel durante la juventud de ambos², elevación existencial a través de la plena purificación ascética interior, perpetuo tránsito por el espacio físico y por el universo de las imágenes, ejercitación también, por parte de Ibn `Arabī, de la interpretación de las visiones oníricas y de los símbolos del Mundo, y emulación, en fin, del poder de Yūsuf para vislumbrar lo oculto.

Alif. La belleza humana y celeste de Yūsuf

En una de las primeras y, a la postre, más notorias obras de Ibn `Arabī, su célebre *Kitāb al-Isrā` ilā l-maqām al-asrā`* (El Viaje nocturno a la suprema morada)³, conocido también por *Kitāb al-Mi`rāy* (El libro de la Escala), que fuese redactado, según consta en el colofón, en Fez en 594/1197-8, nuestro sufi andalusí se hace eco de las tradiciones de *al-Isrā`* (Corán, 17, 1), el viaje nocturno del Profeta de La Meca a Jerusalén, y de su posterior *Mi`rāy*, la ascensión igualmente nocturna de Muḥammad desde Jerusalén al cielo, que, al menos desde la extensa recensión de Ibn `Abbās se divulgó en las famosas colecciones de hadices de Bujārī y Muslim (s. IX d. C.), convirtiéndose en tema esencial de la escatología musulmana; según dichas tradiciones, Muḥammad es despertado del sueño por el ángel Gabriel, quien, tras la purificación ritual del Profeta, lo guía de la mano, ya despierto, sobre el veloz corcel Burāq, hasta el trono de Dios; en su itinerario, ambos personajes se presentan ante la puerta de cada uno de los siete cielos, donde son recibidos por un profeta. La versión del *Mi`rāy* que concibe Ibn `Arabī reordena los cielos islámicos con un simbolismo de tinte estatal siguiendo este esquema: 1. Adán (cielo del visirato), 2. el Mesías (cielo de la secretaría), 3. Yūsuf (cielo del testimonio: *al-ša-hāda*), 4. Idrīs (cielo del emirato), 5. Hārūn (cielo de la guardia), 6. Moisés (cielo de los jueces), y 7. Abrahán (cielo del objetivo). La Escala del Profeta culminará tras la visita al *Loto del*

2 Sobre el encarcelamiento de Ibn `Arabī, presumiblemente en Marraquech entre 586/1190 y 589/1193, y sobre el texto que escribiese durante dicho encierro con el título de *Suḥūn al-masyūn* (Pesares del recluso), cf. Bakri Aladdin, «*Suḥūn al-masyūn*, une oeuvre de jeunesse d'Ibn `Arabī?», *Bulletin d'Etudes Orientales*, LI, Damasco, IFEAD, 1999, 15-40.

3 Ibn `Arabī, *Kitāb al-Isrā` ilā l-maqām al-asrā`*, en *Rasā`il Ibn `Arabī*, ed. de M. Šihāb al-Dīn al-`Arabī, Beirut, Dār Sādir, 1997, 171-235, que es por la que aquí citamos. Hemos consultado también la ed. de Su`ād al-Ḥakīm, Beirut, Randa, 1988.

término (*sidrat al-muntahā*), el Árbol del Paraíso, a la Casa Habitada y otras presencias superiores, y con la definitiva contemplación del Trono de Dios (*al-Kursī*), donde se produce un diálogo con la divinidad que revela al Profeta sus misterios⁴.

El tercer cielo, el cielo de Yūsuf, es caracterizado, en el seno de este camino de elevación de evidentes connotaciones existenciales, como «el cielo de la Belleza» (*samā' al-ḡamāl*) y «el yacimiento de la Majestad» (*ma`din al-ḡalāl*) (*Isrā'*, 183); «la Belleza su perfección con Yūsuf alcanzó» (*kamula al-ḡamālu bi-Yūsufin*), exclamará Ibn `Arabī también en una casida de este *Viaje nocturno* (*Isrā'*, 204). Aunque la belleza de Yūsuf era ya proverbial en la tradición islámica, y estaba asimismo bien asentada en la tradición judeocristiana con la figura del «bello José», Ibn `Arabī se encarga, ya desde sus más tempranos escritos, de otorgarle una profunda significación escatológica y de ligarla, siquiera indicativamente, al concepto de Majestad, anunciando el que será uno de los más ricos binomios conceptuales de la gnosis akbarī, el binomio de la Belleza y la Majestad divinas, que desarrollará por extenso en otros textos, especialmente en su *Kitāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl* (El libro de la Majestad y la Belleza divinas)⁵. El movimiento oscilante que nos empuja de la Belleza a la Majestad divinas aparecía igualmente evocado en la visita profética al primero de los cielos, el de Adán, que brilla, en clara alusión a la azora coránica del Dominio (*sūrat al-Mulk*), adornado de estrellas (*muzayyanat bi-l-nuḡūm*) pero incluyendo a la vez la lapidación (*ruḡūm*) del demonio, es decir, como guía de ascenso y simultáneo rechazo del mal; este es el cielo de los cuerpos (*samā' al-aḡsām*), en el que el visitante se mueve entre «el llanto de la Majestad» (*bukā' al-ḡalāl*) y «la risa de la Belleza» (*daḡik al-ḡamāl*), o sea, entre el estupor frente a la inaprehensible inmensidad divina y el alborozo que produce su manifestación, y donde se contempla la combinación de imperfección (*naqḡ*) y perfección (*kamāl*) que distingue lo humano. A continuación, se asciende al cielo de los espíritus (*samā' al-arwāḡ*), caracterizado por el soplo del espíritu en las formas (*nafaja fi l-ḡuwar al-rūḡ*) y en el que se contempla a `Isā, el Mesías, para elervarse, después, al cielo de la Belleza: «Vi a Yūsuf en el cielo de la belleza de los corazones (*fi samā' ḡamāl al-qulūb*) y me concedió los contenidos de lo oculto (*al-guyūb*); se lo agradecí enormemente, y él me elevó hacia arriba, y allí vi en el cuarto [cielo] a Idrīs...» (*Isrā'*, 205). Habrá que esperar, no obstante, a otros escritos posteriores de Ibn `Arabī para asistir a una mayor elaboración de esta cualidad desveladora de Yūsuf y para hallar una reformulación de este esquema celeste y de los grados del conocimiento gnóstico en términos de las presencias existenciales que van desde el ámbito de lo sensible hasta la más absoluta transcendencia divina pasando por la Imaginación.

