



Ibn 'Arabī y su época

Edición de Gracia López Anguita

Editorial Universidad de Sevilla

IBN 'ARABĪ Y SU ÉPOCA



COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL

DIRECTORA DE LA COLECCIÓN:

Dra. Fátima ROLDÁN CASTRO. Universidad de Sevilla.

COMITÉ CIENTÍFICO:

- Dra. María ARCAS CAMPOY. Universidad de La Laguna.
- Dra. Carmela BAFFIONI. Università degli Studi di Napoli L'Orientale.
- Dr. Luis BERNABÉ PONS. Universidad de Alicante.
- Dr. Pascal BURESI. CNRS, EHESS, IISMM, París.
- Dr. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ. Universidad de Alicante.
- Dr. Xavier LUFFIN. Université Libre de Bruxelles.
- Dr. Emilio MOLINA LÓPEZ. Universidad de Granada.
- Dra. Cynthia ROBINSON. Cornell University.
- Dra. M^a Jesús VIGUERA. Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

- Dra. Maravillas AGUIAR AGUILAR. Universidad de La Laguna.
- Dña. Rocío ANGLADA. Arqueóloga municipal. Carmona (Sevilla).
- Dra. Rosa Isabel MARTÍNEZ LILLO. Universidad Autónoma de Madrid.
- Dr. Salvador PEÑA. Universidad de Málaga.
- Dr. José Miguel PUERTA VÍLCHEZ. Universidad de Granada.
- Dr. José RAMÍREZ DEL RÍO. Universidad de Córdoba.
- Dra. Mónica RIUS PINIÉS. Universidad de Barcelona.
- Dr. Juan Clemente RODRÍGUEZ ESTÉVEZ. Universidad de Sevilla.
- Dr. Francisco VIDAL CASTRO. Universidad de Jaén.

IBN ‘ARABĪ Y SU ÉPOCA

GRACIA LÓPEZ ANGUIA (ED.)



Sevilla 2018

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL
Núm.: 17

COMITÉ EDITORIAL:
José Beltrán Fortes
(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)
Araceli López Serena
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
Ana Ilundáin Larrañeta
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta:
Lámpara de mezquita, Egipto, siglo XIV.
The British Museum, Londres (G. 497).

© Editorial Universidad de Sevilla 2018
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
Web: <<http://www.editorial.us.es>>

© Excmo. Ayuntamiento de Almonaster la Real 2018


© Gracia López Anguita (ed.) 2018

Impreso en papel ecológico
Impreso en España-Printed in Spain



ISBN: 978-84-472-2835-5
Depósito Legal: SE-1766-2018


Diseño de cubierta y maquetación:
Juan Diego Bazán Gallego. pedrobco@gmail.com

Impresión: Phermagrafic 2017, s.l.u.

ecoedición 

Tinta sin metales pesados y papeles procedentes de una gestión forestal sostenible

Impacto ambiental por producto impreso	 Agotamiento de recursos físicos 0,24 kg petróleo eq	 Huella de carbono 0,84 Kg CO ₂ eq
por 100 g de producto	0,04 kg petróleo eq	0,16 Kg CO ₂ eq
% medio de un ciudadano europeo por día	5,38 %	2,76 %


reg. n.º: 2018/86
Más información en www.ecoedicion.eu

ÍNDICE

PRELIMINAR <i>Gracia López Anguita</i> (<i>Universidad de Sevilla</i>)	9
EL CONTEXTO INTELECTUAL DE IBN ‘ARABĪ DE MURCIA <i>Ricardo Felipe Albert Reyna</i> (<i>Universidad Autónoma de Madrid</i>)	17
LA POESÍA COMO ORIGEN DEL UNIVERSO: HACIA UNA TRADUCCIÓN POÉTICA DE LOS VERSOS DE IBN ‘ARABĪ <i>Pablo Beneito</i> (<i>Universidad de Murcia</i>)	35
IBN ‘ARABĪ’S WRITTEN HERITAGE <i>Jane Clark</i> (<i>Senior Research Fellow, Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society</i>)	55
ALGUNOS EXTRACTOS DE LA ENSEÑANZA Y LA EDUCACIÓN EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO EN ÉPOCA ALMOHADE <i>Rachid El Hour</i> (<i>Universidad de Salamanca</i>)	71
TRES TORRES EN LA VIDA DE IBN ‘ARABĪ <i>Alfonso Jiménez Martín</i> (<i>Universidad de Sevilla</i>)	97
NOTAS EN TORNO AL CONCEPTO DE ELEMENTO SUPREMO (‘UNṢUR A ‘ZAM) EN IBN ‘ARABĪ Y SU ESCUELA <i>Gracia López Anguita</i> (<i>Universidad de Sevilla</i>)	123
L’ARBRE DU PARADIS ET L’ASPIRATION (HIMMA) D’ADAM ET EVE SELON IBN ‘ARABĪ <i>Pierre Lory</i> (<i>EPHE, Université PSL - Laboratoire d’Etude sur les Monothéismes</i>)	139

