

LAS MODALIDADES DE LA INSPIRACIÓN EN IBN ‘ARABĪ: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MEDIACIÓN

The modalities of inspiration in the work of Ibn ‘Arabī: towards a
phenomenology of mediation

Lakhdar DAHMOUN

elwanedahmoun@hotmail.com

Universidad Abou el Kāsem Sa‘d Allāh, Argel

Recibido: 18/02/2021 Aceptado: 15/07/2021

DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v71.18471>

Resumen: El presente artículo sobre las modalidades de la inspiración en la obra de Ibn ‘Arabī de Murcia consta de una introducción, tres secciones y una conclusión. La introducción versa sobre la noción de la inspiración en su integridad en el tejido del pensamiento akbarī. La primera sección ofrece una clasificación de las modalidades de la inspiración desde la perspectiva de los modos de mediación. La segunda sección ofrece una clasificación de las modalidades de la inspiración desde la perspectiva de los modos de recepción, clasificación que, a su vez, sigue la progresión de la inspiración desde lo sensorial a lo inteligible. La tercera sección presenta una clasificación de las modalidades de la inspiración, según los modos de su descenso revelador, a partir de un pasaje del *Dīwān al-kabīr* de Ibn ‘Arabī. Desde esta óptica de los modos de descenso, la inspiración desciende en modo sintético y en modo analítico en correspondencia con el descenso del Corán.

Abstract: This article on the modalities of inspiration in the work of Ibn ‘Arabī of Murcia consists of an introduction, three sections and a conclusion. The introduction addresses the notion of inspiration in the complex web of Akbarian thought. Then the first section offers a classification of the modalities of inspiration from the perspective of the modes of mediation. The second section puts forward a classification of the modalities of inspiration according to the modes of reception, a classification which, in turn, follows the progression of inspiration from the sensorial to the intelligible. The third section presents a classification of the modalities of inspiration (based on a passage from Ibn ‘Arabī’s *Dīwān al-kabīr*) according to the modes of its revelatory descent. From the viewpoint of the modes of descent, inspiration descends in synthetic mode and in analytical mode in imitation of the descent of the Koran.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī. Modalidades de inspiración. Mediación espiritual. Revelación. Sufismo.

Key words: Ibn ‘Arabī. Modalities of inspiration. Spiritual mediation. Revelation. Sufism.

1. INTRODUCCIÓN

La noción de la inspiración es, sin lugar a dudas, el eje central en torno al cual se articula toda la preceptiva literaria de Ibn ‘Arabī. Las obras del sufí murciano, tanto poéticas como en prosa, dan noticia de sus inspiraciones, haciendo referen-

cia a su ámbito de procedencia y al modo en que el amigo allegado de Dios (*walī*)¹ las recibe, así como a los efectos que su recepción produce en el corazón, que acoge los más diversos estados (*aḥwāl*), estaciones espirituales (*maqāmāt*), ciencias (*‘ulūm*), conocimientos (*ma‘ārif*), secretos (*asrār*), gracias sutiles (*altāf*) y obsequios (*tuḥaf*).

Los diversos aspectos de la inspiración, tales como su origen (de qué Presencia proceden), su mediación (por medio de qué se manifiestan), su modo de descenso (sintético o analítico), su modo de recepción y percepción o los efectos que produce, están expresados de modo más analítico, didáctico y conceptual en sus obras en prosa y de modo más sintético, vivencial y simbólico en su obra poética. Exploraré aquí algunas de las correspondencias entre su lenguaje técnico y conceptual, utilizado en su obra en prosa, por un lado, y las imágenes, figuras y símbolos que emplea en su obra lírica titulada *El intérprete de los deseos ardientes* (*Turūmān al-ašwāq*), por otro.

El relámpago, por su rapidez e inconsistencia, es símbolo de las contemplaciones visuales (*al-šuhūd al-bašarī*), que pueden tener varias denominaciones en el lenguaje técnico del maestro. El trueno, por ser un sonido, simbolizará el discurso (*al-jitāb*) que la teofanía divina (*al-tayallī l-ilāhī*) hace oír al sufí. Las nubes, por su diversidad de formas, designarán los estados espirituales que las teofanías producen en el alma del amigo allegado. Las lluvias representarán las ciencias y conocimientos que las teofanías transmiten al gnóstico².

Pero antes de abordar el tema central de este artículo, a modo de introducción, quiero presentar un breve recorrido por algunos aspectos esenciales del tema de la inspiración en Ibn ‘Arabī, considerándolo en su integridad, antes de tratar de la inspiración y sus modalidades en la experiencia espiritual.

2. El concepto de la inspiración

A la luz de Ibn ‘Arabī la noción de inspiración, concebida como revelación de la teofanía universal, implica la generación creadora, la manifestación y la percepción de la Realidad. La inspiración puede considerarse en este sentido desde tres perspectivas principales:

1. El término árabe expresa, junto al sentido de la amistad divina, el sentido de la protección, lo cual está reflejado tanto en aleyas coránicas como en diversos hadices. Cf. Beneito. *El lenguaje de las alusiones*, p. 49. Para la traducción de términos técnicos nos inspiramos principalmente en las traducciones y estudios del arabista Pablo Beneito, en la obra de Chittick. *The sufi path of knowledge: Ibn ‘Arabī’s Metaphysics of imagination*; Elmore. *Islamic sainthood in the fullness of time*. Este artículo se ha realizado en el marco de la investigación doctoral dirigida por los profesores Salah Muhammad Munir, de la Universidad de Argel II, y Pablo Beneito, de la Universidad de Murcia.

2. Ibn ‘Arabī. *Ḍajā’ir al-a’lāq*, p. 30.

La inspiración, en tanto modo de producción de todo lo creado, remite al modo en que la Palabra divina genera la creación como discurso. Como otros autores de la tradición abrahámica, Ibn ‘Arabī concibe la creación en su totalidad como fruto de una revelación discursiva: todos los seres existen por efecto de la Palabra de la presencia (*kalimat al-ḥaḍra*), el *Fiat* divino “¡Sé!”, a la que se refiere la aleya coránica según la cual Dios le dice a aquello que desea manifestar “«Sé» y se torna existente” (Corán, 16:40).

La inspiración es también el medio por el cual se manifiesta la Realidad, es decir, el modo en el que el Principio oculto se relaciona con su dimensión manifiesta. El *Šayj* considera “permisible y válido que Dios dirija su discurso, inspirándolos, a todos los seres existentes, tales como el cielo, la tierra, las montañas, los árboles y todos los demás”³. En Ibn ‘Arabī el Principio no solo produce la realidad manifiesta, sino que también comunica su presencia en esta realidad de muchos modos y maneras.

A la luz de Ibn ‘Arabī, las teofanías divinas (*al-tayālliyāt al-ilāhiyya*) que se manifiestan a los seres humanos se acompañan con el ritmo de la inspiración humana. La respiración que nos mantiene vivos es la misma imagen que Ibn ‘Arabī ofrece para la inspiración sufi, comparando la inspiración con una brisa matutina que mantiene vivos tanto al cuerpo como al espíritu que lo gobierna⁴.

La inspiración, en tanto modo de recepción del discurso divino, remite a los diversos grados de consciencia que permiten a los contemplativos inspirados percibir, vivenciar y traducir sus encuentros con esta dimensión reveladora de la manifestación.

En su obra *Las iluminaciones de La Meca* (*al-Futūḥāt al-makkiyya*), el *Šayj al-Akbar* distingue entre dos tipos fundamentales de inspiración: una inspiración que podemos llamar inclusiva, esencial, y otra exclusiva e incidental.

2.1. La inspiración esencial (*al-waḥy al-‘āmm*)

El término significa una inspiración esencial (*al-waḥy al-dāṭī*) e inspiración general (*al-waḥy al-‘āmm*): ambos términos están utilizados como sinónimos en Ibn ‘Arabī para reflejar su aspecto originario e inclusivo; es la que da lugar a la realidad en su totalidad. El universo en su totalidad es el fruto de esta inspiración esencial porque procede de un decir por parte de Dios y de una escucha por parte de las criaturas; una Palabra existenciadora de Dios dirigida a cada cosa antes de su existencia (“¡Sé tal cosa!”) y la recepción de tal inspiración, consistente en su disposición (*tahayyu*) a acoger la generación (*takwīn*) y su consiguiente manifes-

3. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. III, p. 393.

4. *Idem*, vol. II, p. 118.

tación como entidad concreta (*wuğūdu-hā fi ‘ayni-hā*) de la Palabra creadora⁵. Ibn ‘Arabī dice: “El cosmos no puede tener existencia sin el Discurso por parte de Dios y la escucha por parte del cosmos [...]. No hay otra cosa que Discurso y escucha. No puede haber nada más”⁶.

El *Šayj* considera que la forma de vida de las abejas y de todas las comunidades animales es el efecto de esta Inspiración esencial⁷. Dice el Corán: “Tu Señor ha inspirado a las abejas: «Haced [vuestros] panales en los montes, en los árboles y en lo que construyen los hombres»” (C. 16:68). Luego añade Ibn ‘Arabī: “Si las abejas no hubieran comprendido la Inspiración de Dios no se habrían comportado de este modo [altamente organizado]”⁸. Y dice también:

Todos los seres engendrados, a excepción del hombre en consideración de su totalidad (*maymū‘ al-insān*), tienen conocimiento innato de Dios. El ser humano, en consideración de su constitución particularizada, tiene conocimiento innato de Dios al igual que el resto de las criaturas, tales como ángeles, plantas, animales y seres inanimados. No hay nada en el ser humano, cabello, piel, carne, nervio, sangre, espíritu, alma, uña o colmillo, que no tenga conocimiento innato de Dios por medio de la Inspiración (*waḥy*) en la que [Dios] se auto-revela a él, pero en consideración de su composición y de la determinación que a su composición corresponde, [no es receptáculo de inspiración] hasta que aprenda, es decir, hasta que conozca lo que su existencia particularizada [conoce por naturaleza] [...]. El ser humano es así el sabio ignorante: en consideración de su particularización (*tafšīl*) es receptáculo de inspiración, pero en consideración de su integridad (*yūmla*) no siempre es receptáculo de inspiración⁹.

Entonces la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿en qué condición el hombre, con respecto a su totalidad integradora, se hace digno de ser receptivo a la inspiración divina? Esta pregunta nos introduce en el segundo tipo de inspiración que es la inspiración incidental.

2.1.2. La inspiración accidental (*al-waḥy al-‘araḍī*)

La modalidad de inspiración accidental es exclusiva para algunos seres humanos y determinados momentos de la historia. Acerca de la inspiración incidental Ibn ‘Arabī dice:

5. *Idem*, p. 365.

6. Chittick. *The sufi path of knowledge*, p. 213.

7. La palabra comunidad traduce el término coránico *umma*, utilizado para referirse tanto a la especie humana como a las especies animales. Dice el Corán: “No hay bestia alguna que ande por la tierra, ni pájaro que vuele con sus alas, que no constituyan comunidades semejantes a la vuestra”. Corán, 6:38.

8. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 78.

9. *Idem*, p. 78.

Esta es la inspiración accidental (*al-wahy al-‘araḍī*) que acontece en los seres humanos, mientras que la inspiración esencial (*al-wahy al-ḍātī*) es la que sus esencias determinan y por medio de la cual glorifican y alaban a Dios, sin que ello requiera de una imposición legal (*taklīf*). [La inspiración esencial] es para cada entidad como el aire que respiramos, mientras que la inspiración incidental está dirigida a un ser humano particular en consideración de su totalidad (*‘ayn al-ma‘yīmū*), según la necesidad de cada momento y de una entidad (*‘ayn*) particular en exclusiva¹⁰.