La contemplación experimentada en este cielo de la Belleza es la de una fabulosa celebración nupcial en el patio de un alcázar, en la que se ensalza a la novia, la estelar *al-Zahrā'* (La Radiante), que en la versión de Ibn `Abbās del *Mi`rāy*, daba nombre al cielo del crisólito, y donde la propia desposada describe, desde detrás de su cortina, recatada, a su par en belleza y bondad, su dueño y señor Yūsuf, combinando el vocabulario árabe clásico de encomio al soberano con alusiones a señalados episodios de la azora de Yūsuf: el señor del cielo de la Belleza, es «el más fiel entre los fieles», es «la belleza de los profetas» (*ḡamāl al-nubā'*), bello ante las mujeres (alusión a Corán, 12, 31), ha sido iluminado por el espíritu, significa la dicha de todo amante, los astros se le rinden, es poderoso monarca de un reino que gobierna (alu-

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

5 Sobre esta temática, cf. J.M. Puerta Vilchez, «La belleza del mundo es la Belleza de Dios. El núcleo estético del *Irfān* de Ibn `Arabī» (I y II), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 17 y 18, Madrid, Facultad de Filosofía (Universidad Complutense), 2000-2001, 77-100 y 31-60.

sión a Corán, 12, 55-6) con buen tino y difundiendo el bien por todos sus confines, es luminoso sol entre los grandes del reino, espada contra enemigos, único en su tiempo, su presencia da luz y su pérdida enceguece (metáfora referida a la ceguera de su padre Ya qūb, v. Corán, 12, 84), lo conoce y lo ve todo, es, para mayor perfección, inocente y de firme voluntad frente a la tentación (v. Corán, 12, 32-33) (*Isrā'*, 183-5; ed. de Su`ād Ḥakīm, 85-88).

Todavía al final del libro del *Viaje nocturno* o de la *Escala* (*Isrā'*, 228-235), Ibn `Arabi inserta una serie de signos (*išārāt*) proféticos, sólo referidos a Adán, Moisés, Jesús, Abrahán, Yūsuf y Muḥammad, y por este orden, donde recalca la dimensión «estética» de Yūsuf apelando al célebre pasaje de la azora de su nombre: (Dijeron las mujeres que éste no es sino un noble ángel) (Corán, 12, 31), que al-Šayj al-Akbar explica por «distinguirse él [Yūsuf] en general por la más bella complexión» (*li-ijtišāsi-hi `umūman bi-aḥsan.taqwīm*) (*Isrā'*, p. 234), en referencia al no menos conocido pasaje coránico (Dice Dios: Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión (*aḥsan taqwīm*)) (Corán, 95, 4), con lo cual Yūsuf se convierte en el ser humano más característicamente armónico y de tan obnubiladora hermosura que las mujeres llegaron a cortarse en los dedos al contemplarle. Pero, tras esta constatación estética, Ibn `Arabī indaga en los recobecos solapados, ocultos, del texto sagrado, para extraer el signo característico del mensaje profético de Yūsuf. Y lo encuentra en el episodio de la venta del bello profeta: (Y lo malvendieron por contados dinares subestimándolo) (Corán, 12, 20). La enseñanza ahora extraída es que el ser humano (*al-insān*) —simbolizado por Yūsuf— es imperfecto (*sāhib naqs*), aunque, al mismo tiempo, Dios elevó su precio añadiéndole a su esencia un atributo propio de los ángeles (*al-malā' al-a`lā*) (*Isrā'*, p. 234), con lo que Yūsuf termina por encarnar la doble condición del ser humano, recurrente y necesaria en el pensamiento akbarí, de ser imperfecto pero perfectible y dotado para la ascensión.

En otro notable escrito de juventud, el *Kitāb al-Isfār `an natā'iy al-asfār* (El desvelamiento de los efectos de los viajes)⁶, compuesto posiblemente, al igual que *al-Isrā'*, antes de su definitiva partida hacia Oriente, y que ha sido considerado obra fundacional del tema del viaje como categoría metafísica en la literatura sufi⁷, Ibn `Arabi desarrolla la idea del triple viaje del alma, el que se emprende desde Dios, el que va hacia Dios y el que se realiza en Dios⁸, con el fin de indicar a cada lector el tipo de viaje que le conviene realizar. El tercer viaje, el que va desde Dios hacia las criaturas es, precisamente, el viaje de los profetas, donde el autor, con simular espíritu que en el *Viaje nocturno*, interpreta los relatos coránicos de siete profetas previos a Muḥammad para ofrecer el sentido profundo de su misión, a modo de puente para que alcancemos nuestra propia esencia. Uno de estos viajes proféticos, el que al-Šayj al-Akbar dedica al ardid (*makr*) y la desgracia (*ibtīlā'*), está inspirado en la figura de Yūsuf, sobre todo desde el punto de vista ético que el concepto de *ḥusn* (belleza, hermosura, bondad) encarna. Dios asiste al siervo que practica la servidumbre (*ubūdiyya*) con el más noble de sus Nombres, el de la Belleza (*ḥusn*), «puesto que un siervo no tiene mejor (*aḥsan*) ni más decorosa (*azyān*) belleza que su servidumbre, y es que el Señorío (*rubūbiyya*) no se despoja de su atavío (*zina*) más que ante los que realizan la estancia de la servidumbre» (*Isfār*, p. 485), que es lo que se sucede, justamente, en el aspecto trágico de la historia de Yūsuf: cuando Dios con-

6 *Rasā'il Ibn `Arabi*, 456-502.

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

8 Este mismo tema sería reelaborado hasta límites enciclopédicos por el teósofo persa Mulla Šadrā Širāzī (1573-1640) en *al-Asfār al-arba'* (Los cuatro viajes), cuya teoría del alma estudiamos en «al-Nafs al-insāniyya mu-sāfirun ilay-Hi Ta`ālā. Ṭabī'at al-nafs wa-qiwā-hā`inda l-Mulla Šadrā al-Širāzī» (El alma humana, viajero hacia el Altísimo...), *Dirāsāt `arabiyya*, 35, Beirut, 1999, 93-120.

cedió «el culmen de la belleza a Yūsuf» (*‘izz al-ḥusn Yūsufa*) —escribe Ibn `Arabī— sufrió al mismo tiempo la desgracia de la esclavitud (*raqq*); a pesar de tan sublime belleza (*al-ḥusn al-‘ālī*) de todo punto irresistible (*lā yuqāwimu-hu šay’*), fue vendido por un precio ridículo, por contados dinares, entre tres y diez, no más, lo que constituye una exajerada humillación (*ḡalla*) confrontada a la desmesura de tener tan excelsa belleza (*‘izzat al-ḥusn*)» (*Isfār*, p. 485). Dios mismo fue el que retiró la compasión (*rahma*) del corazón de los hermanos de Yūsuf, quienes actuaron, por tanto, bajo la coherción divina (*qahr*) que gobierna todo lo creado, y no pudieron cumplir con la regla de que «la belleza siempre es compadecida desde todos los puntos de vista (*wa-l-ḥusn marḥūm abadan bi-kulli wayḥ*)»; de ese modo, perpetraron el ardid contra su bello hermano, y gracias a esta caída purificadora, Yūsuf superó la «belleza accidental (*ḥusn ‘araḡī*)», externa, y proseguió su viaje (*safari-hī*), con buen espíritu (*ṭayyiba l-nafs*) y amado por la Gloria divina (*Isfār*, 485-6).

