

# VIAJE MÍSTICO HACIA LO UNO. ESTUDIO COMPARATIVO SOBRE SUFISMO Y ROMANTICISMO.

## MYSTICAL JOURNEY INTO THE ONE. COMPARATIVE STUDY ON SUFISM AND ROMANTICISM.

Alejandro Martín Navarro  
Universidad de Sevilla

Recibido: 17 mayo 2020  
Aceptado: 19 octubre 2020

---

**Resumen.** El presente artículo constituye un estudio comparativo de la obra de Ibn Arabi y de Novalis como paradigmas del sufismo y del romanticismo, respectivamente. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, ambos sistemas hunden sus raíces en el esoterismo místico de raigambre neoplatónica; desde el punto de vista comparativo, ambos recogen las ideas y problemas fundamentales de dicha tradición: afirmación metafísica de lo Uno, vía no racional de conocimiento y representación del viaje místico, preeminencia del lenguaje poético, centralidad ontológica y cognoscitiva del amor, recuperación de lo escatológico.

**Palabras clave.** Romanticismo; sufismo; Novalis; Ibn Arabi; misticismo.

**Abstract.** The present paper is a comparative study on Ibn Arabi and Novalis as paradigms of Sufism and Romanticism, respectively. Considered from the point of view of the history of ideas, both systems originate in the mystical esoterism of Neoplatonic roots; considered from the comparative perspective, both contain the ideas and most important problems of that tradition: metaphysical assertion of the One, irrational way of knowledge and literary representation of the mystical journey, pre-eminence of poetical language, ontological and cognitive significance of love, recognition of the eschatological belief.

**Key words.** Romanticism; Sufism; Novalis; Ibn Arabi; Mysticism.

## Conceptos preliminares

La palabra “misticismo” tiene una historia etimológica que explica por sí misma gran parte de su significado. Inmediatamente, “místico” tiene que ver con los misterios, los cultos místéricos antiguos a los que Burkert dedicó su libro clásico<sup>1</sup>. En el concepto late el verbo *myein*, es decir, el acto de cerrar y de permanecer cerrado. Cerrado es, efectivamente, lo que se esconde en lo místico, como cerrados están los labios de quienes han tenido acceso a ello. Lo cerrado se refiere, pues, tanto al objeto como al sujeto. De esta manera, la palabra nos muestra una doble dimensión de significado: por un lado, la objetiva (aquello que está cerrado en sí mismo, velado), y la subjetiva (la vía oculta, a la que solo tienen acceso unos pocos elegidos). Es decir, que “misticismo” nos conduce a dos conceptos más que se aclaran recíprocamente: irracionalismo y esoterismo. Según el primero, lo místico remite no tanto a una cierta hostilidad fideísta contra la razón cuanto a una dimensión constitutivamente cerrada al acceso racional; es, por definición, aquello que no puede ser comprendido por medio de las categorías finitas del entendimiento<sup>2</sup> o, por decirlo con Wittgenstein, aquello de lo que no se puede hablar. Según el segundo de estos conceptos, lo místico expresa una forma de vivir la religiosidad que no es accesible a la mayoría de los creyentes, quienes -por diversos motivos- tienen que conformarse con la vía exterior, formal, superficial (exotérica) de aquella. Por tanto, ateniéndonos al plano etimológico, el misticismo sería aquella religiosidad en la que prima el conocimiento intuitivo sobre el conocimiento racional y la vía interior sobre la vía formalista. Esta definición se ajusta bastante bien a la mayoría de autores que, en la historia de las religiones, han sido calificados de místicos, tanto si se trata del misticismo altamente especulativo de Eckhart como del misticismo poético de San Juan de la Cruz o del misticismo ascético de los Padres del Desierto.

Todavía debemos completar esta caracterización del “misticismo” con un concepto que se encuentra ampliamente presente en muchas de las disputas hermenéuticas acerca de su significado. Nos referimos al concepto de “panteísmo”, con el que vamos a adelantar una paradoja propia del tema que nos ocupa. Por un lado, el misticismo conlleva la idea -fundamental en las tradiciones abrahámicas- de la absoluta Otredad de lo divino. Según esto, Dios se presenta como el Absoluto abismático frente al cual la criatura se siente y se sabe una pura nada. El *Urgrund* que es *Abgrund* para la razón y para las criaturas. Así es en Eckhart, en Ibn Arabi y en todos los demás, con mayor o menos énfasis. Por otro lado, y al mismo

1. Cf. Burkert, *Cultos místéricos antiguos*.

2. Cf. Fromm, *El arte de amar*, pp. 27-28.

tiempo, la experiencia mística -o al menos su plasmación textual- diviniza la realidad entera, de tal forma que, siendo Dios lo único que propiamente es, la realidad se convierte en una manifestación suya. El místico ve a Dios en todas las cosas, como dice Ibn Arabi<sup>3</sup>.

Vale la pena pararse brevemente a mirar de cerca este punto. Lo primero que conviene recordar es, al menos, el hecho de que, según Boehmer, el término “panteísta” aparece por primera vez en la obra de Toland, *Socinianism Truly Stated* (1705) y “panteísmo” aparece en la de Jacob Fay, *Defensio religionis* (1709), aunque habría que añadir que ya antes había aparecido, en latín, en la obra de Joseph Raphson, *De Spatio Reali seu Ente Infinito* (1697). En esta primera formulación, que tiene lugar en el contexto de una polémica muy concreta, “panteísta” es simplemente quien afirma que Dios y el mundo son la misma sustancia<sup>4</sup>. Pero esto no es tan simple. Porque, en efecto, si tan solo se tratase de reducir la divinidad a la realidad misma de las cosas, al conjunto de todo cuanto existe en el Universo, entonces este panteísmo no es más que una forma retóricamente velada de ateísmo, que fue por cierto la acusación que sufrió la doctrina de Spinoza tanto por parte de sus ortodoxos correligionarios como por parte de intelectuales del siglo posterior como Jacobi. Por tanto, conviene hilar muy fino para saber qué se entiende exactamente por este término e incluso si es preciso completarlo con un adjetivo. Por ejemplo, “panteísmo” puede significar una concepción del cosmos como algo carente de sustancialidad, una especie de mero reflejo de una Divinidad subyacente. Pero el término bien podría utilizarse para describir, no tanto una doctrina conceptualmente acabada en torno a la relación Dios-mundo, cuanto la tendencia propia de ciertas formas de espiritualidad a exaltar la presencia divina en la Creación. Es decir, que dentro de un concepto ortodoxo de la divinidad -o con independencia del concepto que se tenga acerca de ella- es posible detectar panteísmo allí donde un texto trasluce una experiencia de la divinidad *en* las cosas. Según esto, el misticismo (acceso esotérico y no racional a lo divino) debe llevar el adjetivo “panteísta” allí donde muestre una tendencia a divinizar la realidad, a ver la realidad como manifestación de la esencia divina, sin que esto suponga en absoluto una simple identificación sustancial. Y este es el uso más apropiado, desde nuestro punto de vista, para los casos que nos ocupan.

