

COSMOGRAFÍAS DE LUZ MANIFESTADA. FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA E HIEROFANÍA EN IBN ‘ARABĪ

Antonio de Diego González

I.- ¿SE PUEDE HACER FILOSOFÍA CON LA LUZ?

Pocos elementos hay tan fascinantes como la luz: intangible, compleja, ambigua, cegadora y vivificadora. El misterio de la luz siempre ha estado presente en las ciencias de los antiguos y de los modernos, en la física y en la metafísica. Solo basta contemplar diacrónicamente la historia de la cultura y la ciencia para ver que la luz ha producido numerosos símbolos, reflexiones e incluso explicaciones que devinieran en verdades debido a su naturaleza polimórfica e inagotable. Eso es lo que fascina al ser humano: no hay posibilidad de aprehenderla en su totalidad y, sin embargo, nos envuelve.

En la historia del pensamiento, la luz ha sido vista de muchas formas: desde un reflejo de lo divino hasta partículas diminutas. Sin embargo, la filosofía contemporánea en occidente no ha prestado la suficiente atención al problema de la luz dejándole la observación del fenómeno a la física. De entre la literatura dedicada al tema destacaría el libro de Arthur Zajonc *Capturar la luz* (2019), una de las obras que más ha intentado indagar sobre los significados de la luz.¹ Zajonc, físico de profesión, intenta ahondar en la luz como símbolo universal realizando una interesante integración de diferentes niveles epistemológicos sin agotarlos y abriendo, al final del libro, una vía de retorno al modo de saber de la antigua metafísica.² Su punto de partida para esta nueva comprensión de la luz es la visión clara

¹ Arthur ZAJONC, *Capturar la luz. La historia entrelazada de la luz y la mente*, Vilair, 2019.

² Arthur ZAJONC, *Capturar la luz...*, *op. cit.* pp. 341-346.

desde la contemplación y los enfoques epistémicos de aquella ciencia que intentó hacer Goethe. Una visión que pretendía que desvelar en nosotros nuevas formas de comprensión de la naturaleza y no tanto intentar describir «objetivamente» la realidad de las cosas. Igualmente, el reciente libro de Juan Arnau *La materia que respira luz. Ensayo de filosofía cuántica*³ se propone realizar una filosofía de la luz desde el análisis de la mecánica cuántica, sin abandonar un profundo saber filosófico mirando a oriente.

Es en el desvelamiento, que los griegos clásicos llamaban *alētheia* y la tradición musulmana llama *kashf*⁴, donde encontramos un rol más profundo y metafísico de la luz, pues se convierte en la clave para la experiencia epistemológica. Tanto la filosofía pre-moderna como el pensamiento simbólico consideraban que la luz era algo más especial y no unos simple rayos, partículas u ondas ajustado al marco de la razón. Para ellos, su naturaleza tenía un componente cosmográfico y trascendente. Cosmográfico en tanto la luz era capaz de escribir en el cosmos, generar un mapa para que el cognoscente pudiera viajar por él. Por otra parte, esto es algo natural y de sentido común, pues todo vemos como la luz «dibuja», junto con la imaginación, las formas que vemos. Baste quedarnos a oscuras para ser conscientes de ello. Además, se convertía en trascendente, en tanto que la naturaleza inmaterial de la luz en no pocas cultura remite a lo insondable e incognoscible de lo divino. Es allí donde se aprecia lo trascendente como una hierofanía o manifestación de lo numinoso. Es por ello por lo que no pocas

³ Juan ARNAU, *La materia que respira luz. Ensayo de filosofía cuántica*, Madrid, 2023.

⁴ Ambos términos tienen mucho sentido en este contexto y comparten un fondo común desde un punto pre-moderno. *Alētheia*, traducida frecuentemente en el ámbito filosófico como verdad, remite etimológicamente a «*a-lēthē*»: estado sin olvido, al desocultamiento en busca de una realidad a través de la *sophia/saphes* (el saber, la claridad expresada). Por su parte, *kashf* tiene un valor como alzar, descubrir, quitar o rasgar un velo. El *kashf*, como acto metafísico, permite rasgar los «setenta mil velos» que la tradición menciona que se interponen entre Allāh y sus criaturas, y que a menudo, por protección ante la complejidad de los atributos, producen un olvido ontológico que se traduce en un estado epistemológica del sujeto. El rasgar el velo o desvelar la realidad coincide con la manifestación de la hierofanía.