Ibn `Arabī recurre en este viaje, en contra de lo que en él suele ser habitual, a la personificación de tradición avicenista de algunas categorías metafísicas. El padre de Yūsuf, Ya`qūb, representa aquí al Intelecto (*al-‘aql*), la mujer del Poderoso, del Faraón, cumple la función del Alma Universal (*al-nafs al-kullī*), las mujeres que se cortan en las manos son las almas parciales (*al-nufūs al-ḡuz‘iyya*) y el propio Yūsuf es el alma creyente (*al-nafs al-mu‘mina*) que lleva a efecto su viaje de purificación y ascenso desde la servidumbre hasta el Señorío. Algunos episodios de la historia coránica de Yūsuf adquieren, de este modo, una dimensión simbólica imprevista, y por supuesto alejada de las tendencias exegéticas convencionales. La compra humillante de Yūsuf se transforma, en esta exégesis akbarī, en signo de la intermediación divina para que el alma inicie su viaje espiritual. La inspiración divina (*al-ilhām al-ilāhī*) y la expansión del Señor (*al-imdād al-rabbānī*) dirigidas a dicha alma, se sitúan entre la misma y el Intelecto (*‘aql*), lo que provoca que éste, es decir, Ya`qūb, el padre de Yūsuf, se quede triste, llorando sin cesar hasta engeguercer: (Sus ojos emblanquecieron de tristeza) (Corán, 12, 84), ya que, según Ibn `Arabī, «la tristeza (*ḥuzn*) es fuego, y el fuego da luz (*ḡaw’*) (...)», y si se habla [en esta aleya] de blancura (*bayāḡ*) es porque la blancura es un color corporal (*lawn yismānī*), de la misma manera que la luz (*al-ḡaw’*) es una iluminación espiritual (*nūr ruḡānī*)» (*Isfār*, 486). Más aún, el ámbito del Intelecto, se ve aquejado de sequedad o esterilidad (*aḡḡaba maḡall al-‘aql*), lo mismo que la ceguera de Ya`qūb le impide reconocer al hijo; por fin, tras reconocer el aroma del hijo en un traje enviado por Yūsuf, Ya`qūb emprende un viaje (*riḡla, safar*) en sentido contrario al de su hijo (*yunāḡiḡu safara bni-hī*), y, al encontrarle, se prosterna ante él, reconociendo el saber especial con que Dios lo ha distinguido (*Isfār*, 487). El Intelecto racional (*‘aql*) tendrá siempre, desde la perspectiva akbarī, una función preparatoria, iniciadora al conocimiento, pero claramente limitada e impotente frente al corazón y la Imaginación⁹. En contraposición con las deficiencias cognoscitivas de su padre, Yūsuf será encumbrado como el profeta de la interpretación, los sueños y la Imaginación.

Después del Intelecto, la mujer del Faraón, el Alma Universal, es la que entra en acción: «[en el Corán] —escribe el místico murciano— se le dice a la mujer, que es como el Alma Universal (*al-mar’a al-lāṭī hiya ‘ibāra ‘an al-nafs al-kullī*): (Acógele bien) (Corán, 12, 21). A su

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

generosidad para con él [Yūsuf] pertenece el haberle dado [la mujer/el Alma Universal a Yūsuf] su alma, viéndolo las almas parciales (*al-nufūs al-ʿyuz ʿiyya*) fuera de ellas» (*Isfār*, 486), donde las almas parciales son las mujeres que exclaman (Éste no es un mortal, éste no es sino un noble ángel: (*malak karīm*)) (Corán, 12, 31), cortándose en las manos al ver a aquel hermoso joven recién llegado mientras asisten al banquete preparado por la mujer del Faraón. Ibn ʿArabí interpreta ahora el pasaje coránico desde el perfil angélico y de la casta pureza de Yūsuf. Lo que motiva el accidente de herirse en las manos las mujeres no es, en esta lectura, la sola belleza física del profeta, sino su imagen angelical: [exclamaron (Éste no es un mortal...)] «cuando ellas vieron el alma de [Yūsuf] purificada (*taqḍīsi-hi ʿan*) de los deseos naturales (*al-šahuwāt al-ṭabī ʿiyya*), lo que es una prueba de su castidad (*ʿisma*) no tocada por mal, ya que el ángel (*malak*) carece de todo mal (*sūʿ*)». De ahí que, —continúa Ibn ʿArabí— el Alma Universal, al mantenerse él casto (*ista šama*), advierte: (Ahora bien, si no hace lo que yo le ordeno, ha de ser encarcelado) (Corán, 12, 32). Esta proverbial castidad de Yūsuf, su firmeza, se ve completada, pues, con otro símbolo caro al sufismo: la cárcel. La orden dada por la mujer-Alma Universal de ingresar a Yūsuf en prisión responde, de acuerdo con la exégesis akbarí, a los celos sentidos por el Verdadero (*gāra l-Ḥaqq*) de que su siervo, el profeta Yūsuf, actúe sin orden suya, por lo que le muestra en secreto la prueba de su servidumbre (*burhān ʿubūdiyyati-hi*), y su siervo, que lo reconoce, se abstiene de actuar sin orden de su Señor; o dicho con otra típica imagen mística: «el alma lo encierra en la cárcel de su cuerpo (*fa-ḥabasat-hu al-nafsu fi siyān haykali-hi*)» (*Isfār*, 486). Años después, cuando Ibn ʿArabí vuelva a asomarse al cielo de Yūsuf en *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Las revelaciones de La Meca) (III, 347-8) se fija en la condición de encarcelado, además de calumniado, de Yūsuf, cosa que no había hecho al escribir el *Viaje nocturno*, y ve la cárcel como símbolo de la «estrechez» (*al-ḍayyiq*) opuesta a la misericordia (*raḥma*), que pertenece al Mundo de la Amplitud (*ʿālam al-saʿa*). La inocencia (*barāʿa*) de Yūsuf y su rechazo a los deseos de la mujer del Faraón, el ser objeto de calumnia, le granjean una posición gnóstica y existencial superior caracterizada por el conocimiento gustativo y la inspiración. Yūsuf enseñará, en este cielo de *Futūḥāt*, a su visitante, al propio místico murciano en ascenso espiritual, la diferencia existente entre el gusto (*al-ḍawq*) y el deber religioso (*farḍ*), que son «tan diferentes como el cielo y la tierra». Se le recomienda al iniciado que no se deje llevar por quien tiene gusto (*al-ḍāʿiq*) si él no lo posee a su vez, pues el gusto (*al-ḍawq*) es personal, intransferible y requiere de iluminación superior. En el viaje profético de *al-Isfār*, Yūsuf se somete al designio divino, cumple con la servidumbre (*ʿubūdiyya*), por lo que el Señor lo distingue con «el dominio (*al-mulk*) y la soberanía (*al-siyāda*), en lugar de la servidumbre externa del mundo de lo existente (*al-ʿubūdiyya al-kawniyya al-zāhira*) en la que estaba inmerso anteriormente» (*Isfār*, 487), dominio y soberanía que nos devuelven a la imagen regia con que Yūsuf fue retratado como señor del tercer cielo en el *Viaje nocturno*. La inocencia aceptada, la pureza espiritual y la sumisión elevan así a Yūsuf desde el angosto mundo de la cárcel, del cuerpo, a la esfera superior del dominio, la luz y el conocimiento.