EL MEDITERRÁNEO DE LOS SIGLOS XII-XIII: DEL REORDENAMIENTO POLÍTICO A LA REORIENTACIÓN IDEOLÓGICA <i>Antonio Peláez Rovira</i> (<i>Universidad de Granada</i>)	159
APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE IBN ‘ARABĪ <i>Ahmad Shafik</i> (<i>Universidad de Oviedo</i>)	181
APÉNDICE GRÁFICO 1 <i>Tres torres en la vida de Ibn ‘Arabī</i>	217
APÉNDICE GRÁFICO 2 <i>Aproximación al pensamiento político de Ibn ‘Arabī</i>	223

NOTAS EN TORNO AL CONCEPTO DE ELEMENTO SUPREMO
(*'UNŞUR A 'ZAM*) EN IBN *'ARABĪ* Y SU ESCUELA *

GRACIA LÓPEZ ANGUITA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Resumen: En las páginas que siguen a continuación trataremos de dilucidar la naturaleza del llamado Elemento Supremo (*'Unşur a'zam*) y la función que desempeña en el sistema cosmológico de Ibn 'Arabī. En menor medida, esbozaremos una aproximación a sus posibles precedentes filosóficos. Para ello se estudiarán diversas obras del propio autor así como algunas aportaciones de sus más significativos comentaristas que revelarán nuevas correspondencias conceptuales y que pondrán de manifiesto la importancia de este elemento en la génesis y el orden del cosmos.

Palabras clave: Elemento Supremo, metafísica, Ibn 'Arabī, Materia Prima, Qāşānī, Qunawī.

Abstract: In the following pages we will try to elucidate the nature of the so-called Supreme Element (*'Unşur a'zam*), the role it plays in the cosmological system of Ibn 'Arabī and, to a lesser extent, we will approach its possible philosophical background. We will study different works by the author and some of the commentaries of his most prominent disciples that will show new conceptual correspondences and will prove the importance of this element in the genesis and order of the cosmos.

Keywords: Supreme Element, Metaphysics, Ibn 'Arabī, Prime Matter, Qāşānī, Qunawī.

* Agradezco al profesor J. A. Antón Pacheco sus generosas orientaciones en la elaboración de este trabajo.

El modo en que Dios se relaciona con el Universo podría considerarse el tema sobre el que pivotan las obras, no sólo cosmológicas y especulativas sino también las de contenido iniciático, de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y alrededor del cual se articulan los demás temas. La riqueza de elementos, de modos de relación, de niveles de existencia, de imágenes simbólicas empleadas no menguan la idea de armonía y unidad de su cosmovisión. Al mismo tiempo, emplea un lenguaje con matices extremadamente sutiles; el vocabulario relacionado con la acción de crear puede servir como ejemplo: Dios crea, produce, erige, forma, existencia, crea de la nada, equilibra, se orienta, etc. En esta compleja estructura conceptual en cuyo proceso de desentrañamiento juega un papel importante el texto coránico, el Hadiz y el propio lenguaje “técnico” creado por Ibn ‘Arabī, se enmarca el tema central de este artículo. Nos enfrentamos a textos, no lo olvidemos, destinados a una élite de iniciados en el Sufismo.

El concepto akbarí de Elemento Supremo (*‘Unṣur a‘ẓam*) es uno de los más crípticos de su cosmología y rara vez aparece mencionado en su obra; la reticencia por parte de Ibn ‘Arabī a “revelar” demasiado acerca de su naturaleza y función, es manifiesta. Sin embargo, como trataremos de demostrar en estas páginas, este Elemento tiene un papel fundamental en la génesis y la unidad de la creación.

Entre los diferentes textos aquí estudiados —como *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *Mašāhid al-asrār*, *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya*, *Iṣṭilāḥāt*, *Inšā’ al-dawā’ir*, *‘Anqā’ Muḡrib*— nos centraremos especialmente en *‘Uqlat al-mustawfiz*¹ ya que, a pesar del carácter alusivo y

¹ Esta obra, editada por primera vez en Leiden en 1919 por Nyberg, fue objeto de mi tesis doctoral aún inédita. Existe una traducción al italiano y otra más reciente al francés:

poco explícito de esta obra, es la que más información contiene sobre esta cuestión.

A partir de la comparación de estos textos y, en última instancia, los comentarios de sus discípulos, se puede extraer un esquema de correspondencias con otros aspectos de su cosmología como el Intelecto Primero, los ángeles o el *barzaj* y con otros símbolos por él empleados como el Grifo o el centro y la circunferencia, que arrojan nueva luz sobre el lenguaje y la cosmovisión, particularmente dinámicas, propias de este maestro.