Estos seres humanos escogidos a quienes se dirige la inspiración son los profetas y los amigos allegados de Dios. Mientras que la inspiración profética viene dada por elección divina, la inspiración de los amigos allegados de Dios se alcanza por medio de la aspiración espiritual (*al-himma*). En el siguiente texto, Ibn ‘Arabī explica la diferencia entre la inspiración profética y la de los *walīes*:

El mensaje profético (*al-risāla*) aquí es [el mensaje] con el que fue enviado para comunicárselo [a la humanidad], así nos es transmitido en el Corán donde quiera que el término aparezca. El Enviado (*al-rasūl*) no lo acepta [como tal] si no es comunicado por medio del Espíritu fiel y santo, que desciende con el mensaje sobre su corazón y, en ocasiones, se imaginaliza con la apariencia de un hombre. Toda inspiración que no sigue este proceder no se puede denominar profecía humana (*risāla bašariyya*), sino revelación (*wahy*), inspiración (*ilhām*), exhalación (*naḥf*), instrucción (*ilqā’*) o hallazgo (*wuḥūd*). El mensaje profético no procede sino de este modo que hemos mencionado anteriormente y esta denominación de mensajero [*rasūl*] solo corresponde de entre los seres humanos al Enviado. A excepción de este género relativo a los profetas y enviados, el resto de los géneros de revelación (*ḍurūb al-wahy*) puede acontecer a los demás seres humanos¹¹.

En este pasaje, Ibn ‘Arabī explica que los amigos de Dios pueden experimentar, al igual que Sus profetas y enviados, todos los géneros de inspiración, menos la que tiene lugar por medio del ángel de la revelación, que es específica para los profetas y enviados y que ha culminado con el Sello de la profecía. Acerca de esta inspiración propia de los *walīes* Ibn ‘Arabī escribe:

Cuando el ser humano se dedica a pulir el espejo de su corazón con la rememoración (*al-dīkr*) y la recitación del sagrado Corán, recibe de Él una luz divina. Dios es la Luz desplegada sobre la totalidad de los seres existentes. Su nombre es “la Luz de la existencia” (*nūr al-wuḥūd*). Cuando las dos luces coinciden se revelan los misterios (*mu-*

10. *Idem*, p. 118.

11. *Idem*, p. 258.

gāyabāt) tal como son en su mismidad. Esta es la luz inclusiva que se despliega desde la presencia de la munificencia (*ḥaḍrat al-ḡūd*) en el mundo invisible y que, atravesando las presencias de la existencia (*al-ḥaḍarāt al-wuḡūdiyya*) para comprenderlas todas, no se revela a la persona receptiva a la develación (*mukāšaf*) sino en la medida en que Dios lo considera [oportuno para él], en conformidad con la estación de la inspiración (*wahy*)¹².

La luz constituye la naturaleza intrínseca de la manifestación divina que reciben estos seres humanos particulares. Ibn ‘Arabī dice: “No hay nada más fuerte que la luz, ya que posee la manifestación y, a través de ella, se produce la manifestación. Todo tiene necesidad de manifestación y no hay manifestación sin luz”¹³.

3. LAS MODALIDADES DE LA INSPIRACIÓN

Tras esta introducción a la noción de la inspiración en Ibn ‘Arabī, ahora pasamos a analizar las modalidades de la inspiración desde tres perspectivas fundamentales: los modos de mediación, los modos de recepción y los modos de descenso.

3.1. Las modalidades de la inspiración desde la perspectiva de los modos de mediación

En esta primera perspectiva analizamos las modalidades de la inspiración propia de los amigos de Dios desde la perspectiva de los modos de mediación, que pueden resumirse en tres principales, que la siguiente aleya coránica menciona: “Dios no ha hablado a ningún mortal si no es por inspiración o desde detrás de un velo o mandando un mensajero. Así se le inspira, con su permiso, lo que quiere” (Corán, 42: 50-51). Desde esta perspectiva, la inspiración puede adoptar las siguientes modalidades:

3.1.1. Inspiración divina directa

Se trata de una inspiración esencial, directa, en la que no hay ningún tipo de mediación entre el inspirador, que es directamente la divina teofanía, y el inspirado, que es el amigo allegado. El *Šayj* explica en este pasaje cómo ocurre dicha modalidad:

Cuando Dios quiere revelar algo a uno de Sus amigos acerca de una cosa determinada (*amr*), se epifaniza (*taḡallā*) en la forma de esa cosa a la entidad/ojo (*‘ayn*) que es la reali-

12. *Idem*, p. 241.

13. Chittick. *The suḡī path of knowledge*, p. 215.

dad esencial (*ḥaqīqa*) de ese amigo electo (*walī jāṣṣ*). Entonces, el amigo comprende por mera contemplación lo que Dios quiere enseñarle, de tal modo que encuentra en su alma el conocimiento de lo que antes ignoraba [...]. De entre los *walīes*, algunos tienen conciencia de ello y otros no, y es por esta razón que dicen: «He encontrado en mi corazón tal y tal inspiración súbita (*jāṭir*)» [...]. Esta es Inspiración pura (*wahy jāliṣ*)¹⁴.

3.1.2. Inspiración por mediación angélica

Esta modalidad hace referencia a la inspiración que el amigo de Dios recibe por mediación de los ángeles. Estos ángeles son los llamados espíritus del dictado divino (*arwāḥ al-ilqā' al-ilāhī*), dotados de la libre gestión (*al-taṣarruf*) y cuyo propósito es transmitir el conocimiento y la palabra divina a los seres humanos escogidos. Entre estos mediadores angélicos se cuenta el ángel Gabriel llamado Espíritu santo. Dice Ibn 'Arabī:

Sé que Dios ha creado tres categorías de espíritus. Los espíritus cuyo propósito se limita a la glorificación del plano divino (*yanāb al-ḥaqq*) no tienen una faz orientada hacia el universo ni hacia sí mismos. La majestad de Dios los tiene embebidos y arrobados, de tal modo que están perplejos y ebrios. La segunda categoría son los espíritus que gobiernan los cuerpos naturales terrestres, es decir, los espíritus de los humanos, los animales y todo cuerpo natural elemental y, por último, los espíritus puestos al servicio de los humanos y que son de varias clases: a algunos de ellos se les confían la revelación y la instrucción, a otros se les confía el sustento (*al-rizq*) de las criaturas, mientras que a otros se les confía la custodia de los espíritus y la vivificación de los muertos¹⁵.

Todos estos ángeles transmisores de la ciencia y el conocimiento divino son, según Ibn 'Arabī, espíritus fieles y santos:

No creas, querido amigo, que con la expresión espíritu santo me refiero [solo] al fiel Gabriel, pues todos los espíritus son fieles y dignos de los diversos géneros de ciencias que Dios les ha confiado, de modo que se encarguen de comunicarlas a los seres humanos, ya sea en modo de síntesis (*iymāl*) o en modo de diferenciación (*tafṣīl*)¹⁶.

Esta modalidad de inspiración suele denominarse la instrucción en el corazón (*al-ilqā' fī l-rū'*) o la insuflación en el corazón (*al-naft fī rū'*) y suele ir precedida en Ibn 'Arabī por la fórmula “el espíritu santo (*rūḥ al-quḍus*) insufló en mi corazón...”, lo cual plantea el siguiente interrogante: ¿cómo es posible recibir inspiraciones transmitidas por los ángeles sin ser profeta cuando, según afirma el propio

14. Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. III, p. 47.

15. Al-'Aṣam. *Mawsū'at muṣṭalahāt al-taṣawwuf al-islāmī*, p. 421.

16. Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 80.

Ibn ‘Arabī, tal y como hemos visto en la introducción, esta modalidad es específica para enviados y profetas y ha cesado con el Sello de la profecía?

En un pasaje de *Futūḥāt*, el *Šayy* responde a esta cuestión, que tanto ha confundido a los doctores de la ley, clarificando que cada amigo allegado está al pie de un profeta del que es heredero y recibe la inspiración del mismo ángel específico relacionado con ese profeta, pero no por medio del ángel en sí, sino a través de un sutil vínculo espiritual (*raqīqa rūḥāniyya*)¹⁷, que se extiende de ese ángel a ese *walī* y que toma ante los ojos de ese *walī* la forma de ese ángel. De ahí provendría la confusión de algunos allegados que creen haber recibido Inspiración por directa mediación del ángel. A este respecto dice Ibn ‘Arabī:

A cada profeta corresponde un heredero. Este heredero recibe las ciencias y los secretos de los vínculos sutiles que se extienden hacia él desde el ángel propio de ese profeta. Algunos allegados creen que se trata del ángel en sí y se equivocan, porque no es sino una conexión sutil que se imaginaliza en la misma forma de ese ángel, ya que el descenso de los ángeles con la revelación terminó con el fin del ciclo de los profetas¹⁸.

Acerca del modo de transmisión de esta inspiración dice el *Šayy*:

No obstante, del espíritu —que transmite la inspiración al profeta— se extiende una sutileza angélica (*raqīqa malākiyya*) hacia el corazón de ese heredero (*wāriṭ*). Esta sutileza espiritual (*rūḥāniyya*) se imaginaliza en una forma que adopta tanto la apariencia como el nombre del ángel [de revelación], de modo que conversa con este heredero y él con ella en virtud de su estado (*ḥāl*). Esta entidad espiritual recibe el nombre del espíritu [del que procede]. Algunos herederos creen que esta entidad espiritual es el mismo ángel que transmitía la revelación al Profeta. Creen que es el ángel en sí en forma distinta, pero no es así¹⁹.

El hecho de que Ibn ‘Arabī use las expresiones “el espíritu santo exhaló en mi corazón” o “me inspiró” no es nada fortuito, ni es una alusión a los ángeles de la revelación en general, sino a su ángel particular, del que recibe la inspiración, que es el mismo ángel del profeta Muḥammad, de quien él se reclama heredero. Esta es una de las alusiones diseminadas en su obra a su condición de Sello de la santidad muḥammadí y heredero por excelencia de la sabiduría inclusiva.

17. Para más detalles sobre el término técnico del vínculo espiritual (*raqīqa rūḥāniyya*), véase el apartado dedicado a las sutilezas como mediaciones entre el Inspirador y el inspirado en al-Ḥakīm. *Al-Mu‘yam al-šūfī*, pp. 535-536.

18. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 80.

19. *Idem*, p. 80.

3.1.3. *Inspiración por mediación del velo*

Esta es una inspiración discursiva que llega al *walī* por medio de un velo a través del cual se transmite al *walī* determinado tipo de conocimiento. Dice Ibn ‘Arabī:

Es un discurso divino que la Realidad divina hace llegar al oído y no al corazón, de tal modo que el Inspirado lo aprehende comprendiendo el propósito de Quien le ha hecho oír [ese discurso]. [Esta inspiración discursiva] puede acontecer por medio de las formas teofánicas (*suwar al-ta’yallī*) cuando estas formas divinas le dirigen una alocución (*tujātibu-hu*) que es el propio velo (*‘ayn al-ḥiṣāb*). El inspirado comprende del discurso [de estas formas teofánicas] el conocimiento de lo que denotan, sabiendo que aquello [que percibe] es un velo y que el Hablante está detrás de este velo [...]. Esa forma, a pesar de ser un velo, es la misma auto-revelación divina para él²⁰.

En esta definición hay una insistencia en la percepción auditiva, en el hecho de que el velo es esencialmente una voz que se recibe por medio del oído sin que se llegue a tener conciencia de la fuente de esa voz. Son muchas las historias que Ibn ‘Arabī relata de voces que oye por detrás de un velo y que le comunican ciertas inspiraciones acerca de cuestiones que le resultaban difíciles de comprender. El Šayj cuenta que cierto día, mientras estaba tratando de una cuestión dentro de un capítulo de *Futuḥāt*, oyó una voz que salía de una esquina de la *Ka‘ba*, la cual estaba recitando un poema, sin que pudiera saberse quién era el recitador. Esta voz le dicta los versos que incluye en la cuestión que estaba tratando²¹.