En efecto, acto seguido advierte Ibn ʿArabí cual es el ámbito característico al que se refiere el dominio otorgado a Yūsuf, pues tras exclamar (¿Señor! Tú me has dado del dominio (*mulk*)) (Corán, 12, 101), el mismo profeta agrega: (y me has enseñado a interpretar relatos [oníricos] (*taʿwīl al-aḥādīṯ*)) (*Isfār*, 487), con lo que llegamos a dos importantes aspectos del pensamiento akbarí, que luego abordará en profundidad en otros de sus textos. Se trata de la esencial función de intérprete de los sueños, de señor del Mundo de la Imaginación, que cumple Yūsuf, de un lado, y, de otro, la feminidad primordial que emana y circula por el Mundo promoviendo sosiego y compasión. En *Isfār*, Ibn ʿArabí relaciona ya directamente el viaje profético de Yūsuf con su conocido *Mundus Imaginalis*, al indicar que los pasajes de la azora de Yūsuf que rezan (Y me has enseñado a interpretar relatos [oníricos]) (Corán, 12, 101) y (He aquí la interpretación de mi sueño de antes) (*tawʿīlu ruʿyā-i min qablu*) (Corán, 12, 102), se refieren al alma, y que «la visión onírica (*ruʿyā*) pertenece al Mundo de la Imaginación (*ʿālam al-jayāl*), que es el mundo intermedio (*al-ʿālam al-wasafī*) que se encuentra entre el mundo del

Intelecto (*`ālam al-`aql*) y el mundo de los sentidos (*`ālam al-ḥiss*); así también —concluye Ibn `Arabī—, el alma se encuentra entre el mundo del Intelecto y el mundo de los sentidos, y unas veces toma de su Intelecto y otras toma de sus sentidos» (*Isfār*, 488). Este temprano esquema, inspirado formalmente en el psicologismo de la *falsafa*, pronto se revolucionará y adquirirá su verdadera dimensión gnóstica en otros escritos akbarianos a los que nos referiremos más adelante. Lo llamativo aquí es, sin embargo, la derivación feminizante que introduce Ibn `Arabī en este viaje cognoscitivo del alma, ya que, desde su punto de vista, la mencionada condición intermedia del alma entre el Intelecto y los sentidos, es la que convierte a la mujer (el Alma Universal) en inductora del alma (humana pero angelical de Yūsuf), lo que acontece «por el predominio de la femineidad (*li-galabat al-unūṭa*)», ya que «la masculinidad (*ḍukūriyya*) no induce al alma al amor (*mawadda*) y la misericordia (*rahma*) con la que se serena lo masculino en lo femenino y lo femenino en lo masculino, no lo femenino en lo femenino ni lo masculino en lo masculino» (*Isfār*, 487). La aclaración de este fenómeno lleva a Ibn `Arabī a explicar la atracción de los efebos precisamente por su femineidad: «sin la semejanza (*ṣabah*) que se manifiesta entre los efebos (*gilmān*) con las hembras (*ināṭ*), nadie se enternecería (*ḥanna ilā*) por ellos; la ternura (*ḥanān*) se produce, verdaderamente, hacia las hembras, sea en la realidad o por semejanza; por eso, si se desarrolla el rostro del efebo y emerge el bozo, se marchan el amor y la misericordia que hacia encontrar sosiego en él (*al-sukūn ilay-hi*)» (*Isfār*, 488). En este mismo sentido, Ibn `Arabī recuerda otra observación suya según la cual «en los rostros de los efebos hay destellos de las huries [del Paraíso] (*fi wuṣūḥ al-gilmān lamḥāt min al-ḥūr al-`ayn*)» (*ibid.*), con lo que la belleza, incluso la masculina, es un reflejo de la femineidad, por la cual sentimos nostalgia y con la cual nos serenamos, recuperando la unidad perdida. El doble rostro de la belleza corporal y espiritual de Yūsuf, lo convierten, por tanto, en el prototipo del objeto de deseo, que se ve empujado a una postración purificadora y a la subsiguiente elevación al dominio del reino del conocimiento superior.

Bā'. Profeta del Mundo de la Imaginación

Cuando al-Šayj al-Akbar emprende un nuevo periplo iniciático por los firmamentos del *Mi`rāy*, esta vez en *Futūḥāt* II, 284-272, animado por la premisa inicial de que «el ser humano ha sido creado para la Perfección» (*al-insān julīqa li-l-kamāl*), los protagonistas de su camino de ascenso son, respectivamente, un filósofo especulativo (*ṣāhib al-naẓar*) y el seguidor de la senda del Profeta (*al-tābi`*), o lo que es lo mismo, un adepto al saber racional y un sabio de la Revelación. Al acceder a nuestro ya frecuentado tercer cielo, Yūsuf mismo es quien recibe al seguidor del Profeta, mientras que la estrella Venus (*al-Zuhra*) es la encargada de dar la bienvenida al teórico racional, al que recuerda el saber que adquiriese de las estrellas precedentes, incrementándose el pesar del filósofo, su sensación de fracaso e impotencia cognoscitiva. Yūsuf, por su parte, hace algo más que la estrella Venus, y se brinda a transmitir sus saberes (*ulūm*) al seguidor del Profeta,

«los saberes (*ulūm*) que le son propios relacionados con las formas de la representación y la Imaginación (*ṣuwar al-tamaṭṭul wa-l-jayāl*), y es que Yūsuf es uno de los imanes de la ciencia de la Interpretación [de los sueños] (*min a`ymma fi `ilm al-ta`bir*). Dios puso ante sí (*aḥḍara Allāh bayna yaday-hi*) la Tierra de la que Dios creó a Adán —Sobre él sea la paz— de una gota de barro, y le ofreció el zoco del Paraíso (*sūq al-ḡanna*), los cuerpos de los espíritus luminosos e ígneos (*aṣṣād al-arwāḥ al-nūriyya wa-l-nāriyya*) y las ideas elevadas (*al-ma`āni al-`ulwiyya*), y le enseñó sus balanzas, sus medidas y sus relaciones. Le mostró los años bajo las formas de las vacas, y le mostró la fertilidad en la gordura de las mismas y la infertilidad en su flacura, y le manifestó también la ciencia (*ilm*) bajo la forma de la leche (*fi ṣūrat al-laban*) y la firmeza en la religión bajo la forma de cadena (*qayd*), y continuó enseñándole la materialización de los significados

(*taʿyassud al-maʿāni*) y sus relaciones (*nisab*) bajo la forma de la percepción sensible (*fi šurat al-ḥiss wa-l-maḥsūs*), y le hizo conocer el significado de la interpretación de todo eso (*maʿnā l-taʿwil fi ḍālika kulli-hi*) (*Futūḥāt*, II, 275).