Con todo, la ortodoxia religiosa nunca ha sido proclive a aceptar sin más las aproximaciones alegóricas, siempre sospechosas de esconder una

3. Cf. Schuon, *Comprender el islam*, p. 26. Cf. Asín Palacios, *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Ibn Arabi de Murcia*, p. 252.

4. Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, pp. 597-599.

interpretación errada de la Verdad<sup>5</sup>. La historia de las tradiciones religiosas del cristianismo y del islam está llena de ejemplos, a veces dramáticos, de esta reticencia. Es el caso de Brucker, en el siglo XVIII, al abordar el problema del neoplatonismo en los filósofos cristiano<sup>6</sup>. Para él, el elemento neoplatónico nos remite a Egipto y a Oriente Próximo, justo el lugar en que ese mismo neoplatonismo conformará la médula filosófica del incipiente islam<sup>7</sup>.

Algo hay que decir todavía respecto a la dimensión esotérica del misticismo. En todas las grandes religiones -especialmente en las tres tradiciones abrahámicas- se ha desarrollado, más pronto que tarde, una diferencia entre la vía exotérica y la vía esotérica de la fe. La distinción no es neutral, pues pretende establecer una jerarquía entre quienes simplemente se atienen a los elementos exteriores de la religión y quienes, más allá de ellos, comprenden y viven el núcleo auténtico de la misma. En el caso del misticismo, la diferencia entre una vía esotérica y una vía exotérica no se identifica con un mayor conocimiento racional, sino más bien al contrario: la vía esotérica implica la adquisición de un conocimiento directo, recibido inmediatamente en la forma de una iluminación divina y que en ningún caso es resultado del esfuerzo cognitivo. El conocimiento esotérico es resultado de una donación, *gratis data*, por parte de Dios en el interior del alma humana. Este conocimiento recibido por gracia no se reduce al asentimiento de lo revelado a través de las Escrituras, la Tradición o el Magisterio en cualquiera de sus formas. Se trata, por el contrario, de un conocimiento insuflado directamente en el interior del alma y que implica una *experiencia* real. Todo esfuerzo intelectual aquí no es únicamente innecesario, sino contraproducente, pues solo puede hacerse desde las características caídas de la naturaleza humana, del *nafs*. El único esfuerzo posible es, entonces, el que realiza el creyente para limpiar las imperfecciones de su carácter, un esfuerzo que, por otra parte, tampoco es posible sin el concurso gratuito de la divinidad.

## Orientación metodológica

Aclarados estos conceptos fundamentales, entremos ahora en la perspectiva metodológica. En principio, podrían darse dos vías de análisis: en primer lugar, aquella que pretende detectar la presencia textual del

5. Cf. Respecto a la condena de la obra de Ibn Arabi en el Egipto de los años sesenta: Martínez, *Estudios islámicos*, p. 125.

6. Strock, "La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner", p. 131.

7. Cf. González Ferrín, *La angustia de Abraham*, p. 435.

misticismo islámico (sufismo) que hubiera podido ejercer una influencia, históricamente constatable, en la constitución del romanticismo alemán; en segundo lugar, considerar el pensamiento de Ibn Arabi y el de Novalis como dos expresiones análogas de una misma necesidad inherente a sus respectivas tradiciones religiosas, siendo esta última posibilidad la que pretendemos explorar. Por supuesto, quedaría abierta una tercera vía: la existencia de una raíz común (el esoterismo platonizante de las tradiciones abrahámicas) que se hubiera diversificado hasta dar lugar, por un lado, al sufismo como misticismo islámico que encontramos en Ibn Arabi, y a la cábala y el misticismo cristiano medieval y moderno, de cuya influencia en el romanticismo tenemos constancia expresa, por otro. La segunda y la tercera vía pueden ser exploradas conjuntamente.

Entre los esfuerzos por establecer influencias directas de la espiritualidad islámica en la cultura cristiana europea, es bien conocido el de Asín Palacios<sup>8</sup>. Existen líneas de investigación ampliamente recorridas. Baste recordar algunos nombres que sugieren estos contactos del mundo esotérico (también filosófico) musulmán en la Europa cristiana: Raimundo Lulio, el pensamiento árabe en Dante a través de Bruneto Latini, la ciencia médica y la alquimia en Paracelso, la influencia de Alhazen en el método científico moderno (en el *Novum Organum* de Bacon, sin ir más lejos), los intercambios culturales durante las Cruzadas y con el arabizado sur de Europa, especialmente a partir del siglo XIII, el reconocimiento de Von Humboldt de la ciencia árabe, el neoplatonismo renacentista con Nicolás de Cusa a la cabeza, la vía directa que conduce desde Pseudo Dionisio hasta Escoto Erígena y desde este a Brucker, Rixner y Tennemann<sup>9</sup>, el orientalismo explícito del romanticismo, por citar solo unos pocos elementos de conexión genérica. Ya directamente relacionado con el pensamiento alemán del siglo XVIII, habría que citar sin duda un texto que aporta pistas acerca de una posible transmisión histórica desde el sufismo al romanticismo. Nos referimos al *Fama fraternitatis* (1614), donde la conexión oriental está expresamente indicada (el sabio de Dhamar, Arabia, el paso por Egipto y Fez) además de la mención -también expresa- de los *alumbrados* españoles, quienes, a su vez, fueron influidos por el sufismo español, como ha explicado el mismo Asín Palacios. Esta obra, considerada el manifiesto fundador de los Rosacruces, tuvo enorme influencia en los movimientos de renovación esotéricos y milenaristas de la Europa protestante: así, por ejemplo, en Andreae, autor de *Las bodas químicas de Christian Rosenkreutz* (1616) y de la famosa *Cristianópolis* (1619). Inspirados