Según *'Uqla*, el Elemento Supremo “guardado en lo más oculto de lo oculto (...), es el más perfecto de los seres creados y si no fuera porque tenemos un pacto de ocultación que nos impide explicar su realidad esencial, hablaríamos más extensamente sobre él, exponiendo el modo en que todo lo creado (*mā siwà Allāh*) está unido a él”². Este Elemento fue creado después de los ángeles arrobados que emanaban de las glorias del rostro de Dios y, al parecer, a partir de uno de ellos. Evitando caer en la idea de causalidad o de emanaciones involuntarias, explica que fue creado “de una sola vez, sin sucesión ocasional ni causal” y que permanece en el mundo de lo suprasensorial, inaccesible a cualquier ser de la creación. Cuando en el acto creativo “median” de algún modo otros elementos, Ibn 'Arabī prefiere hablar en lugar de causas, en términos de “orientación” (*tawāyḡūh*) e “inclinación” (*iltifāta*) de las que Dios es el único agente. Con respecto a las emanaciones (*fayḍ*), a pesar de que, efectivamente, los ángeles emanan del resplandor del rostro divino, Ibn 'Arabī emplea el término como sinónimo de teofanía de una esencia que es única manifestada bajo diversas formas, a diferencia del neoplatonismo –de cuyo ámbito procede este concepto–, en el que las emanaciones son una cadena de existencias que emanan de una existencia precedente a la que están unidas como un efecto a su causa; se pueden retrotraer a un único principio pero no constituyen manifestaciones del mismo.

C. Crescenti (trad.), *Il nodo del sagace. L'idea del “uomo universale” nel testo fondamentale di uno dei maestri dei sufismo*, Milán, Mimesis, 2000; M. Giraud (trad.), *Traité sur l'homme universel: l'entrave du partant*, Beirut, Albouraq, 2018.

² *'Uqla*, Nyberg (ed.), 50.

Veamos a continuación las analogías empleadas para hablar del Elemento Supremo, su función y las nociones filosóficas que pueden esconderse tras él.

CENTRO Y CIRCUNFERENCIA

Según el tratado cosmológico en el que nos estamos basando, el Elemento Supremo posee 46.656.000 rayos o trazos de luz sutiles (*raqā'iq nūrāniyya*) –producto del cubo de trescientos sesenta, los grados de una circunferencia³–: que lo unen al Cálamo, y una inclinación hacia lo que Ibn 'Arabī denomina “el mundo de la Escritura Primordial”, formado fundamentalmente por el Cálamo y la Tabla (equivalentes en la imaginación akbarí del Intelecto Primero y el Alma Universal). Estos dos aspectos –los trazos sutiles y el Mundo de la Escritura Primordial– nos conducen a la analogía del centro y la circunferencia: “El Elemento Supremo sería el punto central, y la circunferencia vendría a ser el Cálamo mientras que la Tabla es lo que hay entre ambos. (...) Este Elemento acoge en su esencia todas las facetas del Cálamo, que constituyen esas relaciones sutiles de las que hemos hablado, que son una en el Elemento y múltiples en el Intelecto”⁴.

El siguiente fragmento de *Futūhāt* abunda en esta analogía tan querida por el místico, y la aclara:

“Si hemos hablado del centro en algunos de nuestros libros, ha sido sólo para referirnos a él en su faceta simbólica de punto [central] de la esfera a partir del que se genera la circunferencia, cuando hemos querido relacionarla [como símbolo] con los conocimientos revelados y divinos y los relativos a las relaciones [de Dios con el mundo]. Los radios van desde el centro hacia la circunferencia de manera equidistante, para que entre estas relaciones no haya desajustes, pues si los hubiera provocarían un fallo en el resultado [e. d. en la Creación], lo cual nunca sucede. Hemos

³ Como agudamente señala M. Haj Yousef en *Ibn 'Arabī - Time and Cosmology*, Londres - Nueva York, 2008. Trescientos sesenta es también el número de lunaciones del ciclo del calendario islámico.

⁴ *'Uqla*, 83.

hecho de este centro el receptáculo del Elemento Supremo como una advertencia de que lo superior gobierna sobre lo inferior y hemos mencionado esto mediante alusiones en *'Uqlat al-mustawfiz*'⁵.

El punto central está unido a cada punto que conforma la circunferencia, es decir, que la acoge a toda ella y, en cierto sentido, la contiene.

El Elemento tiene una única inclinación y, al mismo tiempo, unifica en sí mismo todas las relaciones sutiles que unen a los seres del cosmos, por lo que es más firme que el Intelecto –caracterizado por sus múltiples modos de recepción– en el reconocimiento de la unicidad de Dios. En efecto, el Cálamo –o Intelecto–, a pesar de ser una sustancia simple y única que posee una orientación hacia Dios de Quien recibe continuamente teofanías y otra hacia la Tabla sobre la que proyecta esas teofanías, tiene trescientas sesenta caras, puntas o lenguas según nos refiramos a él en tanto que Intelecto, Cálamo o Espíritu Intérprete, respectivamente. Nos cuenta Ibn 'Arabī que cada punta del Cálamo bebe de trescientos sesenta tipos de conocimiento que quedan plasmados y detallados en la Tabla. El Mundo de la Escritura Primordial como imagen del conocimiento sintético –Cálamo– y analítico –Tabla– de la creación y de todo lo que ha de acontecer en ella, ilustra a la perfección la dinámica del cosmos como escritura y discurso divino, de la que, siguiendo la expresión coránica, “Dios borra y confirma lo que quiere” (C. 13:39). El Cálamo tiene un importante papel en el trazado de estos *raqā'iq*, hilos o filamentos que atraviesan el cosmos y que “se anudan” en el Elemento Supremo.