Yūsuf no es ahora un simple intérprete de visiones oníricas, como acaso se limitó a indicarnos el Corán, sino que aquí se amplía su radio de acción a la interpretación del símbolo en general, a la dilucidación de los significados elevados, de las relaciones ocultas existentes entre las ideas y sus formalizaciones sensibles, a la percepciones del Paraíso de que habla la Revelación, al extenso mundo, en definitiva, de la Imaginación, única potencia capaz de comprender toda esa inmensidad que se le ofrece al ser humano bajo apariencia sensible, y que sin embargo posee un sentido oculto, trascendente.

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

Y es que se trata del cielo de la representación figurativa perfecta y de la armonía (*samāʾ l-taṣwir al-tāmm wa-l-niẓām*), y de este cielo surge la expansión hacia los poetas, el orden compositivo, la precisión técnica y las formas geométricas en los cuerpos (*al-imdād li-l-šūʿarāʾ wa-l-naẓm wa-l-itqān wa-l-šumar al-handasiyya fi l-aʿyām*) y su formalización en el alma (*wa-taṣwiri-hā fi l-nafs*) a partir del cielo sobre el que él [Yūsuf] se eleva, y de este cielo él conoce el significado de la precisión y la perfecta ejecución (*maʿnā l-itqān wa-l-iḥkām*) y la belleza que incluye con su existencia la sabiduría (*al-ḥusn al-lādi ya-taḍammanu bi-wuʿūdi-hi al-ḥikma*) y la belleza accidental adecuada a un humor particular (*al-ḥusn al-ʿaraḍi al-mulāʾim li-mizāy jāṣṣ*) (*Futūḥāt*, II, 275).

Esta emanación de la inspiración artística, poético-geométrica, entendida en términos de ejecución exacta y perfecta armonía, según la describe Ibn ʿArabī, se lleva a efecto a partir del cielo de Yūsuf gracias al orden univ ersal decretado por Dios por cuyos niveles, estancias o presencias se difunde la inspiración divina. Dicho orden, que el gran sufi murciano evoca permanentemente en sus inagotables escritos, aparece en este cielo de Yūsuf representado por los pilares (*tartīb al-arkān*) existentes bajo la concavidad de la esfera de la luna, que son los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, con los que se posibilita la serie de transmutaciones (*istiḥālāt*) ininterrumpidas propias del mundo infralunar. Luego, a partir del mencionado cielo de la Belleza, «Dios ordenó (*rattaba Allāh*), en esta constitución corporal (*našāʾt ʿi ʿyismāniyya*), los cuatro humores (*al-ajlāṭ al-arbaʿa*) bajo la mejor de las disposiciones y la más maravillosa precisión (*alā l-naẓm al-aḥsan wa-l-itqān al-abdaʾ*)», humores que colocó bajo la supervisión (*nazar*) del alma ordenadora (*al-nafs al-mudabbira*) (*Futūḥāt*, II, 275), de donde se colige que el poeta, el geómetra o quien opera con la precisión y perfección requerida por las actividades artísticas en general, recibe la inspiración divina por medio de la correspondencia armónica existente entre los cuatro elementos y los cuatro humores que conforman su cuerpo regulados por el alma racional, idea que, por otra parte, goza de larga tradición y que podemos encontrar, sin ir más lejos, en las *Rasāʾil Ijwān al-ṣafāʾ* (Beirut, 1983, I, 54), que dejaron pronta huella en Ibn ʿArabī. Obsérvese, con todo, que en el universo simbólico akbarí, la inspiración artística nace del mismo fontanal que las visiones oníricas y las formas de la Imaginación, es decir, del cielo de la Belleza de Yūsuf, con lo que iluminación, belleza y destreza artística se conjugan en el mundo infralunar, reproduciendo, por medio de las formas sensibles, las ideas de ese otro mundo superior. En otros textos, pensamos en *Futūḥāt*, II, 424, Ibn ʿArabī menciona una vía paralela para la inspiración artística, la que se produce por la expansión directa del Nombre divino «al-Bārī» «hacia los geómetras inteligentes (*al-aḍkiyāʾ al-muhandisīn*), hacia los descubridores (*aṣḥāb al-istinbāṭāt*), hacia los inventores de las artes (*al-mujtariʿūn al-ṣanāʾiʿ*) y hacia aquellos que realizan figuras extraordinarias (*al-aṣkāl al-gariba*). Todos ellos se inspiran a partir de este Nombre, que se expande hacia los que componen bellas formas (*al-muṣawwirīn fi ḥusn al-šūra*) en la balanza (*mizān*)», balanza que al-Qāṣanī (m. 1329) identifica con el «intelecto iluminado por la Luz santa» (*Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, El Cairo, 1981, 93). El

artista, representado, en los célebres pasajes de *Futūḥāt*, II, 424 y 278-9, por habilidosos pintores que imitan a la perfección el mundo sensible, ocupa, sin embargo, un rango cognoscitivo inferior al del sufi, quien con sus elevadas dotes perceptivas es capaz de descubrir el inapreciable error que para el común de observadores ha deslizado el artista, o bien, pulimenta la pared hasta convertirla en espejo y hacer que se refleje la obra artística con mayor belleza y perfección, en alegoría a la purificación del alma con que ha de inaugurarse el itinerario espiritual¹⁰. Recordemos que la figura de Yūsuf comprendía igualmente esa misma idea de purificación y nobleza espiritual que acompaña a la iluminación divina y la eleva por encima de la artística. Esta última, en todo caso, como se encarga Ibn `Arabī de hacer explícito a propósito de la poesía, pertenece a los «saberes del sentimiento (*ulūm al-šū`ūr*)», que son «saberes del símbolo y de la ocultación (*ulūm al-ramz wa-l-ijfā`*)» (*Dajā`ir*, 441)¹¹, con lo que no depende de las facultades racionales, que son analíticas y explicativas, sino a las potencias del corazón, el gusto y la Imaginación.