8. Cf. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 297-351.

9. Cf. Strock, "La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner", pp. 123-143.

por estas obras, van a ir apareciendo en Centroeuropa gran cantidad de movimientos heterodoxos, sociedades secretas, hermandades, fraternidades masónicas y rosacruces, a cuyas reuniones asistieron muchos de los miembros del romanticismo. Por otra parte, los grandes nombres de esta renovación espiritual (Weigel, Zinzendorf, Hermanos Moravos) son citados expresamente por Novalis y dan forma a muchos de los grandes tópicos literarios del romanticismo (Reino de los Mil Años, fraternidad cristiana universal, concepción escatológica de la historia, interpretación espiritual de los procesos químicos, etcétera)<sup>10</sup>.

En todo caso, como decimos, es posible una exploración no necesariamente directa: en lugar de buscar las fuentes del primer romanticismo alemán en el esoterismo islámico, más fácil resulta en cambio encontrar las fuentes de este movimiento en el esoterismo cristiano, que de todas formas está vinculado con el esoterismo judío e islámico de un modo que podemos constatar histórica, teológica y textualmente. De ambos tenemos constancia en los movimientos heterodoxos modernos y premodernos, algunos de los cuales ya hemos citado (Eckhart, Böhme, Swedenborg, Zinzendorf, Andreae, Hermanos Moravos, Sociedad de los Hombres Libres, Collegia Pietatis, etc., etc.) y cuya presencia en el primer romanticismo ha sido profusamente estudiada y es más que explícita.

El esfuerzo más interesante en este sentido me parece el trazado por Ernst Benz en su obra *Mística y romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, un texto que tiene ya medio siglo y que, sin embargo, recoge las aportaciones más importantes a este enfoque. En su estudio, Benz menciona cuatro vías a través de las cuales la mística terminaría impregnando el pensamiento del romanticismo y el idealismo alemán. En primer lugar, el papel de Meister Eckhart, que tuvo el mérito de reinventar la lengua alemana para los fines de la mística especulativa; en segundo lugar, Benz menciona a Jacob Böhme, quien conjuga una mística de lo Uno (*den Blick ins Wesen aller Wesen*) con la dimensión escatológica del período final de la historia, una conjunción entre misticismo panteísta y escatología que está presente en la obra de los primeros románticos tanto como en la de los maestros sufíes; en tercer lugar, encontramos a Emmanuel Swedenborg, introducido por Oetinger en Alemania; por último, el descubrimiento de la mística india, cuya posible presencia en el sufismo ha sido igualmente sugerida<sup>11</sup>.

En el presente artículo será suficiente con constatar una relación menos directa, pero igualmente iluminadora: la que hay, analógicamen-

10. Un desarrollo más exhaustivo de esta cuestión puede encontrarse en: Martín Navarro, "La Cristiandad insatisfecha. Novalis y las heterodoxias religiosas del siglo XVIII", pp. 483-500.

11. Cf. Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 126. Cf. Massignon, *Essai sur les origines du*

te, entre dos formas de interpretación esotérica de la tradición religiosa abrahámica. Según esta idea, lo que verdaderamente conecta las obras de Novalis y de Ibn Arabi sería el esfuerzo –de raigambre neoplatónica– por expresar una experiencia intuitiva del Absoluto en el lenguaje erótico de la unificación, es decir, en sus modos de articular un misticismo panteísta en el sentido dado antes a ambos conceptos.

## **Formas del viaje místico: la vía ascética y la vía estética**

En la mayoría de expresiones del misticismo -y ello es así, desde luego, en los casos que nos ocupan- encontramos la alusión a la alegoría del *viaje interior*. El acceso a lo Absoluto, el viaje místico hacia lo Uno, tiene la forma de un itinerario, de un tránsito escalonado<sup>12</sup>. La alusión al viaje está presente de una manera muy llamativa tanto en la obra de los primeros románticos como en la de los santos sufíes y, en ambos casos, remite a una antigua tradición literaria. En el caso de Ibn Arabi, el modelo del viaje es aquel que lleva a cabo el Profeta desde La Meca hasta Jerusalén (*isrá*) y que culmina en el ascenso a la casa del Padre (*mirách*)<sup>13</sup>. El viaje se convierte, además, en la representación de la propia existencia, con sus tribulaciones y pruebas, hasta alcanzar la unión mística con lo Absoluto. El viaje exterior no es más que la alegoría de un itinerario interior, que atraviesa las capas superficiales del pensamiento y la personalidad en busca de aquella verdad de la que San Agustín dejó dicho que habita en el interior del hombre. En este sentido cabría citar de Ibn Arabi su obra *El esplendor de los frutos del viaje*, escrito al parecer en Damasco y donde se manifiesta muy explícitamente esta concepción de la existencia como un viaje espiritual<sup>14</sup>. Es la misma idea que encontramos en Novalis, quien también le da forma literaria en su *Heinrich von Ofterdingen* y en *Los discípulos en Sais*: “Soñamos con viajes a través del universo. ¿Pero no está el Universo en nosotros? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu: hacia adentro va el camino misterioso”<sup>15</sup>.