tradiciones, las más conocidas son las abrahámicas, toman a la luz como esa hierofanía a ojos humanos. Se trata de una forma de explicar cómo lo divino puede estar presente, puede manifestarse sin romper la insondabilidad (*quddūsiyya / kedushá*) de su naturaleza. Tanto el Corán como la Biblia así lo manifiestan, de ese modo, y las respectivas tradiciones del mediterráneo lo incorporaron a sus metafísicas y teologías. De esa forma, lo insondable quedó unido con la luz (heb. *ohr*; aram. *nūrah*; ar. *nūr*).

El caso del islam merecería una atención especial, pues al transculturar las doctrinas teológicas del judeocristianismo con las filosóficas de la antigüedad tardía (neoplatonismo, hermetismo, etc.) integró —como ya antes el Pseudo Dioniso Areopagita en su obra teológica⁵— ambas visiones a las que añadió el poderoso rol de la ciencia antigua que estaban traduciendo de fuentes siríacas. Así, no se renunciaba a la física y metafísica de unos, los grecolatinos, para otorgar un rol prevalente a la teología de otros, el judeocristianismo. Uno de los nombres atributivos de Allāh es *al-Nūr*, aquel que ilumina, aquel que muestra. Esto aparece, igualmente, en la llamada «aleya de la Luz» en el Corán⁶, la cual analizaré un poco más adelante. No significa, como en otras culturas, que la luz sea lo divino, sino que la luz es una de las manifestaciones/atributos de lo divino. Un sentido sutil que conecta con la metafísica de la unidad (*tawhīd*) en la que se enraíza el pensamiento islámico.

La glosa de esta aleya y el entorno de interculturalidad en el cual floreció el primer islam, donde se encontraba muy presente el mundo clásico grecolatino, hizo que, la luz tomara un papel predominante y significativo. El símbolo de la luz metafísica fructificó pronto en dos prominentes filósofos, Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (801-873) y Maslama Ibn Qāsim al-Qurtubī (m. 964) quienes compusieron respectivamente dos obras clave, *Fi-l-Shu'a'at* (Sobre los rayos) y *Ghāyat al-Hakīm* (El objetivo del

⁵ PSEUDO DIONISO AREOPAGITA, *Obras Completas*. Madrid, 2002. Los textos se encuentran en *Sobre los nombres divinos* (*Peri theiōn onomátōn*): §4.4-6. y *Sobre la teología mística* (*Peri mystikēs theologias*): §1. 1.

⁶ Corán, 24:25.

sabio)⁷, en las que la luz tomaba un rol esotérico central. Herederos de la ciencia griega y de la tradición hermética, se percataron que la luz y sus rayos influían directamente sobre la naturaleza y los procesos intelectivos. Así, en cualquier proceso intelectualivo o en cualquier intervención teúrgica en el esoterismo islámico, la luz se convertía en una pieza clave, en un elemento cosmográfico, como se tratase de un mapa, para comprender y profundizar en la naturaleza.⁸ De hecho, esta concepción acabo deviniendo, por ejemplo, en la legitimación científica en las culturas islámicas de la astrología, como ya había sucedido en el contexto grecolatino como señala Jung⁹, como elemento guía, a modo de cosmografía simbólica, de ciertas explicaciones esotéricas teóricas (cosmologías, filosofía natural) y prácticas (teúrgica, magia talismánica, etc.). La astrología (*'ilm aḥkam al-mujūm*)¹⁰ no era sino una interpretación de esos signos (*ayāt*) de luz y sus revoluciones que Allāh había puesto en los cielos. Si se sabían interpretar la sabiduría que encerraban era fácil que el ser humano recuperara un conocimiento acorde a su califato frente a la creación. También el talismán suponía una nueva cosmografía gráfica al alcance de todos, un recuerdo en el que intervenían más atributos divinos, pero en el cual estaba presente la luz tanto en su significado como en las fases de su elaboración.¹¹

⁷ Ambas obras son mucho más conocidas por sus traducciones latinas. La primera como *De Radiis* (Sobre los rayos), habiéndose perdido el original árabe y desconociéndose el traductor. Una versión del texto completo en latín puede encontrarse en la web del «Arabic and Latin Corpus»: <https://www.arabic-latin-corpus.philosophie.uni-wuerzburg.de/text/Kindi_Radiis_la.index.xhtml>. La segunda obra se conoce como *Picatrix* y fue mandada a traducir al latín y al castellano por Alfonso X El Sabio (1256). Existen múltiples manuscritos árabes y latinos siendo la edición crítica de H. Ritter (1933) la más autorizada y la que he consultado para elaborar este trabajo.