Algunas veces puede ser una experiencia tanto auditiva como visual ya que puede ser también una forma teofánica visual (*šūra mutayalliya*) que se le aparece, le habla, le comunica la inspiración y luego desaparece. Esta desaparición es en sí portadora de un mensaje, pues revela la naturaleza del velo que remite a la realidad trascendente.

En su obra *Turūmān al-ašwāq* comenta que estas formas teofánicas son determinaciones limitadas de realidades trascendentes, por lo cual, cuando estas realidades temen ser identificadas con estas formas, hacen una señal que indica que son solo un velo y que la verdadera belleza y trascendencia están por detrás de este velo. Dice Ibn ‘Arabī: “Cuando ellas (las formas teofánicas) temen [confundir], dejan caer su cabello y, así, sus rizos las cubren con túnicas de oscuridad”²². En el comentario ilustrativo de este verso, el Šayj dice:

20. *Idem*, vol. III, p. 332.

21. *Idem*, p. 365.

22. Ibn ‘Arabī. *El intérprete de los deseos*, p. 118.

Cuando estas majestuosas formas temen ser identificadas bajo esa forma de corporeización (*taʿyassud*) hacen que tomes conciencia (*ašʿarna-ka*) de que son un mero velo (*ḥiḡyāb*) que [oculta] una realidad más sutil que lo contemplado. En el momento en que hayas tenido conciencia de ello, tu aspiración espiritual [*himma*] se eleva y entonces ellas se ocultan de ti, retiran sus apariencias apartándose de la delimitación para regocijarse en sus grados trascendentes²³.

Ibn ʿArabī añade que estas apariciones teofánicas bajo la forma de un velo que es una mezcla de luz y oscuridad es la más alta expresión de la compasión divina con los amantes, al ser estos, incapaces de percibir directamente su pura belleza, cegadora y trascendente. Ibn ʿArabī dice en verso:

¡Oh, luna bajo la oscuridad!
 ¡Toma de él algo y déjale partir!
 ¡Regálale una mirada desde detrás de este velo!
 Pues es demasiado débil para soportar (la visión) de tan esplendorosa belleza²⁴.

3.1.4. *Inspiración por mediación de las figuras teofánicas*

Las figuras teofánicas son tipos de velos tal y como Ibn ʿArabī ha elucidado en el pasaje anterior al definir el velo. Esta mediación de las figuras teofánicas es la que más importancia adquiere de entre las demás modalidades de inspiración en Ibn ʿArabī. Recordamos que la figura teofánica del joven Caballero (*al-fatā*) es la que le inspira su voluminosa obra “Las iluminaciones de La Meca” mientras circunambulaba ritualmente alrededor de la Kaʿba. Ibn ʿArabī relata los pormenores de su encuentro con esta figura teofánica, “en cuya frente se percibe el sudor de la inspiración (*al-waḥy*)”, que le pide que consigne cuanto va a inspirarle diciendo:

“¡Alza mis cortinas y lee lo que contienen mis líneas grabadas! Lo que aprendas de mí ponlo en tu libro y habla de ello a todos los que amas”. Entonces sigue Ibn ʿArabī diciendo: “Así pues, levanté las cortinas y las observé. En ese momento, una luz depositada en él se desplegó ante mis ojos”²⁵.

El estudioso W. Chittick, tras profundo y exhaustivo análisis, revela que esta figura teofánica del *Fatā* procede del nombre divino *al-Mutakallim*, el Hablante,

23. Ibn ʿArabī. *Ḍajāʿir al-aʿlāq*, p. 28.

24. Ibn ʿArabī. *El intérprete de los deseos*, p. 176.

25. Ibn ʿArabī. *Las iluminaciones de La Meca*, p. 101.

a través de la correspondencia simbólica entre la Esencia divina y la *Ka‘ba* y entre las siete vueltas rituales y los siete atributos de la Esencia²⁶.

En el prólogo del comentario que escribe a su diván *Turūmān al-ašwāq* Ibn ‘Arabī nos relata uno de sus encuentros con otra figura teofánica que denomina Frescura del ojo (*Qurrat al-‘ayn*) así como la descripción de su belleza física, del donaire de su habla, de su singular inteligencia, y el diálogo que mantiene con ella acerca de los cuatro versos que le fueron inspirados en el curso de su circunvabulación alrededor de la *Ka‘ba*²⁷.

A esta figura teofánica imaginalizada llama también ‘hija de la tía’ (*bint al-jāla*), en clara alusión al mundo en el que se origina esta figura teofánica, que es la Tierra de la Realidad (*arḍ al-ḥaqīqa*) o el Mundo de las Similitudes (*‘ālam al-miṭāl*). Esta denominación resalta su parentesco con la palmera que se ha hecho con los restos de la arcilla de Adán y que simboliza este intermundo que Ibn ‘Arabī denomina Tierra de la Realidad²⁸.

3.1.5. *Inspiración por mediación de las sutilezas (raqā‘iq)*

Ibn ‘Arabī propone una visión del universo como conjunto continuo y entrelazado, de tal modo que toda realidad (*ḥaqīqa*) o grado (*martaba*) en el mundo está conectado con otras realidades y grados, cada uno de los cuales recibe (*tastamid*) [de la realidad o grado superior] y confiere (*tumid*) [a la realidad o grado inferior]²⁹.

Las sutilezas, según Ibn ‘Arabī, son estas conexiones, extendidas entre las realidades (*al-ḥaqā‘iq*) o entidades (*al-dawāt*) que se asemejan por su finura a los rayos del sol que se extienden hasta los ojos. Estas sutilidades no son solo expansión, sino una expansión que conecta y entrelaza. Toda realidad desprende sutilidades que la entrelazan con las realidades tanto superiores (*a‘lā*) como inferiores (*adnā*). Estas sutilidades son las que vehiculan las inspiraciones tanto epistemológicas como ontológicas de las realidades superiores (*al-ḥaqā‘iq al-a‘lā*) a las realidades inferiores (*al-ḥaqā‘iq al-adnā*)³⁰.

Según Ibn ‘Arabī, la Providencia divina hizo que se reunieran en el ser humano el conjunto de las sutilidades (*ma‘yṁū‘ al-raqā‘iq*) del mundo entero, lo que posibilita que ejerza influencia en el mundo a través de esta conexión, pero tam-

26. Chodkiewicz. *Un océan san rivage*, p. 50.

27. Acerca de la identidad y simbolización de la figura teofánica que Ibn ‘Arabī denomina Frescor del ojo (*qurrat al-‘ayn*) y del diálogo que mantiene con Ibn ‘Arabī, véase Beneito. “Qurrat al-‘Ayn”.

28. *Idem*, pp. 15-16.

29. Al-Ḥakīm. *Al-Mu‘yam al-šūfi*, p. 535.

30. *Idem*, p. 535.

bién posibilita la recepción de las influencias, comunicaciones de las diversas realidades del mundo, en virtud de esta cualidad que Dios depositó en el ser humano³¹.

3.1.6. *Inspiración por mediación de los Nombres divinos*

Es la modalidad en la que el *walī* recibe inspiración desde la presencia de los Nombres divinos, que son fuente de inspiración de los caracteres (*ajlāq*), de las ciencias y conocimientos divinos. Los nombres divinos —que la tradición profética delimita a 99 y que a su vez pueden reducirse a tres Nombres matriciales que son Dios, *al-Rabb* y *al-Raḥmān*³²—, constituyen los peldaños de la ascensión espiritual en Ibn ‘Arabī.

Cada uno de los más bellos Nombres divinos confiere inspiración al amigo de Dios, lo cual, le permite avanzar en la escala de la proximidad hasta conseguir el más alto grado espiritual, en donde el sufí reúne todas las inspiraciones de todos los Nombres divinos o, con otras palabras, consigue hablar en el lenguaje de todos los Nombres divinos. En la segunda casida del *Turḡumān* Ibn ‘Arabī dice:

“¡Amigos, haced un alto en el camino de la Duna,
deteneos en La‘la‘ y buscad las aguas de Yalamlam!
Pues allí habita quien sabéis, por quien ayuno,
peregrino, y (los santos lugares) visito”³³.

En el comentario del último verso verso el *Šayj* dice que que el siervo no cesa de estar con los Hálitos [del Misericordioso] (*naḥas al-raḥmān*) entre peregrinación (*ḥaḡy*) y visitación (‘*umra*), porque está con cada hálito (*naḥas*) en un continuo tránsito (*intiḡāl*) de un nombre divino a otro hasta que consiga alcanzar la estación en la que reúne todos los nombres divinos (*maqām al-ḡam‘iyya*) y, por lo tanto, habla en las lenguas de los distintos nombres³⁴. La consecución de esta estación totalizadora es la fiesta solemne del siervo (*mawsim*). Ibn ‘Arabī añade:

Así como el *mawsim* es un lugar de concentración de gentes de distintas procedencias, etnias, condiciones y lenguas que se congregan en el mismo lugar y en el mismo tiem-

31. *Idem*, p. 536.

32. En el comentario del verso (XII.4) del *Turḡumān al-ašwāq*, “Mi amada se triplica y sólo es una, / como se transforman las personas siendo una la esencia”, Ibn ‘Arabī dice que “el Corán vuelve reiteradamente sobre estos tres Nombres matriciales (*talāta asmā‘ ummahāt*), en torno a los cuales se entrelazan las historias y los temas de la escritura coránica. Los demás Nombres divinos son considerados como calificativos (*nu‘ūt*) que remiten a estos tres nombres matriciales y, más particularmente, al Nombre divino totalizador Allāh. Véase Ibn ‘Arabī. *Dajā‘ir al-a‘lāq*, p. 26.

33. Ibn ‘Arabī. *El intérprete de los deseos*, p. 111.

34. Ibn ‘Arabī. *Dajā‘ir al-a‘lāq*, p. 18.

po y con la misma finalidad, asimismo el siervo concentra y asimila todas las realidades de los nombres divinos en esta morada que incluye las lenguas de todos los nombres divinos. Habla en la lengua del nombre totalizador Allāh y en lengua de cada nombre particular³⁵.

Ibn ‘Arabī dedica una extensa obra a las inspiraciones que los Nombres divinos confieren a los señores de las onomatofanías³⁶ (*arbāb al-ta’yalliyāt al-asmā’iyya*) a los que denomina en el contexto de esta obra los siervos de Dios (*al-‘abādila*). El título original de este libro ofrece información esencial acerca de la modalidad de inspiración que está en el origen del mismo: *Kalām al-‘abādila fi l-ḥaqā’iq bi-alsinat al-asmā’*, que Pablo Beneito traduce como “Discurso de los [llamados] ‘Abd Allāh sobre las realidades esenciales (*ḥaqā’iq*) por medio de las lenguas de los Nombres [divinos]”. Discurso (*kalām*) cabe entenderse como palabra inspirada que las lenguas de los siervos de Dios articulan de las realidades esenciales (*ḥaqā’iq*) por mediación de los Nombres divinos³⁷. Acerca del contenido de este libro, el *Šayy* dice:

Este es un libro en el que hemos rememorado aquello que han proferido las lenguas de los llamados ‘Abd Allāh, Siervo de Dios, al realizar aquello que la Verdad misma les ha hecho verificar [mostrándolo como verdad esencial] en el secreto de sus corazones (*sarā’ir*), así como lo que [sus lenguas] han traducido y transmitido (*taryamat*) a los corazones de los gnósticos allegados de parte de las lenguas de la *fahwāniyya* [la articulación de la palabra divina en el mundo Intermedio de las similitudes], que hablan a su vez de parte de la Palabra de la Presencia (*kalimat al-ḥadra*) [la orden divina “¡Sé!” (*kun*)], antes de que se clarificara llegando a sus conciencias. Así han hablado con elocuencia, según correspondía a cada cometido [en virtud de la Orden], tanto con respecto a lo oculto y [al mundo del testimonio], como con respecto a la ciencia y a la práctica [de la servidumbre]³⁸.