En la mayoría de tradiciones místicas que conocemos, el viaje interior tiene una forma a menudo bien definida y enseñada por las ciencias del alma. Aunque Ibn Arabi señala como uno de los tipos de místico el que denomina “raptado”, en general la experiencia de unión extática ocurre como consecuencia de una preparación ascética previa. Y este es, desde

*lexique technique de la mystique musulmane.*

12. Cf. Segovia, “Sufismo y Amor Dei intellectualis”, p. 134.

13. Cf. Asín Palacios, *Dante y el islam*, pp. 11-38.

14. Cf. Mora, “Ibn Arabi: el viaje exterior y el viaje interior”, pp. 11-26.

15. *Novalis Schriften [en adelante NS]*, II, pp. 416-418.

nuestro punto de vista, el momento en que más claramente divergen la forma premoderna de la mística islámica y la forma moderna del misticismo romántico. Foucault explica que, para el mundo antiguo, el conocimiento va necesariamente ligado a la transformación interior del sujeto: la ascética era una condición de posibilidad de acceso a la verdad<sup>16</sup>. Esta ecuación solo se rompe en la Europa moderna cristiana, en lo que él llama “el momento cartesiano”, donde la verdad tiene que ver con reglas y procedimientos. En el caso de Novalis y el romanticismo encontramos un estado intermedio entre ambos extremos: lo Absoluto no puede ser alcanzado por la mera aplicación de un método formal, pero su contemplación tiene más que ver con el cultivo de la poesía y la sensibilidad que con la sumisión a una ascética rigorista. En todo caso, no deja de ser cierto que también aquí perdura un reconocimiento del papel expiatorio del sufrimiento y de la muerte que bien podría interpretarse en la línea del misticismo ascético: el Dios-Uno se manifiesta allí donde ha cesado toda absolutización de lo finito, empezando por las particularidades del yo<sup>17</sup>. La purgación del yo empírico se convierte en condición de posibilidad del acceso al Absoluto.

## No hay más dios que Dios, pero Dios quiere dioses

La obra de Ibn Arabi, como la de Novalis, está basada en una posición inequívocamente monoteísta que recoge una vieja tradición neoplatónica<sup>18</sup>. En el caso concreto de Novalis, el acceso a las fuentes neoplatónicas viene condicionado por una circunstancia singular que, lógicamente, es del todo ajena a Ibn Arabi. Cuando Novalis y sus compañeros de generación están escribiendo sus obras, el eje de discusión filosófica en Alemania giraba en torno a un problema doble: por un lado, la filosofía kantiana había mostrado que el conocimiento que tenemos de la realidad exterior está condicionado por las estructuras cognitivas de la sensibilidad y el entendimiento; por otro lado, y frente al mundo escindido que se derivaba de la crítica kantiana, estaba teniendo lugar un redescubrimiento de la filosofía de Spinoza, es decir, del filósofo de la sustancia única y del *amor Dei*. Para los románticos, la lección primordial de la filosofía kantiana es que lo Absoluto no es objeto de conocimiento teórico, sino de anhelo: es aquello que está siempre más allá de lo que podemos ver, sentir y pensar y que, precisamente por este carácter suyo incondicionado, es el objeto de una razón (práctica) insatisfecha en la historia. La realidad absoluta, la verdad

16. Cf. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

17. Cf. NS, III, pp. 60-61, cf. NS, II, p. 556, cf. Grätzel, “Der magische Transzendentalismus von Novalis”, p. 64.

18. Cf. González Ferrín, *La angustia de Abraham*, p. 440.

última, está más allá de nuestra comprensión. Para Novalis esto significa que lo Absoluto, que unifica la realidad entera, que es en sí mismo *Hen kai pan* (Uno y Todo), se da solo en la forma de su ausencia<sup>19</sup>. La paradoja es obvia y se repite en Ibn Arabi: la metafísica de lo Uno, que explícitamente afirma que “no hay más dios que Dios”, que solo hay una única Verdad, reconoce el carácter ausente de ese Dios: un Absoluto que se convierte en objeto de anhelo, en ausencia en un mundo de finitud, dolor y carencias, tal y como recoge dramáticamente la famosa sentencia de Novalis “buscamos por todas partes lo incondicionado y sólo encontramos cosas”<sup>20</sup>.

¿De qué manera puede decirse que Dios es Uno y Todo? ¿Cuál es el modo específico de este misticismo que llamábamos, al principio, “panteísta” con todas las comillas que se quiera? Es recurrente en el pensamiento islámico la identificación entre la unidad del ser (*wahdat al-wuyúd*) y la unidad divina (*tawhíd*) que se proclama en la *shahada*. “No hay más dios que Dios” significa que solo el Ser es. Para Ibn Arabi, si consideramos a Dios en su esencia, esto es, en cuanto unidad, nada podríamos predicar de Él. Se trata, para el hombre, y expresado ahora en los términos de la mística böhmeana, de un abismo (*Abgrund*), de un fundamento último (*Urgrund*) que es, a la vez, una falta de fundamento (*Ungrund*). Ahora bien, la Creación es un acto de automanifestación divina: una acción por la cual Dios se revela a sí mismo, de tal manera que este mundo es la imagen que Dios proyecta, por decirlo así, sobre el espejo de la nada. La metáfora la formula tal cual Ibn Arabi<sup>21</sup> y, por otra parte, es exactamente la misma que usa Novalis: el conocimiento que tenemos de este mundo es “una imagen del ser en el ser”<sup>22</sup>. Evidentemente, Ibn Arabi tiene que salvar la libertad divina, por lo que se cuida mucho de describir este proceso en los términos estrictamente emanantistas de la tradición neoplatónica: es a través del atributo Clemencia (*ar-rahman*) como Dios decide crear la realidad, a la que mantiene constantemente en existencia, del mismo modo como la luz proyectada por una lámpara cesaría si esta se apagase. Lo que hay de real en el mundo es lo que este tiene de divino. Por eso, la tarea del hombre es encontrar la divinidad oculta en las cosas, la luz misma que ilumina un espacio multiforme que, de apagarse aquella, se precipitaría en la oscuridad indiferenciada. La célebre sentencia de Novalis (“Dios quiere dioses”) no se

19. Cf. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, p. 35, y Frank, *Einführung in die Frühromantische Ästhetik*, p. 253.

20. NS, II, p. 412. Cf. Schuon, *Comprender el islam*, p. 229, cf. Schimmel, *Introducción al sufismo*, p. 47.

21. *Futuhát*, num. 1042, III, pp. 363-364, en: Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II, pp. 258-259.

22. NS, II, pp. 105-106.

opone a la afirmación monoteísta del Dios-Uno, sino que la desarrolla: todo debe ser llevado a su verdadera forma, todo debe ser devuelto a la Unidad. El mundo va a ser visto como huella, como jeroglífico, como *novela* de Dios. En palabras de Novalis: “el mundo es un tropo universal del Espíritu, una imagen simbólica del mismo.”<sup>23</sup> Es también en este contexto donde se explica el interés romántico por la alquimia: el conocimiento de la materia primera (*huyúla* que para Ibn Arabi es receptáculo de la manifestación del cosmos) implica el conocimiento de la realidad material en su estado más puro, allí donde se evidencia la unidad originaria de todas las cosas y donde se da la unión íntima entre lo material y lo espiritual.