Pero no sólo con el Mundo de la Escritura Primordial posee una conexión especial este elemento, sino también con el ser humano; en concreto, con “su parte indestructible”: el hueso sacro. Según tradiciones islámicas y extraislámicas esta parte del cuerpo no se degradaba después de morir y era a partir de ella desde donde se recomponía el cuerpo humano tras la muerte⁶.

⁵ *Futūḥāt*, Osman Yahya (ed.), El Cairo, 1975, t. II, 317.

⁶ Por ejemplo, el siguiente hadiz canónico: “El Profeta dijo: Hay un hueso en el ser humano que la tierra nunca consumirá y a partir de él serán reconstituidos los cuerpos el día de la Resurrección. Le preguntaron: ¿Qué hueso es? Él respondió: la espina dorsal”, Muslim, *K. Al-Fitan*, hadiz n° 7057. También Ibn Ḥanbal recoge un hadiz

SUSTENTO DIVINO Y PRINCIPIO VITAL

Otra de las funciones cosmológicas que, según *‘Uqla*, puede atribuirse a este concepto, es la de alimento o sustento proveído por Dios. La exégesis tradicional⁷ de la siguiente aleya coránica: “Si observaran la Tora, el Evangelio y la Revelación que han recibido de Tu Señor, disfrutarían de los bienes procedentes del cielo y procedentes de debajo de sus piernas [es decir, de la tierra] (...)” (C. 5:66) afirma que estos bienes hacen referencia respectivamente a lo que procede de arriba –como el agua de las nubes– y lo que procede de abajo –como las plantas– o, en general, que la provisión divina procede de todas partes. Para el Maestro murciano, en cambio, los bienes procedentes del cielo no son otra cosa que los secretos y dones procedentes del Cálamo y los bienes de la tierra, lo proveído por Elemento Supremo.

¿Debemos entender con esto lo que la tierra produce como sustento del ser humano? Así parece, si consideramos un pasaje posterior de *‘Uqla* en el que se identifica con el agua y la vida al Elemento Supremo inspirándose, de nuevo, en la aleya coránica “hicimos del agua a todo ser viviente” (C. 21:30). Veamos cómo el agua, la vida y el Nombre al-Ḥayy están conectados y basados en la exégesis de esta aleya. La creencia en la existencia de un Nombre de nombres o Nombre Supremo (*al-ism al-‘zam*), que se extendió tanto en el Islam sunní como en el chií, llevó a la teología y la mística islámica a elaborar diferentes hipótesis basándose en una serie de hadices que afirman que el Nombre debe buscarse en la azora 112, en las primeras palabras de la azora 3 o en la aleya 2:163, o bien que se trata de la expresión *Dū l-ḡalāl wal-ikrām*. Tampoco faltan los autores que afirman que se trata de Allāh o

parecido: “La Tierra devora a todo hijo de Adán, salvo su hueso sacro pues de él y a partir de él ha sido creado y será reconstituido”. A. J. Wensinck, *Concordances et indices de la tradition musulmane*, t. 4, 135. No todos los teólogos musulmanes interpretaban de manera literal la alusión a este hueso. En el Cristianismo y el Hinduismo encontramos tradiciones similares. V. M. Gloton, *Ibn ‘Arabī: de la Mort à la Résurrection: Chapitres 61 à 65 des Ouvertures Espirituelles Mekkoises*, Beirut, Albou-raq, 2009, 179-180.

⁷ V., por ejemplo, Qurṭubī, Zakariyya Maza Abu Mubarak (trad.), *Compendio del Tafsir*, Granada, Mezquita del Temor de Alá, 2005, t. 3, 333.

que este Nombre no puede ser conocido más que por Dios. La hipótesis más interesante para nosotros es la que lo identifica precisamente con el binomio *al-Ḥayy al-Qayyūm* (El Viviente el Subsistente) que aparece en la aleya del Trono. Continuando con la argumentación del agua como fundamento de la vida, Ibn 'Arabī afirma que Dios hizo “del agua toda cosa viviente” en tanto que está viva, no en tanto que sustancia, por lo que debemos entender este Elemento no como base material de la creación sino como el principio vital, la propia vida o, como sugiere Souad Hakim, como sinónimo del Nombre Divino “El Viviente” (*al-Ḥayy*).

“El Verdadero (Dios) tiene predilección por el agua de entre los cuatro elementos, puesto que a partir de ella está hecho todo ser vivo. Incluso el Trono, cuando fue hecho, sólo existía encima del agua. (...) Éste es el pilar supremo (*al-rukṅ al-a'zam*)”⁸.

Sitt 'Aḡam, discípula de Ibn 'Arabī del s. XIII, observa en el comentario hecho a la obra de su maestro que en *Futūḥāt* el nombre Divino *Al-Ḥayy* guarda una estrecha relación con el agua y al exponer las implicaciones del Trono de la Vida (o Trono de la Esencia, situado sobre el mar antes de la Creación), refuerza la idea del carácter arcano del agua y su relación con realidades metafísicas del siguiente modo: “Por el secreto del agua, que es la materia de todas las cosas y el secreto de la vida, se conoce el secreto de la Esencia divina”⁹.