Al escribir, ya con 64 años de edad, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Los engarces de la sabiduría), texto revelado, según su autor (*Fuṣūṣ*, 47), por el Profeta Muḥammad en 627/1229 en Damasco, poco antes, pues, de finalizar la primera redacción de *Futūḥāt*, acontecida igualmente en Damasco, en 1231, Ibn `Arabī da otra vuelta de tuerca a su teoría de la Imaginación. En el sexto engarce, el dedicado al profeta Iṣḥāq (*Fuṣūṣ*, 84-90), abuelo de Yūsuf, al-Šayj al-Akbar aprovecha la historia de Abrahán, que ve «en sueños» (*fi l-manām*) que sacrificaba a su hijo (Corán, 37, 102)¹², para exponer su concepto de Interpretación de los sueños (*ta`bir al-ru`ya`*) y de los símbolos del Mundo Imaginal. Los sueños, que «son la Presencia de la Imaginación (*wa-l-manām ḥaḍrat al-jayāl*)», requieren, en primer término, ser interpretados. Recordemos que la existencia se divide, para Ibn `Arabī, en cinco presencias (*ḥaḍrāt*): la Presencia de lo Oculto Absoluto (*al-gayb al-muṭlaq*) o Presencia de la Esencia divina (*al-Dāt*), la Presencia de los Intelectos (*al-`uqūl*), la Presencia de los Espíritus (*al-arwāḥ*), la Presencia de la Imaginación (*al-jayāl*) y la Presencia de los Sentidos (*al-ḥiss*). Los sueños pertenecen a la Presencia de la Imaginación, que a veces llama Presencia de la Idea (*ḥaḍrat al-miṭāl*), en la que Ibn `Arabī distingue, además, entre la Imaginación Separada (*al-jayāl al-munfaṣil*), que es el mundo de la Idea Absoluta o Separada (*al-miṭāl al-muṭlaq* o *al-munfaṣil*), diferente del mundo de las ideas de Platón en que, para Ibn `Arabī, dicho mundo no está formado por ideas abstractas, sino por el infinito abanico que va desde las formas más sutilmente espirituales a las formas sensibles y la materia pura¹³, y la Imaginación Unida (*al-jayāl al-muttaṣil*) o mundo de la Idea Encadenada (*al-miṭāl al-muqayyad*), que corresponde al ámbito de la imaginación humana más propiamente psicológica. El mundo de la Imaginación Unida es un espejo en el que se reflejan las formas del mundo de la Idea Absoluta, y es la potencia que une al ser humano con el mundo de la Idea, pero no es una potencia que cree de la nada o que simplemente configure en la mente la forma de los seres sensibles, como sucede en la psicología de la *falsafa*, sino que lo que logra es hacer

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

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

12 Como ya indicé Abū l-`Alā` Afifī, sólo Ibn `Arabī, al-Ma`arri, y muy pocos más, identifican al hijo de Abrahán innombrado en dicho pasaje coránico con Iṣḥāq, en tanto que la generalidad de los comentaristas del Corán creen que se trata de Ismā`il (cf. Afifī, comentario a *Fuṣūṣ*, 70); la hipótesis de Ibn `Arabī, que definiendo explícitamente en *Muḥāḍarāt al-abrār* (Alocuciones de los piadosos), I, Beirut, Dār Sādir, s.a., 126, es la que aparece en *Genesis*, 22.

13 Afifī, comentarios a su ed. de *Fuṣūṣ*, 75.

perceptibles, sensibles, ideas de otras presencias superiores, sobre todo en estado de sueño, en el que el alma carece de interferencias de los sentidos o de otras facultades¹⁴. La Imaginación es, asimismo, una de las potencias del corazón, puesto que por él fluyen indefinidamente las formas verdaderas lumínicas, siendo las formas impresas en la Imaginación los símbolos de dichas verdades lumínicas. Por eso, la Interpretación es necesaria, es un requerimiento divino: «los sueños requieren interpretación» (*wa-l-rū'yā' tataṭallabu al-ta'bir*)», o, «el reino de la Imaginación requiere interpretación» (*mawṭin al-jayāl yataṭallabu al-ta'bir*), —insiste Ibn 'Arabī—, reto que Dios mismo expresa en la azora de Yūsuf: «(Si es que sois capaces de interpretar sueños) (*in kuntum li-l-ru'ya' ta'burūn*) (Corán, 12, 43), cuando el rey pide a sus dignatarios que diluciden su visión onírica de las vacas y las espigas. El *ta'bir* (Interpretación) consiste, a ojos del místico murciano, y de acuerdo con su raíz *'abara* (pasar, atravesar), en un tránsito (*yawāz*) que va de la imagen percibida o soñada al significado oculto que encierra (*Fuṣūṣ*, 86). Ejercicio cognoscitivo que será expresado también con el concepto de *awwla*, *ta'wil*, es decir, devolver al origen, al principio.

El gnóstico (*al-'arif*) puede acceder a la Interpretación gracias a su corazón, pues, citando a al-Bistāmī, Ibn 'Arabī recuerda que «el corazón tiene la extensión del Verdadero (*al-qalb wasa' al-Ḥaqq*)». Mientras que «cualquier ser humano puede crear ficticiamente (*bi-l-wahm yajluqu kull insān*) en la facultad de su imaginación (*fi quwwat jayāli-hi*) lo que en ella no existe (*mā la wuṣūda la-hu fi-hā*)», el gnóstico es capaz de crear, con su energía espiritual (*himma*), lo que existe fuera de dicha energía, es decir, en el mundo exterior. Que el gnóstico cree con su *himma*, facultad que también es atribuida por Ibn 'Arabī al artista¹⁵, significa que hace aparecer en la Presencia de los Sentidos algo existente en otra Presencia superior, no que cree de la nada, creación que es privativa de Dios (*Futūḥāt.*, IV, 212-213). Al concentrar su *himma* en una de las presencias citadas, el *'arif* puede hacerla existir externamente bajo forma sensible, y, conservando una forma dada en alguna de las presencias superiores, la conserva también en las presencias inferiores, y viceversa. Con todo, hasta el más dotado de los iniciados se diferencia, a la hora de crear, con el Verdadero, en que el ser humano está abocado al descuido (*gafla*), y cuando incurre en él su creación (*majlūq*) deja de existir (*'udima*) (*Fuṣūṣ*, 89). El Verdadero, sin embargo, conserva todas las imágenes de manera específica (*hiḏu-hu li-kulli šūra bi-l-ta'yin*), esencia a esencia, mientras que el siervo lo hace sólo por inclusión (*hiḏ bi-ta-ḏammun*), es decir, porque conserva al menos la forma en una de las presencias en que la percibió o creó, y de ella accede a otra por asociación o reflejo. Ibn 'Arabī considera esta explicación de la creación imaginal una absoluta novedad, sea en sus propios escritos, sea en la obra de cualquier otro pensador, y la ilustra con la aleya (No hemos olvidado nada en el Libro) (Corán, 6, 38), «y es que Él —apostilla al-Šayj al-Akbar— es Quien contiene lo real y lo irreal (*al-Ŷāmi' li-l-wāqi' wa-gayr al-wāqi'*)» (*ibid.*)¹⁶. Poco después, exactamente en el «engarde de la sabiduría lumínica en la palabra de Yūsuf» (*Fuṣūṣ*, 99-106), Ibn 'Arabī se dispo-

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

15 H. Corbin observaba que, en el *irfān akbarī*, el corazón del gnóstico es el «ojo» por el que Dios se revela a sí mismo, con lo que las imágenes creadas por el arte se convierten en una representación de la visión divina a través de la visión del artista forjada con su creatividad espiritual (*himma*) (*L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, París, 1975², 173).

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

ne a realizar un nuevo tránsito desde el mundo imaginal al existencial, procurando atender a las sutiles relaciones de identidad y variedad que acontecen entre el Verdadero, el ser humano y el mundo.