## El amor en el camino hacia lo Uno

La tesis se repite en Novalis e Ibn Arabi: Dios no es accesible por el entendimiento, sino que se automanifiesta en la intuición mística (*marifa*), en aquello que los alejandrinos llamaban *gnosis* y *theoría*. Esta consiste en ver a las criaturas en Dios, luego en ver a Dios en las criaturas y, por último, en ver únicamente a Dios. Pero esta contemplación (*musháhada*) no es un acto consciente del yo, sino una donación de Aquel que, en su propia naturaleza, es desbordante. El corazón pulido reproduce la luz divina como un espejo.<sup>24</sup>

Lo que tiene lugar en el interior del corazón pulido es la visión (*théa*) de los neoplatónicos. El *Rahma* divino, el primero de los nombres de Dios, se vuelca directamente en el alma del servidor amante. El conocimiento de Dios es, pues, fruto de un acto doble de amor: el amor divino por su criatura y el amor de la criatura por su Señor. Según Ibn Arabi, el amor divino incluye el amor físico (ese que busca el bien propio del Amante, en cuanto Dios quiere verse reflejado a sí mismo en su Creación) y el amor espiritual (el que busca el bien del amado). Hay aquí un punto que debe quedar claro y que, según Asín Palacios, constituye la prueba más palmaria de la vinculación del sufismo con el cristianismo: el objeto último de las aspiraciones místicas de Ibn Arabi es “la unión con Dios por el amor”<sup>25</sup>. El propio sufismo no sería más, en último término, que “la doctrina espiritual del amor”<sup>26</sup>. El amor es el medio y la realidad misma de la unificación, una *unificación* que solo tiene lugar en el ámbito de la apariencia, pues en el

23. NS, II, p. 600.

24. Cf. Twinch, “La sabiduría del corazón. Una estrella giróvaga, una estrella viajera”, p. 122.

25. Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 240. Por otra parte, dice el mismísimo Attar que fue Rabbia quien introdujo el concepto de amor en el sufismo, dando preeminencia a la relación amorosa entre el siervo y su Señor. Cf. Attar, *Primeros maestros sufíes*, p. 102.

26. Serrano Ramírez, “Ibn Arabi o la renovación espiritual del sufismo”, p. 179.

ámbito de la realidad solo existe eterna e inalterable *unidad*: A Dios “se reduce todo.”<sup>27</sup>

Amar, entonces, es olvidarse uno a sí mismo, volcar la conciencia y la voluntad en el objeto amado, hasta tal punto que se pierde la experiencia de sí mismo. Por lo tanto, el amor es en realidad una experiencia cognitiva: en él se muestra la verdad de que no existe nada más que el Amado y que, en Él, efectivamente, todas las cosas son Una. De ahí la importancia en el sufismo del *dhikr*, el recuerdo (de Dios), que pasa a ser núcleo de la vida espiritual del *muríd*. Como explica Schuon, “el «recuerdo de Dios» es al mismo tiempo el olvido de sí [...] El corazón, por su parte, es el recuerdo latente de Dios.”<sup>28</sup>

Pues bien: es conocido el hecho de que el primer romanticismo alemán intenta una restauración semejante del amor como forma de acceso a lo Absoluto.<sup>29</sup> Cerrada la vía del entendimiento discursivo, lo Absoluto aparece como un anhelo, es decir, como polo magnético de una pulsión erótica. Lo que en Platón es el ascenso hacia lo inteligible a través de la experiencia homoerótica (recuérdese el famoso pasaje de *El banquete*), en Novalis y en Ibn Arabi va a tener la forma –en ningún caso novedosa, por otra parte– de la idealización femenina. El motivo teológicamente fundado lo encontramos en el *Cantar de los Cantares* y la exégesis patrística del mismo, que sirve de referencia –y tal vez de excusa– a una larga tradición en la que amor sensual y amor místico se despliegan en un juego de metáforas bastante ambiguo: el propio Ibn Arabi tuvo que hacer frente a ciertas acusaciones moralistas contra *El intérprete de los deseos*, que se vio obligado a traducir teológicamente en *Los tesoros de los amantes*. Schimmel llama la atención aquí sobre el hecho de que, en árabe –como ocurre, por cierto, en nuestra lengua y también en la lengua alemana–, la palabra para “alma” (*nafs*) es femenina, lo que facilita la ambigüedad erótica de la poesía sufi.<sup>30</sup> En todo caso, Nizza supone para Ibn Arabi lo que Sophie para Novalis (y lo que, por otra parte, Beatriz para Dante). La utilización del amor erótico como símbolo de la unión mística implica que, frente al esfuerzo por salvaguardar la ortodoxia, una y otra vez se desliza obstinado el inquietante huésped de la analogía. En efecto, no es la unión de Dios la que hace ver el mundo, de arriba abajo, *sub specie aeternis*; al contrario, es la contemplación de la belleza e inocencia de una joven lo que se manifiesta –según declara el propio Ibn Arabi– “símbolo de misterios e iluminaciones

27. *Fotuhât*, II, 426, en: Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 463.

28. Schuon, *Comprender el islam*, p. 194.

29. Cf. *NS*, I, p. 152, *NS*, IV, p. 188.

30. Schimmel, *Introducción al sufismo*, p. 70.

excelsas y sublimes que el Señor de los cielos envía a mi corazón”<sup>31</sup>. Algo de esto hay también, por cierto, en la reivindicación romántica de la Virgen. No se trata aquí, como en otras ocasiones se ha querido plantear, de un episodio más en la nostalgia romántica por las tradiciones católicas (un poco a la manera que encontramos en el Schlegel de la etapa vienesa). Por el contrario, el reencuentro con María tiene la forma de una sublimación de lo femenino como elemento mediador entre el hombre y Dios, entendida como naturaleza, como seno universal o matriz productiva.