⁸ Ejemplos concretos de esto lo encontramos en Maslama Ibn Qāsim AL-QURṬUBĪ, *Ghāyat al-Ḥakīm* (Ed. Ritter), Hamburgo, 1933, pp. 214; 216; 218; 286 y ss. Y en Ya'qūb ibn Ishāq AL-KINDĪ, *De Radiis*, (Ed. M-T d'Alvermy y F. Hudry), Paris, 1974, pp. 216; 218; 219-221.

⁹ Carl Gustav JUNG, *Obra Completa*. vol. 10. *Civilización en Transición*, Madrid, 2014, §121.

¹⁰ Una visión y descripción del rol de la astrología en la ciencia y el esoterismo islámico puede encontrarse en Godefroid Callataÿ, "Astrology in Islam". En: *Encyclopedia of Sciences and Religions*, Dordrecht, 2003. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8265-8_88

¹¹ Se pueden encontrar ejemplos «prácticos» dentro de la práctica teúrgica y talismánica en AL-QURṬUBĪ, *Ghāyat al-Ḥakīm*..., *op.cit.*, pp. 39; 273; 304.

Hoy en día estas prácticas no son admitidas por nuestra concepción filosófica y científica, pero durante toda la antigüedad tardía el medievo y gran parte de la modernidad se consideró que estos eran susceptibles de componer capítulos fundamentales en las gramáticas de la naturaleza y la creación. Encontramos ejemplos en obras como *Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)* de al-Qurṭubī o *Shams al-ma'ārif kubra* (El Sol de los más grandes conocimientos divinos) de Al-Būnī o *De Occulta Philosophia* de H. C. Agrippa. En estos, y otros muchos textos, lo natural de la creación y lo metafísico/teológico se entrelazan generando una integración fundamental para comprender el rol central del ser humano con respecto a lo trascendente. Por eso, la episteme del esoterismo construido antes de la modernidad, dependiente en gran medida del neoplatonismo, entiende que la teúrgia es tan legítima como un ensayo filosófico, pues el fin es un contemplar (*theōreîn*) la realidad. Y ahí la luz, de todos los elementos y símbolos del no-visto (*bāṭin*), era el más accesible.

Un poco más tarde, el sufismo filosófico —el corazón de la tradición islámica— hizo devenir a este atributo divino, la luz, en una pieza señera de su epistemología metafísica. Para ello partía del esoterismo islámico que se había consolidado tiempo atrás y al que añadió nuevas exploraciones e intuiciones. En Asia central, el sufismo se valió de planteamientos filosóficos iraníes creando nuevos caminos de interpretar la realidad desde la física y la metafísica de la creación natural. La luz, con un desarrollo importante desde la teosofía y la metafísica, fue un caso concreto que fascinó a autores como Suhrawardī y la escuela *ishraqī* (oriental) desarrollada entre Persia y Asia Central entre los siglos XII y XIII.¹² Estos autores encontraron en la sabiduría de diferentes tradiciones antiguas y en una exquisita formulación poética una vía para explicar cómo la luz tiene un papel central en la creación y la existencia de los seres creados.

¹² Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, 2000, pp. 189-202 y 292-294.