Tā'. La esencia imaginaria del Mundo

La imagen esencial en esta travesía interpretativa es el enlace de la luz y la sombra, de la iluminación creadora y el reflejo de la Esencia divina en el individuo y en el Mundo. La «sabaduría lumínica», dice al-Šayj al-Akbar al abrir el engarce de Yūsuf, «es la expansión de su luz (*inbisāt nūri-hā*) sobre la Presencia de la Imaginación (*ḥadrat al-jayāl*), que es el primer principio de la Revelación divina (*al-waḥī al-ilāhī*) sobre los merecedores del Cuidado de Dios (*ahl al-'in`āya*)» (*Fuṣūṣ*, 99). Este es el fenómeno del desvelamiento o iluminación divina (*kašf*)¹⁷. Toda revelación se produce por iluminación, lo que se aprecia en el Sello de los Profetas, Muḥammad, cuya vida entera fue, en palabras de Ibn `Arabī, «sueño sobre sueño (*manām fī manām*)», puesto que en dicho estado, el de máxima receptividad de las formas de las presencias superiores, recibió permanentemente la luz divina. A este mundo del ensueño (*al-manām*) «es a lo que se denomina el Mundo de la Imaginación (*'ālam al-jayāl*)», que se caracteriza, según se indicó, por «ser interpretable» (*yua`bbar, yu`bar*), es decir, porque el intérprete (*al-'ābir*) se traslada, o retorna (*taw`il, ma`āl*), a la idea de lo que se le había presentado bajo una forma sensible. El Enviado de Dios era inspirado (*ūḥiyya ilay-hi*) por medio de formas sensibles (*maḥsūsāt*) habituales, que percibía (*adraka*) siempre en la Presencia de la Imaginación (*ḥadrat al-jayāl*), como cuando se le presentaba el ángel Gabriel en forma de hombre... En el caso de Yūsuf, al decir (He visto once estrellas, y el sol y la luna. Los he visto prosternarse ante mí) (Corán, 12, 4)¹⁸, se refería a que había visto a sus hermanos en forma de astros, y a su padre y a su tía bajo la forma del sol y de la luna, una percepción (*idrāk*) procedente, explica Ibn `Arabī, de la «alhacena de su imaginación» (*ḥizānat jayālī-hi*) (*Fuṣūṣ*, 100). Aquí, el autor de *Fuṣūṣ*, hace hincapié, una vez más, en la veracidad, realidad y certeza, de las dos dimensiones del símbolo onírico: la realidad de la condición sensible de dichas imágenes y la realidad del significado figurado de las mismas¹⁹. Por un lado, «la imaginación no pro-

17 «La luz (*al-nūr*) desvela (*yakšif*) y con ella se desvela (*yukšaf bi-hi*). La más perfecta y excelsa de las luces (*atamm al-anwār wa-a`zami-hā*) es aquella con la que se desvelan las formas deseadas por Dios que se manifiestan visualmente en el sueño (*nawm*); eso es la interpretación/tránsito (*al-ta`bir*), puesto que una sola forma muestra ideas múltiples y diferentes (*ma`āni kaṭīra mujtalifa*), que, respecto al poseedor de la forma [en el sueño] se pretende que tengan un solo significado. Quien desvela con dicha luz, es el Poseedor de la luz [Dios], es quien ilumina al soñador para que capte el significado único oculto en la forma soñada, según la conclusión esquemática que ofrece Ibn `Arabī a propósito del engarce de Yūsuf en su resumen de *Fuṣūṣ al-ḥikam* titulado *Kitāb naqṣ al-fuṣūṣ* (Filigrama de los engarces) (*Rasā'il Ibn `Arabī*, ed. cit., 517).

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

19 Es esta condición de veracidad y globalidad de la Imaginación, la que Ibn `Arabī destaca al escribir su propio resumen del engarce de Iṣḥāq en *Kitāb naqṣ al-fuṣūṣ*: «Has de saber que la Presencia de la Imaginación (*ḥadrat al-jayāl*) es la presencia que reúne y engloba todas las cosas y ninguna cosa, pues posee sobre todas las cosas el poder

porciona jamás sinö sensibles (*fa-inna l-jayāl la yu`ī abadan illā al-maḥsūsāt*), y otra cosa no puede corresponderle» (*Fuṣūṣ*, 101), y, por otro, el ensueño y la imaginación se hacen extensibles a la globalidad del Mundo. Por ello, Ibn `Arabī trae en este punto a colación el hadiz profético «La gentes están dormidas (*inna l-nās niyām*) y cuando mueren se percatan», elevando al cuadrado su concepto de Imaginación, lo que ejemplifica al señalar que cuando Yūsuf asegura que su Señor hizo verídica su visión, es decir, que la mostró en sus sentidos, Yūsuf se hallaba dormindo, igual que todos los humanos y a diferencia del Profeta Muḥammad, que destaca por su eterna lucidez, con lo cual Yūsuf es como si hubiera soñado que despertaba e interpretaba su sueño todavía dormido (*ibid.*).

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

En este juego existencial de luz y sombra, la percepción se produce gracias al Nombre divino «La Luz» (*al-nūr*), mientras que la sombra extendida sobre las esencias de los seres posibles, «la forma de lo oculto desconocido» (*fi ṣūrat al-gayb al-mayḥūl*), significa el ocultamiento (*jafā*). Sucede como en el mundo sensible, a mayor lejanía de la vista de los objetos carentes de luz propia, se produce una mayor sensación de oscuridad, o en el cielo, por ejemplo, cuyo tono azul se incrementa conforme más distante lo vemos. Al trasladarnos al orden existencial, «las esencias de los seres posibles (*a`yān al-mumkināt*) no son luminosas porque pertenecen a la no existencia (*li-anna-ha ma`dūma*), y, aunque se caractericen por la perdurabilidad (*tubūt*) no se caracterizan por la Existencia (*wuyūd*), toda vez que la Existencia es luz (*id al-wuyūd nūr*)» (*ibid.*, 102)²⁰. La luz y la sombra del mundo sensorial, tienen su correlato en la dialéctica de la manifestación y el ocultamiento, el saber y la ignorancia, la existencia y la inexistencia, pero dentro de una oscilación fluida de contrarios ligados por una misma unidad de fondo, a la que en breve atenderemos.

de la figuración (*ḥukm al-taṣwīr*) y toda ella es verídica (*ṣidq*); divídese, así, en dos partes: la que se corresponde con lo que la forma ha configurado desde el exterior, que es a lo que se denomina desvelamiento (*al-kaṣf*), y la que no se corresponde, que es sobre la que recae la interpretación (*al-ta`bir*)» (*Rasā`il Ibn `Arabī*, 516; cf. también *Futūḥāt*, II, 312).