## La poesía trascendental

Si el entendimiento no puede dar cuenta del Absoluto y este solo se da en el *conocimiento experiencial* del amor, entonces el lenguaje de la filosofía tampoco sirve para expresarlo. Este lenguaje, que no es más que el lenguaje del entendimiento, es aquel que expresa, a través de las categorías, las relaciones entre las cosas. Es prisionero de una manera limitada de concebir el mundo. Por eso es preciso un salto lingüístico que tiene como condición de posibilidad la elevación de todas las cosas a palabra: la realidad entera es un lenguaje cuya gramática nos es desconocida y cuya semántica conduce inevitablemente hacia lo Uno. La verdad, en efecto, es eterna. Son las formas exteriores las que varían, meros receptáculos contingentes de la totalidad que habita en ellas. Como dice Herder, cada manifestación expresa por sí misma una relación singular con el Absoluto<sup>32</sup>. Relación que es la misma que tienen, en la mística sufi, los nombres de Dios, atributos que reconocemos en la creación y que, pese a su pluralidad, señalan el camino de vuelta hacia el Creador. La primera manifestación de esta realidad la encontramos en la naturaleza misma: ella, en el espectáculo de su belleza y majestad, se convierte en símbolo de su propio origen: “Todo aquello de lo que tenemos experiencia es un mensaje”<sup>33</sup>. Para los románticos, pues, la apariencia de una libertad absoluta, de una espontaneidad pura que se da en nuestra representación de la naturaleza es lo que la convierte en *poesía*: “La poesía natural es el verdadero objeto de la poesía artificial.”<sup>34</sup> Lo poético no va a ser, pues, solo un género literario, sino una categoría ontológica: se trata del elemento original que está significado por la naturaleza. Esta es, como en los griegos, espontaneidad (*physein* es, efectivamente, brotar, crecer desde sí mismo). Y esa espontaneidad originaria (*lo poético*) no es otra cosa que el Absoluto mismo, que es Uno en

31. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II, p. 253.

32. Cf. Guénon, *La metafísica oriental*, p. 54.

33. *NS*, II, p. 594.

34. *NS*, III, p. 652.

todo cuanto existe: “Filosofía es la teoría de la poesía. Nos enseña que la poesía es una y todas las cosas.”<sup>35</sup> En el caso del sufismo nos movemos en el mismo elemento: los sufíes, según su propio relato, nacen en la arena del desierto y vuelven a ella: los símbolos del espacio inmaculado, abierto, del desierto, de la nieve, del vacío, que es también el tema favorito de los cuadros de Caspar David Friedrich. En los sufíes encontramos, en palabras de Schuon, “el simbolismo primordial de la naturaleza virgen; esta es un libro abierto, una revelación del Creador.”<sup>36</sup>

La poesía como género literario es, por otra parte, y como se puede deducir de lo anteriormente expuesto, el vehículo apropiado de exposición de la vida mística. El itinerario interior hacia la unión extática solo puede ser representado poéticamente, pero no en el sentido de una simple alegoría. La poesía no es un mero recurso estilístico que permitiera decir lo mismo con otras palabras, al modo de la fábula. Es, más bien, un lenguaje roto, quebrado, que en su propio fracaso sintáctico y semántico permite vislumbrar lo que está más allá de él: “El sentido para la poesía tiene mucho que ver con el sentido para el misticismo. Es el sentido para lo peculiar, personal, desconocido, misterioso, para lo que *está por revelarse* (...) Ve lo invisible.”<sup>37</sup> Es lo mismo que explica Martínez Albarracín respecto a Ibn Arabi, para quien la poesía sería “el lenguaje del amor, por ser capaz de expresar lo ilimitado.”<sup>38</sup> La poesía como lenguaje que va más allá de la dualidad predicativa que es propia del intelecto, como vehículo de acceso a lo Absoluto.

Por lo demás, la poetización de la naturaleza entera es un tema recurrente en la literatura sufi, cuya expresión más acabada se encuentra en la región iraní. Naturaleza como fondo de provisión espiritual; seres naturales convertidos en profetas; aves, jardines, luces celestiales, astros, elevados a la categoría de símbolos. Es lo que encontramos en “Dhu’n-Nun”, poema del siglo IX donde toda la Creación se manifiesta en alabanza a Dios; en los poemas sensuales de Al-Hallaj; en el propio Ibn Arabi, cuyos textos literarios nos presentan un mundo lleno de que están están vivas y hablan (así los astros y las letras del alifato<sup>39</sup>); en Ibn Al-Farid, contemporáneo suyo; en *El jardín de la verdad*, de Sanai; en Al Gazzali; en el famoso *Diálogo de las aves*, de Attar, donde se repite la rima entre “hombre de Dios” (*mard*) y “dolor” (*dard*), una alusión a la que tendremos ocasión de volver; en los *Destellos de luz* de Jami; y un largo etcétera. Como

35. NS, II, pp. 590-591.

36. Schuon, *De la unidad trascendente de las religiones*, p. 211

37. NS, III, p. 685.

38. Martínez Albarracín, “Ramón Llull: arte y mística. Imágenes, memoria y dignidades”, p. 235.

39. Cf. Guijarro, *Los signos del fin de los tiempos según el islam*, p. 103.

dice Schuon, “el mundo es [para el sufismo] un vasto libro lleno de «signos» (*ayat*) o de símbolos (...) El mundo está hecho de formas.”<sup>40</sup> El Absoluto habla el lenguaje de la poesía, el del infinito significado de los símbolos abiertos. Este lenguaje en ruinas conduce inevitablemente hacia la música, que es su esencia, la esencia de un idioma donde los signos no remiten a realidades concretas, sino al vasto mundo del espíritu. Así se explican tanto la unificación de las artes en el romanticismo como el uso -también problemático a ojos de la ortodoxia- de la poesía y la música en el sufismo.