Ibn 'Arabī atribuye al agua una función no sólo vivificadora, sino también un valor asociado a la gnosis; véase, por ejemplo, a propósito de esta idea, el capítulo dedicado a “la novena visión teofánica” de su obra *Mašāhid al-asrār* (*Contemplaciones de los Misterios*) en la que cada tipo de ciencia profética está asociada a un río con sus correspondientes arroyos que simbolizan la transmisión de las enseñanzas y

⁸ *Fut.*, ed. 1911, t. II, 173. V. Souad Hakim, *Al-mu'jam al-ṣūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*, Beirut, Dandara, 1981.

⁹ *Šarḥ al-mašāhid al-qudsiyya li-takmīl dā'irat al-jatm al-mawf bi-l-wilāya al-muḥammadiyya li-Muḥammad ibn al-'Arabī*, Bakri Aladdin y Souad Hakim (eds.), Damasco, IFPO, 2004, 326 in J. M. Puerta Vilchez, “Valores ontológicos, escatológicos y estéticos del agua”, *Cuadernos de la Alhambra*, 43 (2008), 67.

que desembocan en cuatro mares que forman un océano, el de la ciencia divina¹⁰.

Según lo arriba expuesto, no podríamos considerar este Elemento (‘unṣur) entre los cuatro elementos o pilares (arkān). Es el misterio presente en la vida y guarda una relación estrecha, pero indescifrable, con el agua.

MATERIA PRIMA

El espectro de posibles interpretaciones se amplía cuando acudimos a los comentarios que los discípulos de Ibn ‘Arabī realizarían a lo largo de los siglos. Entre los más significativos, se encuentra Qāṣānī (m. 1329) en cuyas *Iṣṭilāḥāt* identifica el Elemento Supremo con la Sustancia o Materia Prima (*hayūlā*) simbolizada en la cosmología akbarí por el ave mitológica ‘Anqā Mugrib –sobre la que volveremos–. En la misma línea encontramos en las *Laṭā’ if al-iṣārāt*, obra perteneciente a la escuela akbarí y atribuida durante mucho tiempo erróneamente a Qāṣānī¹¹, lo siguiente: “El Elemento Supremo es la Materia Primera singular (*Madda ūlā*) que equilibra las esencias (*ḥaqā’ iq*) de los cuatro elementos. Es la materia de los cielos y la tierra”. Encontramos aquí, pues, una definición más cercana quizá, al concepto de Materia Prima de la filosofía clásica que la consideraba la base a partir de la que surgen los cuatro elementos.

La obra *Mir’ at al-‘arīfīn* atribuida a Qunawī (m. 1273) –hijastro y discípulo de Ibn ‘Arabī– coincide con esta lectura, y a ella une el

¹⁰ V. la edición y traducción de esta obra a cargo de P. Beneito y S. Hakim, *Las contemplaciones de los misterios*, Murcia, Editora Regional, 2003. Al comienzo de *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya* encontramos también el agua asociada al conocimiento: “Primero Dios creó al hombre como un átomo en forma de preciosa joya a la que miró con amor y compasión. Cuando Sus ojos contemplaron la joya, ésta se fundió hasta convertirse en agua. Cada una de las gotas de esta agua estallaron con divino conocimiento”. *El divino gobierno del reino humano. Lo que necesita el buscador. Tratado del Uno y Único interpretados por Sheij Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Helveti*, A. Traverso y E. Alzueta (trads.), Córdoba, Almuzara, 2004, 33.

¹¹ *Laṭā’ if al i’lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, al-Sā’ih (ed.), Maktaba al-ṭaqāfa al-dīniyya, El Cairo, 2005, 535. Acerca de la autoría de las *Laṭā’ if*, v. P. Beneito, “An Unknown Akbarian: Ibn Ṭāhir the Author of *Laṭā’ if al i’lām* and his Works”, Kyoto, ASAFAS, 3 (2000).

concepto coránico de *ratq* –literalmente “remiendo”– (C. 21:30) que alude al todo homogéneo que formaban los cielos y la tierra antes de que Dios los “rasgase” (*fataq*) y los separase: “Dios hizo manifiesta a partir del Polvo (*habā*) –llamado *hayūlá* y ‘Anqā’– la forma del universo, y separó los cielos y la tierra a partir del *ratq* llamado Elemento Supremo”¹².

El concepto de Materia Prima en sus diversas denominaciones (*hayūlá*, *habā*, *madda ūlá*, *ḡawhar*, etc.) forma parte fundamental del sistema cosmológico de Ibn 'Arabī y a él dedica el Maestro buena parte de su producción escrita. Si asumimos que el Elemento Supremo es sinónimo de Materia Prima como consideraron algunos de sus comentaristas, ello nos conduciría indefectiblemente a hablar de uno de los temas akbaríes por excelencia, el *barzaj* o ámbito intermedio que separa dos realidades al tiempo que participa de ambas. La relación entre ambos conceptos es expuesta en su conocida obra *K. Inšā' al-Dawā'ir* (*El Libro de la producción de círculos*), como veremos a continuación.