Al igual que con ellos ocurrió en el pensamiento de Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī (1165-1240), conocido como el *Shaykh al-Akbar* (el más grande de los maestros) y quien será objeto de este capítulo, es otro buen ejemplo de integración entre ciencia de los antiguos y metafísica. Receptor del pensamiento neoplatónico y hermético a través de la episteme islámica —al igual que los *ishraqiyyūn*— autor inspirado y brillante poeta construyó una interpretación muy interesante, pero poco reseñada en círculos filosóficos, sobre la luz. En ella, Ibn ‘Arabī une un interés metafísico con uno cosmográfico. La luz será para él la divina hierofanía (*tajally*) creadora, pero, a la vez, constituirá el mecanismo de apertura o desvelamiento (*kashf*) de la ignorancia ontológica (*ghafla*). El plano cosmográfico viene dado, y de ahí su interés, como una guía para ser referencia ante la multiplicidad del mundo y, en especial, de la naturaleza y sus múltiples nombres.¹³ El *tajally* y la luz que le acompaña propicia que el sujeto tenga una guía del cosmos y sobre todo un instrumento de certeza (*yaqīn*) y conocimiento real (*ḥaqīqa*) para emprender el camino de la Verdad. Una indagación con muchas pretensiones que la razón no puede realizar en solitario y necesita el auxilio de la imaginación activa (*khayāl*) y del conocimiento divino (*ma‘rifā*). Al final, es la luz manifestada la que permite que el cognoscente contemple la realidad y la esencia (*dhāt*), de la misma forma que lo hace nuestra vista cuando se ilumina una habitación a oscuras.

Para poder indagar sobre esta cuestión, este trabajo explora y glosa el capítulo 206 de *al-Futuḥāt al-Makkiyya* (Las aperturas de La Meca)¹⁴ en la cuestión que el sabio murciano dedica al *tajally* (hierofanía). Este texto es intenso y complejo, pero recoge un gran número de apreciaciones sobre la luz a niveles esotéricos y exotéricos, imbricándolos también en cuestiones de epistemología, cosmología y filosofía de la naturaleza. Por eso, creo que es un buen ejemplo del encuentro entre ciencia y

¹³ Henry CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Córdoba, 2023, pp. 178-180.

¹⁴ Muḥy al-Dīn IBN ‘ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*, (Ed. Crítica Manṣub 12 vols.), El Cairo, 2013, vol. 6, pp. 407-418.

metafísica, ya que Ibn 'Arabī no hace que una niegue a la otra, e incluso nos sugiere preguntas para un posible diálogo con la física contemporánea.

II.- LUZ Y OSCURIDAD. REFLEXIONES AKBARÍES DESDE LA ONTOLOGÍA

Ibn 'Arabī asocia la luz con el *tajally* (hierofanía), para él esta manifestación eran las «luces del no visto» (*al-ānūar al-ghayūb*) que tan solo podían ser contempladas por el corazón (*qalb*).¹⁵ Siguiendo a los autores de filiación neoplatónica, estas luces estaban asociadas a los significados e ideas abstractas que conformaban la materia sensible. Esta experiencia era conocimiento profundo (*ma'rifa*), un misterio no racional, que invitaba, por una parte, a volver al Corán y a la metáfora de la luz de Allāh (Corán 24:25) y, por otra, asumir la plegaria profética: «Hazme luz».¹⁶ Conocer la realidad sensible no se hace solo —en opinión de Ibn 'Arabī— a través de los sentidos, sino que la física debe de ir acompañada de la metafísica para que la experiencia del conocer sea plena y real. En la epistemología akbarí, el conocimiento se otorga llegado a la radicalidad de la realidad (*ḥaqīqa*) que, por supuesto, no es física sino un nivel mucho más profundo. Así, nos explica Ibn 'Arabī en el poema sinóptico que marca el inicio el capítulo 206 de *Futuḥāt*:

El no-visto tiene una luz, más allá de la visión,
 que hace emerger lo visible en nuestro interior.
 En el corazón de cada persona
 presentase la Verdad presente.
 Mas tú, testigo de eso, ante el fluir,
 con tus ojos ves el mandato otorgado.

¹⁵ IBN 'ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*... , *op.cit.*, p. 407.

¹⁶ La plegaria completa, autenticada por la tradición islámica en la tradición del hadiz, dice así: «¡Oh Allāh!, pon luz en mi corazón, luz en mi vista, luz en mi oído, luz a mi derecha, luz a mi izquierda, luz sobre de mí, luz debajo mía, luz delante mía, luz tras de mí, ¡Hazme luz!» en Ismail BUKHĀRĪ *Al-'Adab Al-Mufrad*, h695.