## **Melancolía: la tristeza de estar separados de lo Uno**

En la segunda mitad del siglo XIX un autor no especialmente central en los manuales de historia de la filosofía, Philipp Mainländer, daría forma a una de las posibles derivas de esta trágica relación del Dios-Uno con el mundo. Si lo Absoluto es el fondo del que han sido arrojadas todas las cosas, entonces la esencia de todo cuanto existe es la rotura, la carencia, el sufrimiento. El mundo es un valle de lágrimas no como consecuencia de una caída moral ocurrida dentro del tiempo, sino por un motivo metafísico mucho más radical: por no ser (ya) Dios. El nihilismo de Mainländer es la exacerbación del monoteísmo, la transcripción filosófica de la proclama “solo puede quedar Uno” que conduce inevitablemente a un mundo devastado y sufriente. En la forma que nos ocupa, en cambio, la pura unidad de lo Uno es inseparable de su presencia en lo Múltiple: lo Absoluto está derramado en las cosas como lo más íntimo de ellas. El dolor de estas, pues, es el dolor de lo que no está en plena posesión de sí mismo, el dolor de aquello que siente en sí el vacío de una irrealidad autoimpuesta. No es que todas las cosas creadas nos remitan a lo Mismo ni que tengan un Origen idéntico: es que son Lo Mismo en un estado de inconsciencia. Curiosamente, aquí “inconsciencia” significa lo mismo que “reflexión”: ambas remiten a la acción alienante del salir de sí, del reflejarse.

Dice Schuon que el tiempo es la degradación del espacio<sup>41</sup>, pero esto solo es así si se entiende que tal degradación es en realidad una imaginación. El espacio (edénico) se precipita en el tiempo, del cual dice Mahoma que no habrá una época que no sea peor que la anterior, es decir, más cercana al origen absoluto.<sup>42</sup> Reformar al hombre, entonces, es devolverlo al principio, sacarlo del reino mecánico de la cantidad, de la materia, y

40. Schuon, *Comprender el islam*, p. 59. Más adelante, añade: “Ver la irrealidad -o la menor realidad, o la realidad relativa- del mundo, es al mismo tiempo ver el simbolismo de los fenómenos” (p. 171).

41. Schuon, *Comprender el islam*, p. 44.

42. Shafik, “Al Mahdi: el mesías islámico en la obra de Ibn Arabi”, p. 275.

reintegrarlo en el espíritu. Es aquí donde entra en juego la teoría sufí y romántica acerca del hombre perfecto. Si “ser un hombre completo, una persona, es el destino y el impulso fundamental del hombre”<sup>43</sup>, ello es porque ser Realidad es el impulso fundamental de toda realidad. El dolor de las cosas es, por tanto, también una fuerza, la fuerza en que la existencia misma consiste. “El mundo es un macroanthropos. (...) El alma debe hacerse espíritu, y el cuerpo mundo. El mundo aún no está acabado, de la misma manera como el espíritu del mundo tampoco lo está”<sup>44</sup>. En el sufismo, la naturaleza entera se significa especialmente en el hombre: microcosmos y cúspide de la creación, cuyo corazón puede contener lo que, según el *hadith*, no logran ni el Cielo ni la Tierra: la Divina Presencia. El hombre perfecto, cuyo paradigma es el Profeta, no es entonces sino el reflejo exacto del Creador,<sup>45</sup> aquel a quien se le ha purificado el corazón con nieve (una imagen clásica, por otra parte, que ya encontramos en el Salmista).

El discípulo (*muríd*) es el que siente deseo (*iráda*). En la misma línea, la rima de Attar que ya mencionamos: la relación esencial entre el hombre (*mard*, en iranio) y el dolor (*dard*). Según explica Ibn Arabi, “dícese del que a Dios ama, que el amor lo asesina; que está perdido de amor; que hacia su amado vuela como el pájaro; perpetuamente vela; oculta su tristeza; ansía salir de este mundo, para ir al encuentro de su Amado.”<sup>46</sup> La melancolía es inseparable del amor, pues ambos suponen una distancia y a la vez una fijación. La tensión entre la unidad sentida y la separación experimentada. Ibn Arabi tiene una teoría muy sutil a este respecto: según explica, amar no es un estado accidental, sino una propiedad del que ama. Se puede cambiar el objeto amado, pero no el amor mismo. El apetito del amor es inmutable. Por otra parte, el objeto del amor es siempre un vacío, algo que falta, que no está disponible (la visión del amado, su tacto, su presencia). Por tanto, lo amado como tal es una nada, un vacío.<sup>47</sup> De lo que solo se puede deducir que solo existe el amante. Por tanto, es Dios mismo quien ama cuando amamos. Esto es un misterio y solo puede entenderse dentro de un contexto místico como el que estamos analizando. Todo ser procede del amor divino, donde Dios ama y se ama a sí mismo a la vez.

43. NS, II, p. 165.

44. NS, III, p. 316.

45. Cf. Zwanzig, *An analysis of Ibn al-'Arabi's al-Insan al-Kamil, the Perfect Individual, with a brief comparison to the thought of Sir Muhammad Iqbal*, p. 74.

46. *Fotuhát*, II, 456, en Asín Palacios, *El islam cristianizado*, pp. 501-502.

47. Cf. *Fotuhát*, II, 426, en Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 457.

Como leemos en el *Tohfa*, “el amor es una cualidad comburente, que consume como el fuego toda cosa que no es de su mismo género”<sup>48</sup>.

Entre el amor, la melancolía, el hombre perfecto y lo escatológico hay una vinculación que es común al romanticismo y al sufismo. “La filosofía -decía Novalis- es propiamente nostalgia: el deseo de estar en todas partes en casa.”<sup>49</sup> La creación está fuera de su verdadero ser, al cual ama y por el cual siente anhelo. Entonces comienza su viaje de retorno: también en Aristóteles, la privación era la causa del movimiento. El carácter itinerante de Ibn Arabi y, tal como él lo siente, del mismo Jesús, se explica por este anhelo.<sup>50</sup> Todos los seres se mueven en busca de lo que no se mueve. Por eso la esfera de las estrellas fijas se mueve solo lenta y homogéneamente, cerca ya de lo Divino. Las criaturas de la Tierra anhelan llenar el vacío de su ser y por eso toda la Creación está en marcha. El futuro no puede ser otro que el de la definitiva reinstauración de la Unidad perdida. “La humanidad no sería humanidad si no hubiera de venir un Reino de los Mil Años. El Principio es visible en cada pequeñez de la vida cotidiana, en todas las cosas.”<sup>51</sup>

Todas las épocas de efervescencia milenarista -y esto vale tanto para Ibn Arabi como para su contemporáneo Joaquín de Fiore, tanto para Novalis como para Thomas Müntzer- van ligadas a la consciencia de una crisis histórica definitiva. El tiempo de máxima degradación prepara la restauración de la Edad de Oro. El Califato está descompuesto para Ibn Arabi lo mismo que, para Novalis, la Cristiandad está destruida. Las ruinas en medio del bosque son, a la vez, vestigio de un pasado armónico y premonición de un mundo por venir. La melancolía se muestra entonces como la otra cara de la esperanza: el deseo del pasado era, en realidad, deseo de futuro. La flor azul de Heinrich von Ofterdingen simboliza la unión definitiva en la casa del Padre,<sup>52</sup> la meta escatológica de todo viaje místico hacia lo Uno.