Esta obra versa fundamentalmente sobre las categorías ontológicas que hay entre la existencia y la nada, la relación entre la inmanencia y la trascendencia divina, la sustancia y los accidentes, las diversas categorías de los Nombres Divinos y las tipologías de conocimiento. Es una obra que, en definitiva, también trata sobre el Ser Humano Universal, como indica en el preámbulo. Según este tratado, las tres modalidades de la existencia son: La existencia absoluta que correspondería a Dios, lo existente por medio de Dios –es decir, la creación–, y una realidad intermedia existente e inexistente al mismo tiempo, a través de la cual se actualizan los seres potenciales. Esta última recibe las apelaciones de Nube, Hálito del Misericordioso, Materia Prima, Realidad de Realidades o Realidad Universal (*Ḥaqīqat al-ḥaqā' iq* o *Ḥaqīqa kullīya*), Nombres o Atributos Divinos y entidades inmutables (*al-a'yān al-tābīta*)

¹² Edición y traducción de Sayyid Ḥasan 'Askarī, *Mir' at al-'arīfīn. Reflection of the Awakened*, Zahra Trust, 1983, 19. Este tratado se consideró tradicionalmente obra de Ḥusayn, nieto del Profeta, pero la crítica filológica parece descartarlo dado el hecho de que en el texto aparecen palabras –como, precisamente, *hayūlá*– que se incorporaron al árabe con posterioridad a las fechas en las que vivió Ḥusayn. V. las disquisiciones acerca de la autoría de esta obra en la introducción de Sayyid Ḥasan 'Askarī.

—en otros de sus libros es denominada Madre, Género de géneros, Fundamento, etc.—. A propósito de esa idea de seres posibles o en potencia, es importante resaltar que en el poema introductorio de ‘*Uqla* se afirma que “por medio del Elemento Supremo se hicieron manifiestas las esencias de los mundos potenciales [que permanecían] en un ahora sin un antes ni un después —es decir fuera del tiempo y de lo contingente—, hasta que Dios decidió verlos como seres concretos”¹³. Según esta afirmación, el Elemento cumpliría una importante función en el paso de los seres de su estado potencial al actual.

De modo análogo a la creación del Elemento Supremo, la Materia Prima (matriz de las formas del universo), “es creada sin una causa anterior por ser, a su vez, causa de los otros seres existentes y materia de los que dependen de ella según un sometimiento previo, al igual que la saciedad depende de la ingestión de alimento o bebida, o al igual que el sabio está subordinado a la ciencia, o el vivo a la vida”¹⁴.

Por último, no podemos dejar de mencionar la figura del ave mitológica ‘Anqā Mugrib, símbolo inefable de la Materia Prima en los textos akbaríes. Esta criatura fantástica y híbrida es generalmente representada como un grifo (un león con cabeza de águila, alas y orejas caninas). A veces, simplemente es un águila, halcón o buitre gigante o un cisne, grulla, garza o cigüeña. Tiene ecos de aves mitológicas de otras culturas como el Fénix, el Simurg o la esfinge, entre otras. Según Elmore¹⁵, el ‘Anqā es, precisamente, el producto de la amalgama de antiguas tradiciones medio orientales. Este animal va acompañado del adjetivo *mu-grib*, que remite a “extrañeza” y “lejanía” puesto que, al igual que sucede con la Materia Prima, no puede ser visto ni aprehendido.

En su glosario de términos técnicos sufíes, Ibn ‘Arabī define ‘Anqā como “la materia (*habā*) en la cual y a través de la cual Dios reveló (*fa-taha*) los cuerpos del mundo”¹⁶; aunque no aluda en ningún momento al

¹³ ‘*Uqlat al-mustawfiz*, Nyberg (ed.), 44.

¹⁴ *Al-Tadbīrāt al-ilāhiyya*, Nyberg (ed.), Leiden, 1919, 122.

¹⁵ *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn Arabi’s book The Fabulous Gryphon*, Leiden, Brill, 1999.

¹⁶ *Al-Iştilāhāt al-şūfiyya*, Al-Māridīnī (ed.), Beirut-Damasco, Dār al-maḥabba, 2002-2003, 110.

Elemento Supremo, bien es cierto que comparte con él su carácter incognoscible. En su *Epístola de la unión cósmica*, Ibn 'Arabī se identifica a sí mismo con el 'Anqā en tanto que estación espiritual intermedia: “Yo soy el 'Anqā Mugrib, mi hogar está en el Oeste (*Magreb*), en la estación intermedia, en la orilla del Océano Circundante. Desde los dos lados la Gloria me contiene, y ninguna esencia finita me revela”¹⁷. Volviendo a Qāshānī, en este caso a sus *Iṣṭilāḥāt*, comprobamos de nuevo la identificación 'Anqā / Materia Prima / Elemento Supremo: “Se llama a esta Sustancia Absoluta (*muṭlaqa*), común a todos los cuerpos, Elemento Supremo” y corresponde al 'Anqā porque, “al igual que éste, no puede ser visto y no existe sino de manera inteligible (*ma 'qūla*)”¹⁸.