3.1.7. Inspiración por mediación profética

El amigo allegado de Dios puede recibir la inspiración por mediación de los profetas siendo en el estado de ascensión espiritual tal y como lo muestra Ibn ‘Arabī en el capítulo 167 del *Futuḥāt*. En este capítulo, Ibn ‘Arabī hace ver que el amigo de Dios, en el estado de la ascensión espiritual, recibe la inspiración de las realidades esenciales de los profetas que moran en cada cielo.

35. *Ibidem*.

36. Un neologismo de Pablo Beneito para designar la teofanía procedente de un nombre divino (*ta’yallī asmā’ī*). Véase Beneito. *El lenguaje de las alusiones*, p. 70, e “Introducción a la ciencia de las tipologías espirituales que resultan de la manifestación de los Nombres divinos”, p. 69.

37. *Idem*, pp. 58-59.

38. Beneito. “La inspirada inocencia de la interioridad”, pp. 57.

El *Šayj* asocia a cada profeta una ciencia o conjunto de ciencias: la ciencia de los Nombres divinos al profeta Adán; las ciencia de la oratoria (*al-jaṭāba*), las medidas (*al-awzān*), la alquimia, las cantidades y la balanza natural y espiritual (*al-miqdār wa-l-mizān al-tabīṭ wa-l-rūḥānī*) al profeta Moisés, las ciencias relativas a la formas de la imaginalización (*ṣuwar al-tamattul*) y las de la imaginación (*al-ḥayāl*) al profeta José, mientras que al profeta Enoc (*Idrīs*), que habita el cuarto cielo, la ciencia de la fluctuación de los asuntos divinos (*taqlīb al-umūr al-ilāhiyya*), la ciencia del mundo visible e invisible, la ciencia de la ocultación (*sitr*) y de la auto-revelación divina (*taḡallī*)³⁹.

Acercas de las ciencias que el profeta José inspira al viajero espiritual Ibn ‘Arabī escribe:

Quando tocaron a las puertas del tercer cielo, se les abrieron y ascendieron a ella. El adepto (*al-tābi‘*) fue recibido por el profeta José —que la paz sea con él— mientras que el dueño de la especulación (*sāhib al-naẓar*) fue recibido por el planeta Venus, que le mencionó lo que los astros del sometimiento (*kawākib al-tasjīr*) le habían mencionado previamente, lo cual hizo que se incrementara su pena. El astro de Venus acudió al profeta José en presencia de su huésped —que es el adepto— mientras le estaba inspirando lo que Dios le había especificado de las ciencias relativas a la formas de la imaginalización (*ṣuwar al-tamattul*) y la Imaginación (*al-ḥayāl*), porque él fue de los imames en la ciencia de la interpretación (*‘ilm al-ta‘bīr*). Dios trajo entre sus manos la tierra que ha creado de los restos de la arcilla de Adán —que la paz sea con él—, el zoco del paraíso, los cuerpos de los espíritus lumínicos e ígneos y los significados sublimes (*‘ulwiyya*), y también le informó acerca de sus medidas (*mawāzīn*), cantidades (*maqādīr*), proporciones (*nisab*) y filiaciones (*nasab*)⁴⁰.

El amigo de Dios puede recibir inspiración directamente de las realidades esenciales de los profetas en estado de sueño. En el prólogo del libro de *Los engarces de las sabidurías* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) el *Šayj* precisa la modalidad de inspiración que motivó la escritura de este libro, así como la fecha y el lugar en qué ocurrió la inspiración:

Vi al Enviado de Dios en un sueño que tuve durante la última década del mes de Muḥarram el año 627, en la ciudad de Damasco. Tenía en su mano un libro. Me dijo: «Este es el libro de los Engarces de las sabidurías: tómalo y manifiéstalo a los hombres, para que puedan sacar provecho de él». Respondí: «Escuchar y obedecer es nues-

39. La traducción íntegra del capítulo 167 de *Al-Futūḥāt al-makkiyya* intitolado: “Acercas del conocimiento de la alquimia de la felicidad”, con comentarios y anotaciones, puede consultarse en la versión de Hirtenstein. *The alchemy of human happiness*.

40. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 270.

tro deber para con Dios, para con Su enviado y para con aquellos de entre nosotros que poseen la orden divina, tal como nos ha sido mandado»⁴¹.

3.1.8. *Inspiración por mediación escrituraria*

Es una modalidad en la que el amigo allegado de Dios recibe inspiración por mediación de la Divina Escritura. El *Šayj* declara que cada azora, cada aleya, cada palabra y cada letra del Corán inspiran al sufi un cierto número de ciencias gnósticas. En el capítulo 273 del *Futūḥāt* dedicado a la azora de *al-masad*, Ibn 'Arabī descifra sus símbolos enigmáticos que aluden al Corán destacando que cada letra de la escritura coránica transmite cierta cantidad de ciencias cuyo número se corresponde con el valor de la letra en el sistema de cómputo alfanumérico.

La mansión es la azora, sus habitaciones son sus aleyas, sus cofres son las palabras de las aleyas, sus cerraduras son las letras y sus llaves son las mociones (*ḥarakāt*) de la letra. Las mociones de cada llave corresponden con el número de cada letra en el sistema de cómputo habitual y extendido⁴². Las ciencias matrices que de cada letra aparecen al gnóstico corresponden con el valor numérico de cada una de ellas. Por ejemplo, el nombre divino Allāh [1+30+30+5] contiene 66 de las ciencias divinas matrices (*um-mahāt al-'ulūm al-ilāhiyya*)⁴³.

Las inspiraciones que el místico recibe en la ascensión espiritual son inspiraciones que recibe del Corán y que remiten al Corán. En el fin del relato de ascensión espiritual que Ibn 'Arabī describe en el capítulo 167 de *Futūḥāt*, el adepto o el viajero espiritual se ve ante un río grande y tres pequeños y algunos arroyos. Cuando se pregunta por el significado de estos ríos y arroyos se le dice lo siguiente:

Entonces, el seguidor preguntó acerca de esos ríos y arroyos, y le dijeron: 'Esto es como una parábola establecida para ti. Ese río más grande es el Corán, los tres ríos son los tres libros de la Tora, los Salmos y el Evangelio, y estas corrientes son pliegos revelados a los profetas. Estas son las palabras de Dios Todopoderoso y los sabios conocedores son los herederos de los profetas, ya que bebieron de estos ríos y arroyos. Así pues, comienza en el río del Corán para adquirir todas las vías de la felicidad, porque es el río de Muḥammad, que Dios le bendiga y le conceda paz⁴⁴.

41. Ibn 'Arabī. *Los engarces de las sabidurías*, p. 17.

42. Se llama *abýad* al sistema de cómputo alfanumérico que consiste en sumar los valores asignados a cada letra. Para más detalles sobre los cuatro sistemas principales de cómputo alfabético utilizados en la literatura sufi, consúltese Beneito. *Los nombres de Dios*, pp. 500-508.

43. Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 582.

44. *Idem*, p. 270.

3.2. Las modalidades de inspiración según la perspectiva de los modos de percepción

La palabra ‘percepción’ (*idrāk*), en forma quinta, significa principalmente ‘alcanzar, lograr, coger, dar alcance, atrapar, captar, percibir, comprender’⁴⁵. Por tanto, hace alusión al modo en que la conciencia de los walīes alcanza, capta, atrapa y aprehende la manifestación teofánica divina. Desde esta perspectiva, las modalidades de la inspiración pueden agruparse en dos categorías principales: en modalidades sensoriales que el contemplativo percibe por medio de las facultades sensoriales (*qiwā al-ḥiss*) y modalidades inteligibles que percibe por medio de las facultades intelectivas (*al-qiwā al-ma’ nawiyya*).

Esta clasificación de la inspiración en modalidades de inspiración sensoriales e inteligibles supone una conformidad con la progresión de la inspiración misma, que según Ibn ‘Arabī empieza por lo sensible, o sea, lo que tiene afinidad (*munāsaba*) con los sentidos, y progresa hacia lo inteligible, lo que tiene afinidad con el intelecto. Al responder a una de las preguntas de al-Ḥakīm al-Tirmidī⁴⁶ sobre el comienzo de la inspiración (*bad’ al-waḥy*), Ibn ‘Arabī dice: “El comienzo en nuestra vía es por las inspiraciones que tienen afinidad (*munāsaba*), primero con los sentidos (*al-ḥiss*) y luego se eleva hacia las cosas inteligibles, que están fuera del ámbito de los sentidos”⁴⁷.

Del texto se infiere que la inspiración comienza por las manifestaciones que tienen afinidad con los sentidos y progresa hacia lo suprasensorial o inteligible. En otras palabras, que extraemos de la terminología técnica de Ibn ‘Arabī, la inspiración comienza con la contemplación (*al-muṣāhada*) y progresa hacia la devaluación (*al-kaṣf*).

Cabe destacar que no hay una modalidad de inspiración puramente sensible ni puramente inteligible por el hecho de que toda modalidad sensitiva implica un grado de inteligibilidad y viceversa. De ahí, se puede hablar de modalidades en las que predominan los sentidos sin dejar de tener una dimensión inteligible y otras en las que predomina la inteligibilidad sin dejar de tener una dimensión sensible.

45. Corriente. *Diccionario avanzado árabe-español*, p. 356.

46. Al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. 905-910 H.) se considera como uno de los predecesores y fuentes de inspiración de Ibn ‘Arabī en el sufismo. Ibn ‘Arabī responde en un libro intitulado *al-Ŷawāb al-mustaqīm fī mā sa’ala ‘an-hu al-ḥakīm* a las preguntas que este ilustre sufi plantea en su libro *Jam al-walāya*.

47. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 58.

3.2.1. Modalidades sensoriales de inspiración

Son las modalidades de la percepción sensorial que el sufí aprehende por medio de las facultades sensoriales, tanto externas como internas. Algunas de las modalidades sensoriales, sobre todo en los inicios del camino espiritual, son percibidas por el ojo físico o por el oído físico, y mientras avanza el caminante (*al-sālik*) va percibiendo fenómenos por medio de los órganos internos inherentes a la percepción interior del corazón.

Las modalidades de inspiración sensorial están comprendidas en Ibn 'Arabī bajo el término 'contemplación' (*al-mušāhada*) referido "siempre a la facultades sensoriales (*al-qiwā al-hissiyya*), mientras que la develación corresponde a las facultades intelectivas (*al-qiwā al-ma'nawiyya*)"⁴⁸. En el capítulo 210 de *Futūḥāt* nos dice: "Lo que a la contemplación pertenece es lo que hayas visto, oído, degustado, olfateado y tocado, mientras lo que a la develación pertenece es lo que hayas comprendido de todo eso"⁴⁹.

La contemplación difiere de la develación por ser en realidad un lugar de testimonio (*mašhad*) de entidades [espíritus corporeizados, tipos de entidades espirituales]. No obstante, la develación hace alusión al levantamiento de los velos (*raf' al-ḥuḥub*) y el consiguiente desvelamiento de lo que está detrás de los significados y secretos. Si la contemplación es específica de las entidades (*al-dawāt*), la develación es específica de los significados (*al-ma'ānī*) y los secretos (*al-asrār*)⁵⁰.

3.2.1.1. Modalidades de inspiración visuales

Son las modalidades de la percepción visual o lo que llama Ibn 'Arabī la 'contemplación visual' (*al-ṣuhūd al-baṣarī*) que hace referencia a todo lo que percibe el alma de modo visual o todo lo que el sentido de la vista puede retener de las manifestaciones teofánicas. Bajo esta categoría pueden agruparse las diversas modalidades que designan fenómenos lumínicos que los sufíes perciben a lo largo del camino espiritual.