## Bibliografía

- Abrahamov, Binyamin, “Ibn Al-Arabi and Abu Yazid Al-Bistami”, en: *Alqantara*, XXXII, julio-diciembre 2011, pp. 369-385.
- Aguilar Aguilar, Maravillas, “Ibn Arabi y San Juan de la Cruz: ¿influencia o confluencia?”, en: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1992, pp. 87-96.

48. *Tohfa*, cap. 4, en Asín Palacios, *El islam cristianizado*, p. 280.

49. NS, III, p. 434.

50. Cf. Shafik, “Traducción de *Unwān al-tawfīq* de Ibn ‘Aā’ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ‘Arabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan”, p. 144.

51. NS, II, p. 291.

52. NS, I, p. 154.

- As-sulami, *Las enfermedades del alma y sus remedios*. Palma: José J. De Olañeta, 2001.
- Asín Palacios, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.
- Asín Palacios, *El místico murciano Abenarabi*. Alicante: Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 87, 1925.
- Asín Palacios, *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de la obra de Ibn Arabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.
- Attar, Fariduddin, *Primeros maestros sufíes*, Madrid, Editorial Sufi, 2010.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al Arabi's Methaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II. Madrid: Alianza, 2017.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza, 1995.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005.
- Fromm, Erich, *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 2016.
- García-Garrido, Manuela Águeda, "Notas sobre el sufismo", en: *A parte rei*, 46, 2006.
- González Ferrín, Emilio, *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam*. Córdoba: Almuzara, 2013.
- Guénon, René, *La metafísica oriental*. Palma: José J. de Olañeta, 2007.
- Guijarro, Andrés, *Los signos del fin de los tiempos según el islam*. Madrid: EDAF, 2007.
- Ibn Arabi, *Guía espiritual*. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1995, trad. De Alfonso Carmona.
- Ibn Arabi, *Viaje al Señor del Poder*. Málaga: Editorial Sirio, 2002, trad. del inglés de Pedro J. Aguado.
- Ibn Arabi, *Los engarces de la sabiduría*. Madrid: Editorial Sufi, 2013.
- Martín Navarro, Alejandro, "La Cristiandad insatisfecha. Novalis y las heterodoxias religiosas del siglo XVIII", en: *Estudios filosóficos*, vol. 58, n° 169, 2009, pp. 483-500.
- Martínez Albarracín, Francisco, "Ramón Llull: arte y mística. Imágenes, memoria y dignidades", en: *El azufre rojo*, III, 2016, pp. 221-240.
- Martínez, Humberto, *Estudios islámicos*, Colección Ensayos, 38. Gernika: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.
- Martínez Marzoa, F., *De Kant a Hölderlin* Madrid: Visor, 1992
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Librairie Orientaliste, 1922.
- Mora, Fernando, "Ibn Arabi: el viaje exterior y el viaje interior", *El azufre rojo*, n° 1, 2014, pp. 11-26.
- Novalis, *Schriften: die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer Verlag, Tomo I, *Das literarische Werk*, 1960; Tomo

- II, *Das philosophische Werk I*, 1965; Tomo III, *Das philosophische Werk II*, 1968; Tomo IV, *Tagebücher, Briefwechsel, Zeitgenössische Zeugnisse*, 1975.
- Pacheco Paniagua, Juan Antonio, “Sobre la traducción de textos sufíes árabes”, en: *Philologie Hispalensis*, vol. VII, 1992, Sevilla, pp. 141-149.
- Pacheco Paniagua, Juan Antonio, “El orientalismo como ingrediente del romanticismo europeo”, en: Varios, *Romanticismo europeo. Historia, poética e influencias*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998.
- Puerta Vélchez, José Manuel, “La belleza del mundo es la Belleza de Dios (El núcleo estético del ‘Irfan de Ibn ‘Arabi’”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 2001, pp. 31-60.
- Schimmel, Annemarie, *Introducción al sufismo*. Barcelona: Kairós, 2007.
- Schuon, Frithjof, *De la unidad trascendente de las religiones*. Palma: José J. de Olañeta, 2004.
- Schuon, Frithjof, *Comprender el Islam*. Palma: José J. de Olañeta, 2009.
- Segovia, Carlos A., “Sufismo y Amor Dei intellectualis”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n° 14, 1997, pp. 131-150.
- Serrano Ramírez, José Manuel, “Ibn Arabi o la renovación espiritual del sufismo”, en: *Themata*, Sevilla, n° 6, 1989, pp. 177-196.
- Shafik, Ahmed, “Traducción de ‘*Unwān al-tawfiq* de Ibn ‘Aā’ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ‘Arabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan”, en: *Anaquel de Estudios Árabes*, 2013, vol. 24, pp. 137-170.
- Shafik, Ahmed, “Al Mahdi: el mesías islámico en la obra de Ibn Arabi”, en: *Anaquel de Estudios Árabes*, 2019, vol. 30, pp. 273-290.
- Strock, Natalie, “La vinculación de Juan Escoto Eriúgena con la tradición en las obras de Brucker, Tennemann y Rixner”, en: *Ideas y valores*, vol. LXIII, n° 155, Bogotá, 2014, pp. 123-143.
- Twinch, Cecilia, “La sabiduría del corazón. Una estrella giróvaga, una estrella viajera”, *El azufre rojo. Revista de estudios sobre Ibn Arabi*, n° 3, 2016, pp. 119-134.
- Zwanzig, Rebekah, *An analysis of Ibn al-‘Arabi’s al-Insan al-Kamil, the Perfect Individual, with a brief comparison to the thought of Sir Muhammad Iqbal*. Ontario: Brock University, 2008.