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

Con las prerrogativas cognoscitivas de Yūsuf nos adentramos así, casi sin haberlo previsto, en el núcleo del pensamiento akbarí, en su visión de la unidad y multiplicidad que ligan y diversifican al Verdadero y al Mundo: «Todo lo que percibimos es la Existencia del Verdadero en las esencias de los seres posibles (*kull mā nudriku-hu fa-huwa wuḡūd al-Ḥaqq fī a`yān al-mumkināt*)», afirma Ibn `Arabī en el engarce de Yūsuf (*ibid.*, 103). La Ipseidad o Identidad del Verdadero (*huwiyya*) es su Existencia (*huwa wuyudu-hu*), aclara: a continuación, mientras que la diversidad de las formas (*ijtilāf al-ṣuwar*) en Él presente, son las esencias de los seres posibles (*a`yān al-mumkināt*). Ambas son dos caras de una misma realidad: del otro lado de la Existencia, que es Luz, y que es la Verdadera Existencia, está la sombra, los seres posibles, que es a lo que llamamos el Mundo, es decir, lo que no es el Verdadero (*siwā l-Ḥaqq*), que es el ámbito de la diferencia formal. Pero esta diversidad pertenece a la antedicha Unicidad trascendente: «desde la Unicidad (*aḥadiyya*) de Su ser sombra, —recapitula Ibn `Arabī— Él es el Verdadero porque es el Uno y el Único. Y desde la diversidad de las formas (*wa-min haytu ka-trat al-ṣuwar*) Él es el Mundo (*huwa al-`ālam*)» (*ibid.*, 103).

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

Si la cuestión es tal como te la he mencionado, entoncés el Mundo es ficticio (*fa-l-`ālam mutawahham*), carece de existencia real (*ma la-hu wuḡūd ḥaqiqi*). Y esto es justamente lo que significa la Imaginación (*wa-hāqā huwa ma`nā l-jayāl*). Es decir, tú te imaginas (*juyyila ilay-ka*) que [el Mundo] es algo añadido existente *per se* fuera del Verdadero, pero tampoco es así. ¿No ves con los sentidos [la sombra] unida al individuo del que se expande, siendo imposible deshacer esa unión, de la misma manera que una cosa no puede desgajarse de su esencia (*al-infikak `an ḡāti-hi*)? Así pues, conoce tu esencia (*ayna-ka*) y quién eres tú y cuál es tu identidad (*huwiyyati-ka*); conoce cuál es tu relación con el Verdadero (*nisbati-ka ilā l-Ḥaqq*), y en qué eres tú Verdadero y en qué eres tú Mundo, conoce en qué eres otro y diferente (*siwan wa-gayr*) [de Él]... En [el conocimiento] de esta cuestión es en lo que se distinguen los sabios entre sí: el sabio del que es más sabio (*Fuṣūṣ*, 103).

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

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

Si la cuestión es tal como la hemos afirmado, has de saber que tú eres Imaginación y que todo lo que percibes en aquello de lo que dices que «no soy yo» [es decir en todo lo exterior a ti] es [también] Imaginación. Y es que la existencia toda es Imaginación sobre Imaginación. Y la Existencia Verdadera (*al-wuḡūd al-ḥaqq*) es Dios, justamente desde el punto de vista de Su Esencia y su Substancia (*Dāti-hi wa-ayni-hi*), no desde el punto de vista de Sus Nombres.

Mientras que la Esencia divina, permanece absolutamente trascendente e inaccesible para cualquier posibilidad de conocimiento humano, el Verdadero se manifiesta, a través de sus

Nombres, en las infinitas formas sensibles y espirituales del Mundo y nos está dado el acceder a su conocimiento, en diferentes grados de sabiduría, pero siempre en el dominio imaginario:

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

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

De la mano de Yūsuf, o aprovechando la puerta que este profeta nos abre a la Imaginación, nos adentramos así en la particular conciliación akbarí de la trascendencia (*tanzih*) y de similitud (*tašbih*) divinas, superando, según explicó A.M. Meddeb, las tradicionales disputas de la teología islámica que no acertaba más que a pronunciarse por una u otra de las dos realidades divinas²¹. La Unicidad, proclamada entre los Nombres de Dios, —escribe Ibn `Arabī al cerrar el engarce de Yūsuf—, confirma la absoluta trascendencia divina (*muzahhah*), su total suficiencia respecto a los dos mundos (*al-'ālamayn*), es decir, al Universo o conjunto de lo creado. El Uno prescinde de nosotros, del resto de los Nombres y del Mundo. ¿Por qué entonces se manifiesta la divinidad? La causa de la manifestación del Verdadero en el Mundo es, en esencia, compasiva: el Verdadero dio existencia a las sombras (*aw'yada al-zilāl*) como signos destinados al siervo, a ti, para que puedas conocer quién eres tú y cuál es tu relación con Él, o qué relación guarda Él contigo, para que conozcas, en fin, cuál es la realidad divina (*al-ḥaqīqa al-ilāhiyya*) que caracteriza a todo lo que no es Dios (*mā siwā Allah*) en el sentido de que todo ello siente una necesidad absoluta (*al-faqr al-kullī*) de Dios, de la misma manera que todos los siervos, y todos los seres, tienen también una necesidad relativa (*faqr nisbī*) los unos de los otros (*Fuṣūṣ*, 105). El Mundo, en tanto que creado, depende *per se* de la causalidad del Verdadero (*sababīyyat al-Ḥaqq*) que lo creó; esto quiere decir que el Mundo necesita, para existir y ser recreado a cada instante, de los Nombres divinos, cada uno de los cuales pertenece, a la vez, a otro Mundo similar (*'ālam miṭli-hi*), que es la Esencia del Verdadero (*'ayn al-Ḥaqq*). La conclusión de este intenso engarce de Yūsuf es particularmente expresiva de la *coincidentia oppositorum* que gobierna la privilegiada imaginación interpretativa de Ibn `Arabī: «Sabido es que nosotros nos necesitamos unos a otros. Así, nuestros nombres son los Nombres de Dios Altísimo puesto que, sin duda, Le necesitamos. Y nuestras esencias (*a yānu-nā*), en este

21 A.W. Meddeb, «La imagen y lo invisible. Ibn `Arabī: Estéticas», en AA.VV., *Los dos horizontes (Textos sobre Ibn `Arabī)*, Murcia, 1992, pp. 259-260.

mismo aspecto, son Su sombra (*zillu-hu*), no otra cosa. Él es, pues, nuestra identidad (*huwiy-yatu-nā*) y no nuestra identidad (*lā huwiyyatu-nā*)» (*Fuṣūṣ*, 106).

Ibn `Arabī imagina el universo de Yūsuf, en una palabra, como aquel cielo de la belleza sensorial y espiritual en el que, con la purificación y la inocencia recuperada, nos es concedido abrir el corazón y activar la Imaginación para conocer, en las propias formas del Mundo, nuestra verdadera esencia y la amorosa relación de identidad y distanciamiento que nos vincula con el Creador.

José Manuel Puerta Vilchez
Dpto. de Historia del Arte
Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Cartuja
18013 Granada
jmpuerta@auna.com