Según el diccionario de términos sufíes de Su'ād al-Ḥakīm, los destellos (*al-lawā'ih*), los centelleos (*al-lawāmi'*), y los fogonazos (*al-ṭawāli'*) son términos afines que designan fenómenos lumínicos que los iniciados perciben al comienzo de la realización espiritual:

Los primeros fenómenos lumínicos en aparecer a la vista del contemplativo son los destellos (*lawā'ih*), unos rayos similares al relámpago que aparecen y desaparecen en un lapso de tiempo, luego llegan los centelleos (*lawāmi'*), unos

48. Al-Ḥakīm. *Al-Mu'jam al-ṣūfī*, p. 664.

49. Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 496.

50. Al-Ḥakīm. *Al-Mu'jam al-ṣūfī*, p. 664.

rayos que permanecen dos o tres instantes, y finalmente los fogonazos (*tawāli*'), los que más permanecen en el tiempo, los que más poderío ejercen sobre el contemplativo, así como los que más iluminan la oscuridad del alma⁵¹.

El rayo (al-bāriqa): es un fenómeno lumínico que se percibe en medio del camino espiritual. Su surgimiento anuncia el fin de la vía de la contemplación y el inicio de vía de la develación.

Es un destello libre (*lā'ih iṭlāqī*) que procede del dominio de la Efusión santísima singular (*al-yanāb al-aqdas al-fardānī*), que aparece y desaparece. El rayo no es develación completa (*kašf tāmm*), sino el inicio de una develación que se ha presentado, pero se ha ocultado. Porque el rayo (*al-bāriqa*) cuando se separa de su receptáculo, que es el corazón, produce en él un temor reverencial (*hayba*) que lo protege de la diferenciación (*al-tafriqa*) y lo confirma en la unión (*al-ŷam 'iyya*), ya que se trata los rayos de la unidad (*bawāriq al-tawḥīd*)⁵².

El relámpago (al-barq): es un fenómeno lumínico que se percibe en las últimas escalas del camino espiritual si no es el fin mismo de la escala espiritual. La percepción de este fenómeno lumínico corresponde a lo que los sufíes llaman 'la estación de la teofanía de la Esencia pura' (*maqām al-taŷallī al-širf*):

Siempre que el que alcanza la unión atraviesa las etapas y los caminos sinuosos de las luces de los Actos y nada con el espíritu en los mares de los atributos, Dios muestra la teofanía a su conciencia interior (*sirr*) desde las luces de Su Esencia. Entonces, la conciencia interior del gnóstico se sumerge en el mar de la Esencia Divina, siendo su sitio en él, el de la aniquilación. Entonces, si emerge desde la presencia divina, llega a dominar el pensamiento transversal, los atributos y los Actos. El gnóstico dijo: "La visión de la teofanía de la Esencia aniquila la vista de los que contemplan"⁵³.

La alusión a esta estación suprema del camino espiritual por medio del símbolo del rayo (*barq*) es muy recurrente en el diván *El Intérprete de los deseos ardientes*. Es símbolo del alto grado de proximidad que alcanzó Ibn 'Arabī en la experiencia de Dios, dado que lo asocia a una teofanía de la Esencia (*taŷallī dātī*)⁵⁴. Chittik dice:

51. *Idem*, p. 1001.

52. Al-Qāshānī (atribución). *Laṭā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, p. 38.

53. Nurbakhsh. *Sufi symbolism*, vol. VII, p. 60.

54. La sublimidad de esta aprehensión descrita como rayo se debe a la posición que ocupa la Esencia en relación a los Nombres y Atributos divinos. Cabe destacar que Ibn 'Arabī atribuye unas manifestaciones teofánicas tanto a la Esencia como a los Nombres y atributos divinos. Ibn 'Arabī nos comunica esta posición que ocupa la Esencia con respecto a Sus Nombres y Atributos con unas imágenes poéticas muy preciosas en la casida XLIV. Véase Ibn 'Arabī. *El intérprete de los deseos*, p. 214.

No todas las teofanías de Dios pueden ser objeto de la expresión verbal, ya que la autorevelación puede ocurrir en el espíritu más allá de la imaginación, sin dejar ningún rastro expresable en el alma. El Šayj a menudo atribuye este tipo de autorevelación a la Divina Esencia, que es absolutamente incomparable y desconocida. Tanto en el Tarḡumān como en el Futūḡhāt suele comparar esta autorevelación de la Esencia con el rayo⁵⁵.

En el comentario del primer verso de la casida (IX) “En al-Abraqayn, unos rayos refulgieron para nosotros y a su tenor han resonado en el pecho los truenos”, Ibn ‘Arabī explica:

Al-Abraqayn —en dual, de la raíz de *barq*— hace alusión a dos lugares de contemplación de la Esencia (*mašhadān lil-qāt*): un lugar de contemplación en el mundo del misterio (*al-gayb*) y otro en el mundo manifiesto (*al-šahāda*). La contemplación que tiene lugar en el mundo del misterio no se diversifica porque es supraformal, pero la contemplación que tiene lugar en el mundo manifiesto se diversifica porque tiene lugar en las formas. El término ‘rayos’ (*burūq*) alude a la diversificación de las formas en este mundo y a la rapidez de su desaparición⁵⁶.

3.2.1.2. Modalidades auditivas de la inspiración

Son las modalidades que corresponden a lo que llama Ibn ‘Arabī la ‘contemplación auditiva’ (*al-šuhūd al-sam‘ī*), término que hace referencia a todo lo que el alma percibe en modo de audición o todo lo que el sentido del oído puede retener de las teofanías divinas.

Ibn ‘Arabī afirma que el discurso divino es uno en virtud de su procedencia, pero puede adoptar diversos nombres en virtud del plano existencial en que acontece o de algunas cualidades que le son inherentes. Según el estadio de la realidad o la presencia (*al-ḡaḡra*) en que se origina, la inspiración discursiva puede tener las siguientes denominaciones:

La conversación (muḡādaḡa): cuando la inspiración discursiva acaece desde la presencia del mundo sensible se le atribuye el nombre de *muḡādaḡa*. Ibn ‘Arabī la define como “el discurso de Dios, el Verdadero (*al-ḡaqq*), dirigido a los gnósticos desde el mundo del reino [visible] como el llamamiento que recibió Moisés desde el árbol”⁵⁷.

55. Chittik. *Mundos imaginables*, p. 154.

56. Ibn ‘Arabī. *Ḍajā‘ir al-a‘lāq*, p. 30.

57. Alusión a la aleya coránica que dice: “Cuando Moisés hubo terminado el plazo y se fue con su familia, distinguió un fuego en el flanco del monte Sinaí. Dijo a su familia: «¡Permeneced aquí! He percibido un fuego. Tal vez os traiga noticias del camino o un rescoldo del fuego. Tal vez os calentéis». Cuando llegó, se giró desde la orilla derecha del valle, en el fondo bendito, desde el árbol:

La alocución divina directa en el mundo intermedio (*fahwāniyya*) es un tema relevante, amplio y profundo en Ibn ‘Arabī. En este artículo no voy a adentrarme en los aspectos que presenta dicha moalidad, a la que dedicaremos posiblemente un artículo a parte en el futuro. Según ‘Abd al-Razāq al-Qāṣānī, uno de los principales discípulos y comentaristas de la obra de Ibn ‘Arabī, *al-fahwāniyya* se refiere a todo “discurso divino por vía directa (cara a cara) en el mundo de las similitudes (*‘ālam al-miṭāl*)”⁵⁸.

En el *Turūmān al-aṣwāq* esta modalidad de inspiración discursiva está representada simbólicamente por la boca (*al-fam*) de las bellas doncellas (*al-ḥisān*) que, a su vez, representan simbólicamente los más bellos Nombres divinos (*al-asmā’ al-ḥusnā*).

Ibn ‘Arabī dice en el *Turūmān* (v. XXIX: 9): “[Las bellas doncellas] descubren las perlas de sus bocas... y con su saliva al débil y moribundo sanan”⁵⁹. En el comentario ilustrativo el *Šayj* nos dice que las perlas hacen alusión a los sublimes conocimientos (*yāwāhir al-‘ulūm al-kibriyā’iyya*) que proceden del Nombre Divino el Bello (*al-ḡamīl*) y que se adquieren por medio de la ‘articulación de la palabra’ (*fahwāniyya*) —simbolizada por la boca— en el mundo intermedio. Cuando son adquiridos, estos conocimientos hacen desaparecer las causas que entrañan las ignorancias, los equívocos y las dudas⁶⁰. Acerca de las características de estas ciencias que se articulan por medio de esta modalidad, Ibn ‘Arabī nos dice que son “como el almizcle con que las vírgenes nos gratificaron”⁶¹.

Esto es lo que pronuncia el hablante, el cantor de la canción, sobre el tema de las características de estas ciencias relacionadas con la bebida embriagante, su orden jerárquico y la información reservada para su raíz u origen, acerca de su perfume y de su anterioridad (*qidam*): estas ciencias provienen del jardín de la hospitalidad (*yannat alma’wā*), es decir, de la presencia adonde las almas de los gnósticos acuden durante el tiempo propicio de la educación [espiritual] (*awān al-tarbiya*). Las bellas doncellas (*al-ḥisān*) hacen alusión a los excelentes Nombres divinos que rezumaron de su saliva, es decir, al *locus* del discurso (*kalām*) y a la alocución divina cara a cara en el mundo intermedio (*al-fahwāniyya*) y a los idiomas (*al-alsun*)⁶².

«¡Moises! ¡Yo soy Dios, Señor de los mundos!». Corán, 28: 29-30. Véase Al-Ḥakīm. *Al-Mu’jam al-ṣūfī*, p. 402.

58. Al-Qāṣānī (atribución). *Laṭā’if al-i’lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, p. 365.

59. Ibn ‘Arabī. *El Intérprete de los Deseos*, p. 179.

60. Ibn ‘Arabī. *Ḍajā’ir al-a’lāq*, p. 106.

61. Ibn ‘Arabī. *El Intérprete de los Deseos*, p. 171.

62. Ibn ‘Arabī. *Ḍajā’ir al-a’lāq*, pp. 97-98.

La disertación (lasn): es el medio por el que Dios declara claramente lo que quiere a los oyentes conscientes. También es lo que acaece de alocución divina para los oídos de los gnósticos por parte de Dios que les da evidencia acerca de lo que quiere enseñarles⁶³. Tanto la *fahwāniyya* como el *lasn* designan modalidades de articulación del discurso divino en el mundo de las similitudes (*‘ālam al-miṭāl*). El *lasn* se destaca por ser un discurso caracterizado por la fuerza y la sucesión de las demostraciones y pruebas.

El íntimo coloquio nocturno (musāmara): cuando la inspiración discursiva acaece desde el mundo del misterio (*‘ālam al-gayb*), más allá del mundo intermedio de las similitudes, especificado con las modalidades de inspiración discursiva que hemos mencionado en el punto precedente, se le atribuye el nombre de *musāmara*. Acerca de esta modalidad Ibn ‘Arabī dice:

Al-musāmara (la conversación nocturna) es el discurso divino dirigido a los gnósticos desde el mundo de los secretos y los misterios, que ha hecho descender a sus corazones por el espíritu fiel (*al-rūḥ al-amīn*), y también a tu corazón. Es una conversación particular (*juṣūṣ fi l-muḥādāṭa*) y si dices: ¿qué es esta conversación íntima? Respondemos que es el discurso del Dios, el Verdadero (*al-ḥaqq*), dirigido a los gnósticos de entre sus siervos desde el mundo del reino manifiesto (*‘ālam al-mulk*), a semejanza del llamamiento que recibió Moisés desde el árbol⁶⁴.