Pues Él, el inicio y la manifestación posee
 y lo oculto y el final para nosotros tiene.
 Nos divide Él, como la azalá es dividida,
 ente de entes, ¡agradece y acércate!
 No haya entremedio un escollo que confine a la criatura
 del Señor, pues sobre eso baste Su poder.
 La generosidad de Su secreto sobre nosotros sea,
 siempre el loor a Allāh sea sobre cualquier otro pronombre.¹⁷

La fuerza simbólica, dada por la forma poética, inicia la reflexión sobre la luz con un tono impactante: «El no-visto tiene una luz, más allá de la visión» (*al-ghayb nūr ‘alā al-baṣāi’r*). Una rotunda afirmación que, inmediatamente, se transforma en una declaración epistemológica: el verdadero conocimiento está más allá de lo sensible, de lo material. Sin embargo, de todo el proceso lo que pervive es la luz que capta el cognoscente consciente, aquel que conoce «más allá de» o «más profundamente» —según la aceptación de las palabras de Ibn ‘Arabī— lo oculto (*al-bāṭin*) y el final (*al-ākhir*). Y que en última instancia son nombres de Allāh.

Ese «más allá de la visión» (*‘alā al-baṣāi’r*) nos sitúa rol que tendrá la luz. No es solo un elemento físico sino algo con mucho más poder y significados. Como hierofanía la luz permite no solo la visión inmediata o física, sino que invita a mirar hacia la Verdad (*al-ḥaqq*). Es un reflejo de la grandeza de lo trascendente, es la invitación a penetrar en un plano intermedio (*barzakh*) donde si bien no vemos toda la manifestación de lo divino podemos ver ideas-imágenes a través de la imaginación creadora (*khayal*).¹⁸ El maestro murciano advierte que en la hierofanía se aprecia este plano gracias a una luz modulada que poco a poco se va manifestando esas formas que se toman comunes a nosotros.¹⁹ Una luz que es similar a la del sol y a la de

¹⁷ IBN ‘ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya...*, op.cit., p. 407.

¹⁸ Henry CORBIN, *La imaginación creadora...*, op.cit., p.178.

¹⁹ IBN ‘ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya...*, op.cit., pp. 407-408.

las estrellas y que es, en última instancia, un reflejo de la luz divina mostrada en la manifestación del *tajally*. De la misma manera, encontramos en la tradición esotérica islámica anterior a Ibn 'Arabī, como representa el *Ghāyat al-Hakīm* de Maslama al-Qurtubī, al Sol presentando en tanto metáfora de lo divino, inmersa en un juego de símbolos superpuestos y con un innegable sabor grecolatino y neoplatónico:

El Sol otorga la luz a todas las estrellas, hace bien al mundo y a todo lo que hay sobre la faz de la tierra, venciendo a la oscuridad y haciendo prevalecer el bien. Es por él que se descubre la visión y expande el alma. Y es el más noble de los astros, pues tiene la órbita más regular y la acción más sublime (...) en conclusión es el candil del mundo. ¡Qué huellas tan extraordinarias, qué espléndidos portentos, alabado sea el Principio Subsistente!²⁰

Lo que nos queda claro es que para una fuente autorizada de la tradición islámica esotérica como es esta, ya citada y recepcionada por un gran número autores posteriores, la luz es un elemento que influye con un sentido ontológico a los seres. Bien sea como luz manifestada en tanto teofanía o como parte de la naturaleza, la luz posibilita la visión en cualquier sentido y, por ende, el conocimiento profundo (*ma'rifa*) conectando con la teoría del conocimiento de Ibn 'Arabī. Es solo a partir de esta premisa que podemos seguir indagando sobre el sentido akbarí de la luz.

De esa forma, la luz y la oscuridad se constituyen como realidades ontológicas ancladas, a su vez, en los trascendentales metafísicos. Luz es para Ibn 'Arabī sinónimo de existencia (*al-wujūd*), mientras que la oscuridad (*zalima*) es sinónimo de no-existencia (*al-'adam*).²¹ Pues un poco más adelante señalará que esa existencia se corresponde con el Bien (*khayr*), mientras que la oscuridad, no como sombra sino como ausencia de

²⁰ AL-QURTUBĪ, *Ghāyat al-Hakīm*..., *op.cit.*, pp. 168-169.