Uno de los problemas que plantea la identificación del Elemento Supremo con la Materia Prima –que, como hemos visto, Ibn 'Arabī nunca expresa, al menos explícitamente– es que el término '*unṣur* nunca es usado por él para referirse a esta última, sino que suele emplearlo cuando alude a los cuatro elementos. Por otro lado, si acudimos al significado básico en lengua árabe de este vocablo, la primera acepción que encontramos es “origen”; cabría, pues, la posibilidad de traducirlo y entenderlo de un modo más abstracto como Origen Supremo o Gran Origen, teniendo en cuenta que estamos tratando de una realidad metafísica.

POSIBLES ANTECEDENTES

De manera tentativa y, en ningún caso, con intención exhaustiva, hemos tratado de hallar precedentes de la expresión árabe '*Unṣur a 'zam* en la filosofía árabe. Basándonos en las Metafísicas de Avicena y Averroes¹⁹, filósofos a quienes hemos considerado como representantes de

¹⁷ Se trata de la *Risālat al-Ittiḥād al-kawnī* editada y traducida al francés por Denis Gril como *Le livre de l'arbre et les quatre oiseaux*, El Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1981; y al inglés por A. Jaffrey, *The Universal Tree and the Four Birds*, Oxford, Anqa, 2006, 78.

¹⁸ *Al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, El Cairo, Ṣāhin (ed.), 1992, 145.

¹⁹ V. Avicena, G. C. Anawati (trad.), *La Métaphysique du Shifa*, París, Vrin, 1978; Averroes, *Compendio de metafísica*, Quirós Rodríguez (trad.), Universidad de Córdoba, 1998; Averroes, *Sobre el Intelecto*, Martínez Lorca (trad.), Madrid, Trotta, 2004.

la filosofía oriental y occidental respectivamente, y hasta donde hemos llegado, no hemos encontrado este concepto.

La noción aristotélica de quinto elemento, que, de manera casi inevitable, nos viene a la mente al tratar de buscar un precedente para el Elemento Supremo debería ser descartada pues hace referencia al éter (la sustancia en la que se pensaba que flotaban los planetas) y no como un “supra-elemento” base de la vida. Por otro lado, el término éter tiene su claro correlato en el árabe *atīr* y el lugar que ocupa en el universo de Ibn 'Arabī no tiene relación alguna con el concepto objeto de estas páginas. Otro término aristotélico que podría aducirse aquí como precedente es la protousía, término que hace referencia a la esencia de una cosa, su entidad o hecceidad. Pero de nuevo, en lengua árabe, y así lo reflejan los textos de Ibn 'Arabī, esa noción es expresada con términos como *'ayn* o *'ayniyya*. Incluso la *hyle* trasladada al árabe como *hayūlā* y que venimos barajando aquí como el sinónimo más plausible, tiene un sentido en Aristóteles mucho más determinado que el Elemento Supremo caracterizado por la ambigüedad.

Los filósofos neoplatónicos, por el contrario, se acercan más a este concepto akbarí en sus descripciones del Uno y las hénadas y Proclo resulta especialmente esclarecedor en este sentido. En Proclo encontramos el término hiperousía (hiper sustancia o supra sustancia) —que no aparece en Aristóteles—, como calificativo de los dioses o las hénadas. Estos dioses, hénadas o mónadas emanan y participan del Uno. En la proposición ciento quince de sus *Elementos de Teología*, afirma que: “Cada dios está por encima de la sustancia (*hyperousios*), es supravital (*hyperzoos*) y supraintelectual (*hypernous*)”²⁰.

De igual modo que los seres creados con relación al Elemento Supremo, la multiplicidad, en Proclo, también participa del Uno. Dos problemas etimológicos surgen aquí: *hyper* significa no tanto “grande” sino “por encima”, y el término griego *ousia* es a menudo vertido al árabe como *ḡawhar*.

Es poco probable que Ibn 'Arabī leyese a Proclo, pero sus ideas podrían haber llegado hasta él a través de los filósofos y teólogos árabes,

²⁰ V. Proclo, *Elementos de Teología*, Samaranch, F. de P., Madrid, Aguilar, 1965.

puesto que, como es bien sabido, las obras de este autor platónico tuvieron un importante impacto en el pensamiento medieval cristiano e islámico.

Si en algunos pasajes de sus obras, Ibn 'Arabī parece estar refiriéndose a la Materia Prima al hablar sobre el Elemento Supremo, en otros –la propia *'Uqlat al-mustawfiz* es ejemplo de ello– deja claro que este Elemento pertenece a un ámbito de la creación más elevado que la Materia Prima –incluso teniendo en cuenta que la propia Materia Prima tiene un sentido también metafísico–: el ámbito de los “ángeles arrobados”.

Como conclusión, recalcaremos la necesidad de tener en mente, al leer a Ibn 'Arabī, los diferentes niveles de interpretación que sus textos poseen, la correlación entre los diferentes términos y el carácter dinámico de su cosmovisión.