El Nombre atribuido a esta modalidad discursiva revela otras características inherentes a este discurso. Primero revela el tiempo preciso de esta conversación que es el del *samar*, “la hora nocturna en que comienza a despuntar el alba (*al-ṣubḥ*)”⁶⁵. La *musāmara* tiene lugar en esta hora en que la noche empieza a mezclarse con la luz del día. Es la hora bendita del último tercio de la noche en donde tiene lugar el descenso de Dios al cielo más próximo (*al-samā’ al-dunyā*). La tradición profética dice: “Nuestro Señor; el Todopoderoso, el Altísimo, descende al cielo más bajo todas las noches en el último tercio de la noche y dice: A quien me invoca, Yo le responderé. A quien me pide, Yo le daré. A quien me pide perdón, le perdonaré. Así será hasta el rayar del alba”⁶⁶.

Ahora pasamos a presentar algunas modalidades de la inspiración discursiva cuyos nombres resaltan cualidades inherentes al mismo discurso tales como *al-jāṭir*, *al-ḡaras* y *al-ṭāriq*.

63. Al-‘Aḡam. *Mawsū‘at muṣṭalahāt al-taṣawwuf al-islāmī*, p. 808.

64. Al-Ḥakīm. *Al-mu‘ālam al-ṣūfi*, p. 402.

65. Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*, vol. III, v. *samar*, pp. 2090-2992.

66. Ese hadiz puede consultarse en dos recopilaciones consideradas auténticas: v. el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, en el capítulo titulado: “Sobre la suplicación en la oración en el último tercio de la noche”, nº 1145 y el de Muslim, capítulo de la súplica y la rememoración en el último tercio de la noche, nº 758.

La ocurrencia (jātir): la raíz *j-t-r* tiene dos acepciones fundamentales que son el rango y la importancia, por una parte, y por otra parte, el movimiento (*ḥaraka*) y la fluctuación (*iḍtirāb*). “Así los árabes dicen ‘me ha venido una ocurrencia’ refiriéndose a algo que pasa por su corazón con premura, sin permanencia (*labt*), ni lentitud (*but*)”⁶⁷. “La razón por la que esta modalidad del discurso divino se ha denominado *jātir* es que no permanece, tal y como sucede con las formas de las letras en la existencia después de haber sido pronunciadas por la lengua: no duran sino el momento en que son articuladas por la lengua (*zamān al-nuṭq*)”⁶⁸. Por esta razón Ibn ‘Arabī utiliza esta palabra para referirse a todo “lo que sobreviene al corazón o a la consciencia (*al-damīr*) del discurso, sea de Dios o de otro, sin que tenga permanencia. Si permanece no es una ocurrencia (*jātir*), sino un habla del alma (*ḥadīṭ nafs*)”⁶⁹.

La ocurrencia puede tener varias procedencias. Puede ser divina, angélica, satánica o anímica:

La gente de la vía utiliza el término *jātir* para hacer referencia a todo tipo de discurso divino (*al-jīṭāb al-ilāhī*) que sobreviene al corazón del viajero desde distintas procedencias. Cuando el discurso es inspirado por Dios se llama ‘ocurrencia veraz’, cuando es inspirado por el ángel se llama inspiración (*ilhām*), pero cuando la fuente de la inspiración es el alma se llama presentimiento (*ḥāyīs*) y cuando procede de Satán recibe el nombre de sugestión [lit. susurro] (*waswasa*)⁷⁰.

Ibn ‘Arabī siempre sorprende al lector con sus profundos análisis. En relación a las distintas procedencias de las ocurrencias pone de manifiesto que estos discursos que se atribuyen a los ángeles, a las almas y a Satán son en realidad discursos que proceden de Dios mismo, pero se originan desde las presencias y grados de distintos Nombres divinos.

Pero en cuanto a quienes dividen en cuatro clases las ocurrencias, esta clasificación no atañe a la alocución (*ḥadīṭ*) divina. Pues la alocución tiene lugar en las cuatro categorías, las cuales atañen a los grados y entidades clasificadas en cuatro categorías a partir de las cuales se puede descubrir lo que se pretende con la alocución. Así se dice: «ocurrencia del diablo», y con ello se hace referencia a una alocución del Señor y a una palabra de Dios sobre algo que Dios quiere y a lo cual él dice: «¡Sea!», y es aquello con lo cual él susurra al oído (al ser humano) el nombre (divino) «el Lejano». De la misma manera, aquello a lo queda lugar la alocución divina en la ocurrencia del ángel es el

67. Al-Ḥakīm. *Al-Mu‘ājam al-ṣūfī*, p. 405.

68. *Idem*, p. 407.

69. *Ibidem*.

70. *Ibidem*.

nombre «el Cercano»; de la misma manera, aquello a lo que da lugar la alocución divina en la ocurrencia de Dios es el nombre «el Protector». Estas ocurrencias, por tanto, proceden todas de la alocución divina que sólo los hombres de Dios son capaces de percibir como tal⁷¹.

El dislate (*ṣaṭḥ*)⁷²: en mi opinión, la palabra *ṣaṭḥ* podría traducirse por la voz castellana “dislate” con la que el santo de Fontiveros San Juan de la Cruz califica sus dichos de luz y amor, aunque también podemos encontrar otras traducciones a este término como ‘enunciado extático’ o ‘locución teopática’. El *ṣaṭḥ* designa una modalidad de inspiración discursiva que los sufíes enuncian en el estado de la ausencia (*ḥāl al-gayba*) y bajo el dominio de la contemplación divina (*ṣuhūd al-Ḥaqq*). El uso de este término sugiere que estas palabras se enuncian en un estado extático de una plena entrega a Dios.

Desde el punto de vista de Ibn ‘Arabī, el *ṣaṭḥ* es una cualidad de los siervos incompletos a menos que sea esa enunciación procedente de una orden divina⁷³. Los sufíes completos son los que controlan y dominan los estados espirituales (*aḥwāl*) y las inspiraciones súbitas (*wāridāt*), mientras que los incompletos se dejan dominar por los estados espirituales y las inspiraciones súbitas. En el comentario a su diván *Tuṛyūmān al-aṣwāq* revela que él había recibido el control de los estados espirituales como herencia del profeta Enoc (*Idrīs*) a quien corresponde la ciencia de la fluctuación de los asuntos divinos (*‘ilm taqlīb al-umūr al-ilāhiyya*)⁷⁴:

En este verso [el poeta] pone énfasis en el pleno dominio (*tamalluk*) que posee [sobre los estados espirituales] como herencia profética, ya que los profetas controlan los estados (*al-aḥwāl*) mientras que la mayoría de los santos son controlados y dominados por los estados espirituales⁷⁵.

71. Gramilich. *La mística del islam*, p. 221. Véase también Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol II, p. 77.

72. En la traducción de este término hemos recurrido al vocabulario místico de San Juan de la Cruz. En el prólogo de su obra poética *Cántico espiritual*, el autor califica sus dichos de dislates. El santo dice acerca de sus palabras “las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia antes parecen dislates, que dichos puestos en razón”. Juan de la Cruz. *Obras completas*, vol. II, p. 10.

73. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. II, p. 378. Para más detalles acerca de la opinión de Ibn ‘Arabī sobre los dislates sufíes véase el capítulo 95 titulado “Acerca del conocimiento del dislate (*al-ṣaṭḥ*)”.

74. *Idem*, p. 275.

75. Ibn ‘Arabī. *Dajā’ir al-a’lāq*, p. 16.

La resonancia de la campana (al-ġaras): Ibn ‘Arabī extrae este término de la tradición profética. El mensajero de Dios dice acerca del descenso de la revelación: «La revelación me llega de un modo semejante al sonido de la campana (*ṣalṣalat al-ġaras*) y ese modo [de revelación] es el más intenso para mí». El narrador dice: “Su frente estaba destilando gotas de sudor cuando se separaba de él [el ángel de la revelación]”⁷⁶.

El *ġaras*, según Ibn ‘Arabī “es un discurso sintetizado y la guarda (*al-ħars*) es una puerta cerrada: quien explicita su sintetización y abre su cerradura contemplará cosas extraordinarias (*amr ‘uġāb*) y se encontrará entre los poseedores de corazón (*ulū l-albāb*) y sabrá lo que la cáscara (*al-qiṣr*) oculta de su núcleo (*al-lubāb*)”⁷⁷.

La investigadora libanesa Su‘ād Ḥakīm señala que *al-ġaras* en Ibn ‘Arabī hace alusión al discurso sintético (*al-kalām al-muġmal*) que procede de la morada de la síntesis (*maqām al-iġmāl*), que suele contraponerse a la morada de la explicación y el análisis (*al-tafṣīl*), pero Ibn ‘Arabī no explicita la afinidad que guarda *al-ġaras* con el discurso sintético⁷⁸. El porqué de esta identificación del discurso sintético con la campana debe buscarse, a nuestro parecer, en la imagen de la campana cuya resonancia procede como una síntesis sonora que deja lugar a una serie de hondas que se expanden por el aire. Ibn ‘Arabī sugiere que el modo en que acaece dicha inspiración discursiva sintética y su consiguiente explicitación es similar al toque de campana que empieza por una sonoridad sintética seguida de la diversificación los sonidos.

Los súbitos discursos nocturnos (ṭawāriq): la palabra *ṭawāriq*, de la raíz *ṭ-r-q*, significa llegar de noche, ya sea un visitante o una persona que llega a su casa. La denominación de esta modalidad discursiva tiene su fuente en el Corán y la tradición profética, pues, el término está recogido en el coran ya que da nombre a una de las azoras. Dicha azora comienza por un juramento de Dios por el cielo y por ese astro denominado *al-Ṭāriq*, lo cual es una indicación de su sublimidad (Corán, 68:1-2). En la literatura profética el término está recogido particularmente en una suplicación profética que dice: “Oh Dios, Te pido amparo de los que tocan a mi puerta de noche (*ṭawāriq*) a menos que sea alguien que me trae un buen anuncio”⁷⁹.

El nombre aplicado a esta modalidad de inspiración discursiva resalta tres cualidades de este discurso: el en que acaece esta inspiración discursiva, el modo en que acaece y el rango de esta inspiración discursiva. Esta inspiración acaece de

76. Hadiz recogido por Muslim, *Ṣaḥīḥ*, nº 2333.

77. Al-Ḥakīm. *Al-Mu ġam al-ṣūfi*, pp. 253-254.

78. *Idem*, p. 253.

79. El hadiz está recogido en la recopilación de Aḥmad Ibn Ḥanbal, nº. 15461.

noche, de modo imprevisto, dada la ausencia de indicaciones (*qarā'in*) de su llegada y es particularmente sublime. La sublimidad y la elevación están sugeridas por el uso del nombre de este astro que es sinónimo de elevación, irradiación e iluminación.

3.2.1.3. Modalidades kinestésicas de inspiración

Son las modalidades de inspiración que hacen referencia a todo lo que el alma percibe en modo táctil, gustativo u olfativo y también las modalidades kinéticas que expresan traslación o ubicación e implican pues una percepción de espacio o movimiento.

Acerca de la percepción degustativa, olfativa y táctil no abunda la terminología técnica propiamente (términos como *mašrab*, 'bebida', o *dawq*, 'gusto'...), pero proliferan las alusiones por medio de comparaciones y símbolos poéticos. El símbolo del ciervo que bebe de los abrevaderos más límpidos, netos y claros, que pace entre las flores aromáticas que crecen entre las montañas y que no han sido pisadas por nadie, viene a comunicarnos cómo el alma goza en la vivencia teofánica de Dios, disfrutando de los más diversos gustos y fragancias.