²¹ IBN 'ARABĪ, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*..., *op.cit.*, p. 409.

luz, es el Mal. Solo con la luz adviene el desvelamiento (*kashf*) que es el evento clave en la epistemología sufí: desvelar para contemplar (*mushāhada*)²² en un acto análogo a como la creación se realiza: de la oscuridad se trae hacia la luz.²³ Una experiencia que implica una transformación profunda del sujeto, ya sumido en los trascendentales nombres de Allāh, que se presenta como hierofanía disruptiva para con su percepción de la realidad (*ḥaqīqa*). La tradición clásica sufí habla que este momento se presenta con luz y repite, citando el Corán, una y otra vez: «Allāh es luz de los cielos y la tierra».

III.- LA LUZ COMO NOMBRE DIVINO Y COMO *TAJALLY* (HIEROFANÍA).

Allāh es luz de los cielos y la tierra. De Su luz ejemplo es una es una hornacina donde yace un candil. El candil está envuelto en cristal y el cristal es como si fuere estrella que fulge, inflamada por el bendito olivo que ni de la axarquía ni de la agarvía es, y brilla aún el fuego no la toque. ¡Luz sobre luz! A su luz Allāh dirige Él a quien quiere. Y es Allāh quien ejemplos a la humanidad muestra. Y es Allāh de todas cosas el Conocedor. (Corán, 24: 35).

La luz (*nūr*) como nombre/atributo de Allāh está presente en el Corán. La tradición ha ido glosando esta aleya hasta poder extraer comentarios profundos que exceden una primera lectura exotérica. En un primer nivel, el texto presenta dos términos clave: luz y conocimiento. Como hemos dicho ya, la luz no solamente ilumina, sino que muestra los ejemplos a la humanidad y, a la vez, es una luz que implica conocimiento, conocimiento mucho más profundo que el sensible. El conocimiento y la recepción de la luz si bien es universal no es voluntario, es Allāh quien con su conocimiento dispone quién debe

²² Para una interesante y poética reflexión sobre la *mushāhada* y sus implicaciones véase IBN 'ARABĪ, *Las contemplaciones de los misterios*. Ed. y trad. esp. de Suad Hakīm y Pablo Beneito, Murcia, 1994.

²³ Corán, 57: 9.

tenerlo. Esto es importante pues muestra la intencionalidad de lo divino en su faceta selectiva al mostrarse solo a aquel que lo merecería. Una luz cosmográfica que invita al ser humano a buscar lo trascendente a través de la recepción de la teofanía. Me resulta interesante, además, la idea que se expresa en «¡Luz sobre luz!» (*nūr 'alā nūr*), pues como esa manifestación imaginal la luz no se queda supeditada a la materialidad como un objeto cualquiera, sino que en su dinamismo la hierofanía se va manifestando una y otra vez en lo que Ibn 'Arabī denomina creación recurrente (*khalq al-jadīd*).²⁴ La luz puede superponerse, carece de aparente control o límite, tal y como ocurre en la hierofanía. El *tajally* podría conjugarse con otras manifestaciones, aunque siempre tendrá más peso aquella que presente lo más profundo e insondable de lo divino.

En las tradiciones colindantes como el neoplatonismo pagano, por ejemplo, Jámblico de Calcis en su obra *Sobre los Misterios de los Egipcios* hablaba de que la luz de lo divino (*tou fōtòs ohi mèn theoì*) no es capaz de ser percibida por el sujeto, volviéndose estos sujetos «débiles» ante tal experiencia.²⁵ Esa debilidad está asociada a la incapacidad de su intelecto (*noūs*) para poder captar esa manifestación de lo divino debido a su elevada posición en la jerarquía natural. Sin embargo, poco después, Jámblico explica que el Sol gradúa esa luz progresivamente y hace posible que la verdad sobre el mundo signifique en una epifanía que se manifiestan.²⁶ Del mismo modo, el neoplatonismo cristiano muy bien representado por Pseudo-Dioniso Areopagita en *Sobre los nombres divinos* donde se

²⁴ Este es uno de los conceptos clave —heredados de la doctrina teológica de la escuela *ash'arī*— que refiere a que aunque exista un devenir continuo y el mundo es re-creado, no existe repetición en lo creado y hay una esencia que permanece. Ibn 'Arabī, al hilo de una exposición sobre Moisés y su madre que le hizo de nodriza, nos explica en el *Fuṣūṣ*: «No es lo misma cosa de la que era anteriormente, porque todo se crea de nuevo (*khalq al-jadīd*), mas no hay repetición [en lo creado]. Así, te hemos advertido sobre esto». Cfr. IBN 'ARABÍ, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Ed. Al-Afifi), El Cairo, 1946, 202. Como problema cosmológico lo analiza Corbin al hilo del papel de los nombres/atributos divinos y la cosmología en Henry CORBIN, *La imaginación creadora...*, *op.cit.*, pp. 187-193.