Obviamente, Ibn 'Arabī no se consideraba a sí mismo un filósofo, aunque la presencia de elementos racionales y especulativos en su obra así como el uso de terminología filosófica es, también, evidente. Las reservas que tenía hacia la filosofía, hacía que a veces optara por silenciar las referencias a ella en sus escritos²¹; por tanto, tratar de rastrear el concepto filosófico que pueda estar detrás de un concepto akbarí se convierte

²¹ La dialéctica que al parecer existía en la época entre sufismo y filosofía, la influencia del neoplatonismo y otras corrientes filosóficas en el pensamiento de Ibn 'Arabī, etc. han sido durante mucho tiempo objeto de discusión entre los investigadores. Los juicios emitidos hacia la filosofía aparecen con cierta frecuencia en sus obras. En cualquier caso, Ibn 'Arabī no considera la filosofía como algo negativo sino como una ciencia, en todo caso, insuficiente e inferior a la que pueda poseer un sufi realizado. Sirvan como ilustración estos fragmentos de *Futūḥāt*: “Filósofo significa amante de la sabiduría porque la palabra Sofía (Ṣūfiyyā) en griego significa sabiduría, y filosofía significa amor a la sabiduría. Todo aquél dotado de inteligencia ama la sabiduría. Sin embargo, la gente del Pensamiento Reflexivo tiene más errores que aciertos en cuanto a temas metafísicos (*ilāhiyāt*), tanto si son filósofos como mu'tazilíes o aš'aríes”. *Fut.*, ed. Beirut, t. 4., 227-228. “No todo el conocimiento del filósofo es falso, y una cuestión en concreto probablemente implique alguna verdad que él posee. (...) Afirmer que el filósofo no tiene religión no significa que todo lo que posea en materia de conocimiento sea falso. Cualquier persona inteligente se percataría de eso inmediatamente”. *Fut.*, Osman Yahya (ed.), t. I, 145. V. para la presencia de elementos de lógica en el Maestro, J. A. Pacheco Paniagua, “Ibn 'Arabī and Aristotelian Logic”, *Isrāq: Islamic Philosophy Yearbook*, III (2012).

en una tarea difícil. Huelga decir que la filosofía no está necesariamente presente detrás de los pensamientos de Ibn 'Arabī y que su principal fuente de inspiración es su propia experiencia espiritual y visionaria. El problema surge a la hora de la plasmación por escrito de esa experiencia y la búsqueda de claves por parte de un investigador a quien es ajena esa experiencia, para su comprensión. Esta búsqueda pasa, a nuestro entender, por la lectura y contraste de sus obras y, en menor medida, la de sus comentaristas y los pensadores y maestros que le precedieron. No debemos descartar un conocimiento como el filosófico que formaba parte de un intelectual cultivado de la época, independientemente de que proyectemos desde nuestros días una distinción entre corrientes filosóficas y entre disciplinas que quizá no se percibía de ese modo en aquella época.

La obra de Ibn 'Arabī fue altamente fecunda para el sufismo posterior: produjo un enorme corpus de comentarios hechos por sus discípulos que, inevitablemente, introdujeron cambios o distorsiones del pensamiento de su maestro. El ejemplo más célebre probablemente sea la idea de la *Waḥdat al-wuḥūd* (Unidad del ser) que hoy en día se sigue atribuyendo a Ibn 'Arabī, aunque fue su discípulo Qunawī el que la utilizó para explicar la cosmovisión de aquel. A lo largo de estas páginas hemos podido comprobar, tomando como muestra una ínfima parte de la producción de la escuela akbarī representada en las figuras de Qunawī y Qāṣṣānī, este proceso. Las tres obras estudiadas aquí señalan a este Elemento como denominación de la Materia Prima, algo que no encontramos en las obras Ibn 'Arabī (no, al menos, hasta donde hemos llegado). Sin la intención de sacar conclusiones precipitadas e imprudentes, ¿podría aventurarse la hipótesis de que sus discípulos orientales “aristotelizaron” algunos de sus conceptos?

Dejando a un lado la equivalencia o no de ambos conceptos y sus antecedentes filosóficos, la función que cumple este Elemento en el cosmos parece ser la de dotar de una unidad subyacente a todos los seres de la creación y mantener la unión entre ellos: los trazos sutiles (*raqā'iq*) que surgen del Cálamo y unen a todos los seres del universo se anudan en este Elemento Supremo y en el ser humano realizado. Es el misterioso principio de la vida, el punto central de la esfera del cosmos, es un elemento aún más simple y más seminal que el Cálamo. El universo así

planteado constituye, pues, una red o tejido de relaciones que se entrelazan y en la que cada uno de cuyos cruces “se produce” un ángel:

“De cada una de las realidades esenciales de las nueve esferas divinas, lazos sutiles (*raqā'iq*) se extienden hacia las nueve esferas humanas y desde allí, recíprocamente vuelven a las esferas divinas. En donde quiera que estos hilos se encuentran, el ángel constituye su punto de encuentro y es ahí donde el ángel ‘sucede’”²².

²² M. Chodkiewicz (ed.), *The Meccan Revelations*, C. Chodkiewicz y D. Gril (trad.), II, 156.

Ibn 'Arabī y su época
se acabó de imprimir
el día 5 de octubre de 2018
en los Talleres Pinelo,
estando al cuidado de la edición
Juan Diego Bazán Gallego.



EXCMO. AYTO. DE
ALMONASTER LA REAL