En el comentario del verso "Juega como jugaron jóvenes de pechos turgentes... y pace como los huidizos ciervos" (XXVI: 3), Ibn 'Arabī destaca esta experiencia olfativa y gustativa de su amada símbolo de la presencia teofánica del Ser:

La comparación en la experiencia degustativa (*dawq*) con los ciervos huidizos y solitarios se debe a que este animal es solitario y se aleja de los demás animales, de tal modo que puebla los lugares insólitos que no han sido recorridos por los pies [de los humanos u otros animales], lo cual hace que su pasto se encuentre en lugares de hierbas aromáticas y que su abrevadero se halle en las fuentes límpidas y claras: precisiones que hacen alusión a la ciencia de la trascendencia (*tanzīh*) y de la santificación (*taqḍīs*). La expresión 'jardín florido' (*ganā'*) hace alusión a la alocución divina frente a frente en el mundo intermedio (*al-fahwāniyya*); los lobos simbolizan los espíritus sutiles⁸⁰.

En este sentido se pueden entender los versos de Ibn 'Arabī cuando compara las teofanías del Amado con un frasco que desprende multitud de fragancias y con el huerto que contiene flores y plantas aromáticas. Ibn 'Arabī dice describiendo a su Amada, símbolo de la teofanía divina: "¡Vasija eres, que guarda los perfumes ('*abīr*) y aromas (*naṣr*) más diversos...!"⁸¹.

80. Ibn 'Arabī. *Ḍajā'ir al-a'lāq*, p. 96.

81. Ibn 'Arabī. *El intérprete de los deseos*, p. 204.

A la experiencia táctil de la teofanía divina encontramos alusiones en versos del *Turýmān al-ašwāq* donde dice: “Sus desnudas extremidades son suaves, sus pechos turgentes y generosos son sus regalos”⁸². En el comentario nos dice que la expresión “sus desnudas extremidades son suaves” hace alusión a “las ciencias que ha podido adquirir por medio del sentido del tacto (*hāssat al-lams*) en la presencia del mundo de las similitudes y de la imaginalización (*taḥayyul*), cuando la teofanía suprasensorial acaece en él [en modo imaginal]”⁸³.

El descenso mutuo (munāzala): designa una modalidad de inspiración kinética porque implica dos movimientos: un movimiento ascensional por parte del siervo y un movimiento descensional por parte de la Realidad divina. Estos dos movimientos se designan en el lenguaje técnico por medio de los términos *tadānī* y *tadallī*. El ascenso (*tadānī*) hace referencia a la ascensión (*mi'rāy*) de los allegados (*muqarrabūn*), mientras que el *tadallī* remite al descenso de Dios a los allegados (*muqarrabūn*) mientras ellos ascienden a Él⁸⁴.

La *munāzala*, según Ibn ‘Arabī es pues “un descenso mutuo”⁸⁵; cada uno anhela el encuentro del otro y, en un lugar determinado, en medio del camino, se realiza ese encuentro. Todos los descensos mutuos (*munāzalāt*) tienen lugar en el itsmo (*al-barzaj*), antes de que vuelva cada uno de ellos a su morada (*manzil*)⁸⁶. Ibn ‘Arabī advierte que toda contemplación, sea cual sea su modalidad, no acaece sino en una *munāzala*: “La contemplación de Dios no tiene lugar sino en una *munāzala*, entre un ascenso y un descenso; un ascenso por parte del siervo y un descenso por parte del Real⁸⁷. El lugar donde tiene lugar la *munāzala* se llama morada, y de allí, Dios dirige su discurso a quien quiera de entre sus siervos”⁸⁸.

La exhalación (naft): es una modalidad de inspiración kinética, que describe un movimiento similar al que produce el movimiento de exhalación del aire del pecho después de la inspiración. La exhalación es un aire con saliva y en eso difiere de la insuflación (*al-naffj*) que es aire sin más⁸⁹. Acerca del modo en que procede en relación a los profetas Ibn ‘Arabī dice:

82. *Idem*, p. 179.

83. Ibn ‘Arabī. *Ḍajā'ir al-a'lāq*, p. 105.

84. Al-‘Aḡam. *Mawsū'at muṣṭalaḥāt al-taṣawwuf al-islāmī*, pp. 170-171.

85. Ibn ‘Arabī explica que el descenso por parte del siervo es en realidad un ascenso, pero se ha llamado así porque lo que desea el siervo es descender (bajarse de su montura) con el Amado en una de las moradas. Véase Al-Ḥakīm. *Al-Mu'ājam al-ṣūfī*, p. 1054. El descenso por parte del verdadero se denomina *tadallī*, mientras que el ascenso por parte del siervo se denomina *tadānī*. Ambos son términos coránicos mencionados en relación a la ascensión espiritual del Profeta (*al-mi'rāy*). Véase Corán, 53: 9.

86. Al-Ḥakīm. *Al-Mu'ājam al-ṣūfī*, p. 1053.

87. *Idem*, p. 1054.

88. *Idem*, p. 1056.

89. *Idem*, p. 1019.

El Profeta —que la paz y la bendición de Dios sean con él— dice: el espíritu Santo (Gabriel) exhaló en mi corazón. Y la exhalación es un viento (*rīḥ*) con saliva (*rīq*) y es imprescindible que sea así para que se expanda; así le da de su espíritu (*rūḥ*) con su viento (*rīḥ*) y de su saliva en su constitución natural. Los dos se han reunido para el profeta, mientras que la insuflación es solo un viento (*rīḥ*)⁹⁰.

Ibn ‘Arabī advierte que su libro *al-Futūḥāt al-makkiyya* surge de esta manera: “Todas nuestras letras proceden del dictado divino, de la instrucción señorial y de la exhalación espiritual en el corazón de mi existencia”⁹¹. Esta declaración pone de manifiesto que esta modalidad de inspiración denominada exhalación espiritual (*al-naft*) no es exclusiva a los profetas, sino que también los walíes pueden obtener conocimiento a través de dicha modalidad.

3.2.2. Modalidades de inspiración intelectivas

Son las modalidades de inspiración que el sufi percibe por medio de las facultades intelectivas. Las modalidades de inspiración intelectivas se designan en Ibn ‘Arabī por el término de develación (*al-kašf*) que se refiere a toda “aprehensión suprasensorial (*idrāq ma ‘nawī*) relativa a los significados (*ma ‘ānī*)”⁹².

La contemplación se distingue de la develación por ser en realidad un lugar de testimonio (*mašhad*) de las entidades (*dawāt*) [espíritus corporeizados, tipos de realidades espirituales], no obstante, la develación hace alusión al levantamiento de los velos (*raf‘ al-ḥuḥub*) y el desvelamiento de lo que está detrás [de ellos], los significados y secretos. Si la contemplación es específica de las entidades (*al-dawāt*), la develación es específica de los significados (*al-ma ‘ānī*) y los secretos (*al-asrār*)⁹³.

La inspiración cordial (wārid): en Ibn ‘Arabī hace referencia a toda inspiración procedente de un Nombre divino que sobreviene al corazón del siervo y luego lo abandona después de haberle conferido una ciencia determinada. Ibn ‘Arabī ofrece detalles sobre las cualidades inherentes a las ‘corazonadas’ (*wāridāt*), su modo de procesión, sus grados y su contenido, así como su fuerza⁹⁴.

Las *wāridāt* en consideración a su contenido pueden ser portadoras de los más diversos estados espirituales (*aḥwāl*) que se originan en el corazón del sufi sin esfuerzo ni convocación tal como la contentación (*farah*), el deleite (*ṭarab*), la tristuraa (*ḥuzn*), la angustia (*gam*), la contracción (*qabḍ*), el temor reverencial

90. *Idem*, pp. 1019-1020.

91. *Idem*, pp. 1062-1063.

92. *Idem*, p. 665.

93. *Idem*, p. 664.

94. *Idem*, pp. 1202-1203.

(*hayba*), la intimidad (*uns*) u otros”⁹⁵. Las *wāridāt* pueden ser también portadoras de las más diversas ciencias gnósticas. La gente de la vía hace de la consecución de la ciencia una condición sobre la veracidad de las inspiraciones cordiales (*al-wāridāt*): si no origina ciencia, no se trata de inspiración cordial (*wārid*)⁹⁶.

Inspiraciones súbitas, al-bawādih y al-hawāyīm: en *Futuḥāt* Ibn ‘Arabī define *al-bawādih* y *al-hawāyīm* como “dos tipos de inspiraciones (*wāridāt*), pero súbitas, que llegan al corazón de golpe y con premura, sin que haya indicaciones previas (*qarā’in*), ni estados (*aḥwāl*) que anuncien su llegada”⁹⁷. En otro pasaje, Ibn ‘Arabī dice:

Las ‘corazonadas’ (*al-wāridāt*) se diferencian en virtud del modo en que sobrevienen. Puede ser que lleguen súbitamente como *bawādih* y *hawāyīm*. Pero también pueden acudir cuando el sufí tiene plena conciencia de su llegada por unas señales (*‘alāmāt*) e indicaciones anímicas (*qarā’in aḥwāl*) que anuncian la llegada de un determinado cometido que demanda la disposición del recetáculo (*isti’dād al-maḥall*)⁹⁸.

3.3. Las modalidades de la inspiración desde la perspectiva de los modos de descenso

En esta tercera perspectiva analizamos la inspiración a la luz de los modos de descenso. Mi reflexión acerca de este punto parte de un texto que figura en el prólogo de la suma poética de Ibn ‘Arabī, titulada “El Diván de los conocimientos divinos y las sutilezas señoriales” (*Dīwān al-ma‘ārif al-ilāhiyya wa-l-laṭā‘if al-rabbāniyya*), y de los estudios que se han ido realizando en torno a este texto, en particular el artículo de la investigadora francesa Claude Addas titulado “El lenguaje poético y su razón de ser”⁹⁹ y el artículo del profesor Pablo Beneito titulado “La poesía originaria como esencia del poema universal”¹⁰⁰. En el prólogo de su suma poética dice Ibn ‘Arabī:

Dios —exaltada sea su alabanza (*tanā’u-hu*)¹⁰¹ y santificados sean sus Nombres— dispuso (*naẓama*) providencialmente (*‘ināya*) las gemas de los [divinos] conocimientos en el hilo de la poesía y la prosa y las revistió como un collar que embellece el cue-

95. Al-Qāṣānī. *Laṭā‘if al-i’lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, p. 544.

96. Al-Ḥakīm. *Al-mu’yaṣam al-ṣūfi*, p. 1204.

97. Ibn ‘Arabī. *Al-Futuḥāt al-makkiyya*, vol. IV, p. 292.

98. Al-Ḥakīm. *Al-mu’yaṣam al-ṣūfi*, p. 1203.

99. Addas. “El lenguaje poético y su razón de ser”, pp. 147-159.

100. Beneito. “La poesía como origen del universo”, pp. 35-54.

101. La palabra *tanā’u-hu* que traducimos por alabanza puede aludir también al *miṭl*, el ‘doble’, según entiende Ibn ‘Arabī la aleya coránica: “No existe nada semejante a Él. Él es el Oyente, el Vidente”. Corán, 42:11, que interpreta alternativamente entendiéndolo que “nada es parecido a Su semejante” que es el Hombre Perfecto.

llo de los espíritus de los gnósticos (*al-'arīfīna*) y mantuvo los íntimos secretos¹⁰² de las sutilezas (*sarā'ir al-laṭā'if*) en el dominio del cálamo y la prohibición (*al-zayr*)¹⁰³ como signo de santidad (*walāya*) que deposita en mano de los espíritus de la gente de la intimidad y la proximidad, los que apresan (*wāqifūn*) con la red (*hibāla*) de la composición poética (*naẓm*) las aves de los conocimientos que vuelan por el cielo de la santificación (*yāww al-taqdīs*)¹⁰⁴.