²⁵ JÁMBLICO, *De mysteriis*, ed. E. C. Clarke, J. M. Dillon y J.P. Hershbell, Atlanta, 2003, § 2.8.

²⁶ JÁMBLICO, *De mysteriis...* *op.cit.*, § 2.9-10.

identifica al rayo solar con la imagen del Bondad de lo divino, ilumina todas las cosas que pueden ser iluminadas y con ello marca una jerarquía metafísica, pero también física, desde un tiempo eterno (*aiōn*).²⁷ Así, la luz (*fōs*) se convierte en un nombre divino, en un atributo de los muchos que tiene la divinidad.

En este sentido, la doctrina islámica de los nombres de Allāh —de la que Ibn ‘Arabī²⁸ participará también— es heredera de estas posiciones y reconoce también a la luz (*nūr*) como uno de ellos y, por tanto, asumiendo la incapacidad del ser humano para poder ver la luz de lo divino si esta no se le presenta por el designio que antes comentaba. La luz no es un simple elemento físico, pues leyéndolo desde la tradición neoplatónica simboliza una auténtica hierofanía con un modo de acceso complejísimo a lo trascendente.²⁹ El ser humano es incapaz de ver más allá, pero como se trata de un nombre en un momento determinado podría descubrir que puede invocarlo, recitarlo y contemplarlo. La experiencia no es puramente sensorial o intelectual, sino que le atraviesa de forma holística y le brinda abrir una puerta entre su microcosmos, donde él es el califá, y un macrocosmos (*‘alām al-mithal, mundus imaginabilis*) donde la imaginación le permite acceder a los primeros estadios de la realidad divina (*ḥaqīqa ilāhiyya*) y al mundo de la unidad (*‘alam al-aḥadiyya*).³⁰

Por ello, esa luz manifestada no puede ser asociada (*shirk*) con otra realidad ontológica creada, tan solo puede tener un origen y una realidad divina. Ibn ‘Arabī nos advierte de ello —como explica Pablo Beneito en su ensayo y traducción sobre los nombres divinos en el *Shaykh Al-Akbar*— e identifica el

²⁷ PSEUDO DIONISO AREOPAGITA, *Obras Completas: Sobre los nombres divinos...* *op.cit.*, §4.4.

²⁸ Véase la introducción de Pablo BENEITO, *El secreto de los nombres de Dios de Ibn ‘Arabī*, Murcia, 2012.

²⁹ Véase Toshihiko IZUTSU, *Sufismo y Taoísmo. Ibn ‘Arabī, Laozi y Zhuangzi*, Madrid, 2019, pp. 219-245.

³⁰ Véase Henry CORBIN, *La imaginación creadora...*, *op.cit.*, p. 310, n. 172; y Osman YAHYA, “Theophanies and Lights the Thought of Ibn ‘Arabī”, en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 10 (1991), pp. 35-44.

nombre de *al-nūr* con «el Rehuidor». Allāh como la luz (*al-nūr*) sería —según Ibn 'Arabī en el *Kitāb Kashf al-ma'na 'an sirr asmā' Allah al-ḥusna*— quien no quiere que se le atribuya nada que no sea su esencia, ni digno de Él, por eso como luz castiga y no perdona al que le asocia (*shirk*) con otra esencia o materia.³¹ La luz (*nūr*) ilumina la visión exotérica y manifiesta la materia trayéndola a nuestros ojos, al igual que manifiesta a los entes inmutables (*'ayn thābita*) y los nombres divinos en una desbordamiento insondable (*al-fayḍ al-aqdas*) en la imaginación del *'arif*, aquel que conoce profundamente.