En este pasaje Ibn 'Arabī utiliza una imagería poética muy sutil para referirse a los dos modos fundamentales de descenso de la inspiración sobre los amigos allegados de la presencia divina¹⁰⁵. El uso del verbo *naẓama* en forma primera — que tiene las siguientes acepciones: disponer en serie, ordenar, arreglar, regular, componer, hacer versos¹⁰⁶—, es aquí particularmente sugerente. El acto de hacer descender la inspiración sobre los corazones de los sufíes es similar al acto de versificar, de componer poesía (*naẓm al-šī'r*).

El sentido del verbo *naẓama*, a mi juicio, debe entenderse también con relación a la imagen del collar (*'iqd*) en torno a la cual se estructura este texto. Con relación a la imagen del collar el verbo *naẓama* hace referencia al acto de engarzar o insertar las joyas en el hilo para componer un collar que adorne el cuello.

El *Šayj* distingue entre dos tipos de collares que pone en relación con dos modos de descenso de la inspiración, dos modos del lenguaje y dos tipos de walíes que son la gente de la cortesía espiritual; los que se detienen entre las estaciones espirituales y la gente de la intimidad y la proximidad; los que no están condicionados por la escala de las estaciones espirituales.

3.3.1. Descenso sintético de los conocimientos

El acto de hacer descender los conocimientos sintéticos por parte de la divina presencia es similar al acto de insertar gemas preciosas para hacer un collar que se pone en la mano de la gente de la intimidad y la proximidad de entre los walíes. Este tipo de conocimientos sintéticos que descienden de la morada de la síntesis (*maqām al iymāl*) solo son susceptibles de ser expresados por medio del

102. *Sarā'ir* es el plural de *sarīra*. Alude a los secretos de los corazones o los secretos más íntimos, mientras que *asrār* es el plural de *sirr*, 'secreto' o conciencia más íntima del ser, que, según los sufíes, es el receptáculo de las autorevelaciones divinas.

103. La traducción del término *zayr* plantea más de un interrogante en este contexto, sobre todo porque viene después del término 'Cálamo' que es indicación de la más alta categoría en la cosmología akbarī.

104. Ibn 'Arabī. *Dīwān al-ma'arīf al-ilāhiyya wa-l-laṭā'if al-rabbāniyya*.

105. La Presencia divina (*al-ḥaḍra al-ilāhiyya*) hace alusión a Dios, Su Esencia, Sus Nombres y Atributos.

106. Corriente. *Diccionario avanzado árabe-español*, p. 1182.

modo poético del lenguaje (*al-naẓm*). La imaginería de la caza que utiliza Ibn ‘Arabī sugiere que estos conocimientos sintéticos, simbolizados por las aves, pueden ser apresados con una red hecha de las trabadas y sutiles cuerdas de la poesía, en tanto que modo poético del lenguaje, dado que la poesía es de naturaleza alusiva y simbólica¹⁰⁷.

3.3.2. *Descenso analítico de los conocimientos*

El acto de hacer descender los conocimientos sintéticos por parte de la divina presencia es similar al acto de insertar las gemas preciosas para componer un collar que se deposita en el cuello de los que se detienen (*al-wāqifūn*). El término técnico *wāqifūn* designa una modalidad de los gnósticos que son la gente de la cortesía espiritual que se detienen ante un límite, o sea entre los grados espirituales, en oposición a la gente de la intimidad y la conexión¹⁰⁸. Del mismo modo que los conocimientos sintéticos se apresan con el aparejo del modo poético del lenguaje (*naẓm*), los conocimientos analíticos se apresan por medio del modo prosaico del lenguaje (*naṭr*).

Por lo anterior, Ibn ‘Arabī nos ofrece una representación simbólica de los dos modos fundamentales del descenso de las inspiraciones de la Divina providencia. Estos dos modos están en estrecha relación con los modos de descenso de la revelación coránica, que descendió de modo sintético en tanto que *qur’ān* en la Noche del Destino (*laylat al-qadr*)¹⁰⁹ y de modo analítico en tanto que *furqān* o ‘diferenciación progresiva’ a lo largo de la vida del profeta según las circunstancias. El primer modo es inmediato e instantáneo, mientras que el segundo es mediato y expandido en el tiempo¹¹⁰.

4. CONCLUSIÓN

En este artículo hemos intentado clasificar diversos aspectos de la inspiración en Ibn ‘Arabī, que puede considerarse, tal y como hemos aclarado en el inicio de este artículo, desde tres perspectivas principales, relativas a su origen, su modo de transmisión y su recepción. Hemos visto que en la transmisión de la inspiración en Ibn ‘Arabī se destacan las siguientes mediaciones: la mediación de los Nombres y Atributos divinos, la de los seres ángelicos, la de los velos, la de las figuras teofánicas, la de las sutilidades espirituales, la de los profetas y la de la escritura divina, entre otras.

107. Addas. “El lenguaje poético y su razón de ser”, p. 154.

108. Winkel. “La estructura geométrica”, p. 93.

109. Este descenso sintético de la inspiración está relatado en la azora de la Noche del Destino (*laylat al-qadr*). Corán, 97: 1-5.

110. Addas, “El lenguaje poético y su razón de ser”, p. 155.

Algunas de las mediaciones adquieren un protagonismo que no tiene precedente en la historia del sufismo. Tal es el caso de la mediación de las figuras teofánicas que motivan la escritura de las dos obras más importantes del sufi murciano: *al-Futūḥāt al-makkiyya* (Las iluminaciones de la Mecca) inspirada por la figura teofánica que denomina el joven (*al-fatā*) y el diván *Ṭurjūmān al-ašwāq* (El intérprete de los deseos) inspirado por la figura teofánica que denomina en el prólogo de la misma obra frescor del ojo (*Qurrat al-'ayn*).

Desde el punto de vista de los modos de percepción, la inspiración se recibe por dos modos principales: la percepción sensible que tiene lugar por medio de las facultades sensoriales y la percepción inteligible que se produce por medio de las facultades intelectivas del alma. Las alusiones a las percepciones sensoriales e inteligibles afloran en la obra de Ibn 'Arabī tanto por medio de un lenguaje técnico, conceptual, como por medio de un lenguaje alusivo, simbólico. Tal es, el caso de las percepciones táctiles que se representan por medio de la imagen poética del ciervo y la percepción inteligible que se representa por medio de la imagen poética del rayo; símbolo del más alto grado que alcanzó el maestro en el mundo del espíritu, por ser una designación de unas apercpciones cuyo objeto es una teofanía procedente del ámbito de la Esencia (*al-dāt*). Desde el punto de vista de los modos de descenso, Ibn 'Arabī distingue entre dos modos principales: un modo de descenso sintético que la gente de la intimidad y proximidad capta por medio del modo poético del lenguaje y un modo de descenso analítico que los gnósticos captan por medio del lenguaje discursivo en prosa.

Esta correspondencia entre los dos tipos de conocimiento sufi y los dos modos del lenguaje resulta muy esclarecedora para la comprensión de la naturaleza misma del lenguaje en la concepción del autor.

5. BIBLIOGRAFÍA

ADDAS, Claude. "El lenguaje poético y su razón de ser". Trad. Gustavo Bize. *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*, 3 (2016), pp. 147-159.

AL-'AŶAM, Rafīq. *Mawsū'at muṣṭalahāt at-taṣawwuf al-islāmī*, Beirut: Maktabat Lubnān, 1999.

BENEITO, Pablo. "Qurrat al-'Ayn, the maiden of the Ka'ba: on the *themenophany* inspiring Ibn 'Arabī's *Tarjūmān*". *Religions*, 12, 3 (2021), 158. <https://doi.org/10.3390/rel12030158>

—. "La poesía como origen del universo: hacia una traducción poética de los versos de Ibn 'Arabī". En Gracia LÓPEZ ANGUITA (ed.). *Ibn 'Arabī y su época*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2018, pp. 35-54.

- BENEITO, Pablo. “La inspirada inocencia de la interioridad original en el *Kitāb al-‘Abādīla* de Ibn ‘Arabī de Murcia”. *Actas del congreso internacional de literatura mística: una nueva visión de literatura mística*. Puerto Rico: Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico, 2014, pp. 51-75.
- . *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005.
- . “Introducción a la ciencia de las tipologías espirituales que resultan de la manifestación de los Nombres divinos”. En Amina GONZÁLEZ COSTA y Gracia LÓPEZ ANGUITA (eds.). *Historia del sufismo en el Andalus*. Córdoba: Almuzara, 2009, pp. 67-82.
- . *Los nombres de Dios en la obra de Muḥyī-l-Dīn Ibn al-‘Arabī*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 1996. <http://webs.ucm.es/BUCM/tesis/19911996/H/3/AH3048001.pdf> [consultado 16/02/2020].
- AL-BUJĀRĪ. *Ṣaḥīḥ*. Damasco: Dār Ṭawq al-Nagāt, 1422/2001.
- CHITTICK, William. *Mundos imaginales: Ibn ‘Arabī y la diversidad de las creencias*. Traducción de Pablo Beneito y Ana Serrano. Sevilla: Alquitara, 2003.
- CHITTICK, William. *The sufi path of knowledge: Ibn ‘Arabī’s Metaphysics of imagination*. Nueva York: State University of New York Press, 1989.
- CHODKIEWICZ, Michel. *Un océan sans rivage: Ibn ‘Arabī, le Livre et la Loi*. París: Seuil, 1992.
- El Corán*. Trad. Juan Vernet. Barcelona: Planeta, 1991.
- CORRIENTE, Federico. *Diccionario avanzado árabe-español*. Barcelona: Herder, 2005.
- DE LA CRUZ, Juan. *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- ELMORE, Gerald. T. *Islamic sainthood in the fulness of time: Ibn al-‘Arabī’s book of the Fabulous gryphon*. Boston: Brill, 1999.
- GRAMLICH, Richard. *La mística del islam*. Trad. José Pedro Tosaus Abadía. Santander: Sal Terrae, 2004.
- AL-HAKĪM, Su‘ād. *Al-Mu‘yam al-ṣūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Beirut: Dandara, 1981.
- HIRTENSTEIN, Stephen. *The alchemy of human happiness*. Oxford: Anqa Publishing, 2018.
- IBN ‘ARABĪ, Muḥammad. *Los engarces de las sabidurías*. Traducción, edición y notas de Andrés Guijarro. Madrid: Editorial Edaf, 2008.

- IBN 'ARABĪ, Muḥammad. *Ḍajā'ir al-a'lāq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006.
- . *Las iluminaciones de La Meca*. Traducción y estudio de Victor Pallejà. Madrid: Siruela, 2002.
- . *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. El Cairo: al-Bulāq, 1329/1911.
- . *Dīwān al-ma'ārif al-ilāhiyya wa-l-laṭā'if al-rabbāniyya*. B. N. 2348. Biblioteca Nacional de París.
- . *El intérprete de los deseos (turyuman al-ašwāq)*. Trad. Carlos Varona Navarón. Murcia: Editora regional de Murcia, 2002.
- IBN HANBAL, Aḥmad. *Musnad al-'Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 2002.
- IBN MANḌŪR. *Lisān al-'arab*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1998.
- MUSLIM. *Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, 1991.
- NURBAKHS, Javad. *Sufi symbolism*. Trad. Terry Graham. Londres: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1993.
- AI-QĀŠĀNĪ, 'Abd al-Razzāq (atribución). *Laṭā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, Teherán: Mīras-e Maktub, 2000.
- WINKEL, Eric. "La estructura geométrica de los grados en el universo de los estados espirituales". Trad. María Mercedes Rubio Muñoz. *El Azufre Rojo: Revista de Estudios sobre Ibn 'Arabī*, 3 (2016), pp. 89-118.