La lectura akbarí en el *Kitāb Kashf* debería darnos una pista más de esa naturaleza del símbolo de la luz que se describe en sus obras y que proviene de esa lectura neoplatónica. Por ello, la luz se presenta como el *tajally*, la manifestación de lo divino que hace que el cognoscente (*'arif*) contemple la realidad (*ḥaqīqa*). Un poder divino que bajo grados y niveles de complejidad manifiesta el mundo ante los ojos de todos los vivos, pero voluntariamente se puede optar por acceder a niveles más complejos. Por eso, la luz como *tajally* es un elemento cosmológico que desencadena en el sujeto la perplejidad ante lo Real, pero que también transmuta en cosmografía para seguir buscando y viajando —en el sentido que el sufismo entiende el *safar* (viaje iniciático)— más allá de su percepción inmediata y de su razón. Un viaje iniciático que le invita a integrarse en el cosmos reconociendo, gracias a la imaginación creadora (*khayal*), lo Uno y lo múltiple sin caer en aparentes dualismos o monismos.³²

³¹ Pablo BENEITO, *EL secreto de los nombres...* *op.cit.*, pp. 192-193

³² CORBIN, *La imaginación creadora...*, *op.cit.*, p. 181. Diferentes autores como el propio Corbin o más recientemente M. Rustom han criticado la versión de Ibn 'Arabī en la que se le presenta como un panteísta o monista que le atribuyen sus adversarios. Incluso hay una defensa de la cosmología desde fuentes tradicionales como supone una carta de Sirhindī sobre este tema. Para esta discusión véase: CORBIN, *Historia de la filosofía islámica...* *op. cit.*, pp. 265-266; Henry CORBIN, *La imaginación creadora...*, *op.cit.*, p. 196; Mohammed Rustom, "Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?," en *Journal of Islamic Philosophy*, 2 (2006), pp. 53-67; y Alberto VENTURA, "A Letter of Sayḥ Aḥmad Sirhindī in defense of the 'waḥdat al-wuḡūd,'" en *Oriente Moderno*, 92, 2 (2012), pp. 509-17. <http://www.jstor.org/stable/24710607>.

El *tajally* irrumpe manifestándose a través de la imaginación del cognoscente, y por ende en su plano ontológico, haciendo que solo vea «hacia adelante» y produciendo un efecto letal para su subjetividad: rompe el espacio y el tiempo. Ibn ‘Arabī nos cuenta como él mismo lo experimentó en la mezquita de ‘*ayn al-khayl* en la ciudad de Fez en el año 593h/1197.³³ En su descripción nos narra como aquella apertura (*kashf*) dada por el *tajally* se le presentó simplemente como una luz cegadora e intensa. En un momento él ya se había convertido en una esfera luminosa. Aquella luz que era «divina» (*ilāhī*) e «insondable» (*qudsī*) —describe Ibn ‘Arabī— «en la cual me fue dado el conocimiento de Allāh (‘*alam bi-llāh*), rechazaba toda evidencia basada en la razón (*al-‘adalat al-‘aqaliyya*), mas si no había confianza no había nada».³⁴ Este fragmento prosigue, un poco más adelante, con la idea de que él no tuvo ningún control ni contextualización sobre el fenómeno. No era algo racional ni volitivo, sino tan solo supo que se trataba de una irrupción de lo divino en sí mismo y que, aun así, esa luz manifestada era una hierofanía que se presentaba como una unicidad en sí mismo, pero que iluminaba a la creación múltiple bajo esa luz de unicidad (*tawhīd*). Así, es la luz manifestada— para Ibn ‘Arabī— y así es el *tajally*, pues ambas actúan bajo el mandato coránico que aparece en la siguiente aleya que se atribuye a Allāh: «Así sea, pues Allāh crea lo que Él quiere, cuando Él decreta algo tan sólo dice: “¡Sea!” y es».³⁵

IV.- LA LUZ Y LA MULTIPLICIDAD: UNA VISIÓN DE LA NATURALEZA DESDE LO HUMANO.

El *tajally*, y la luz con la que se manifiesta este fenómeno, debe ser entendido como una pieza clave en la gramática de la naturaleza que propondrá la visión filosófica de Ibn ‘Arabī. En la tensión entre la unicidad (*tawhīd*) y la multiplicidad creada (*khalq*) propia de nuestro mundo la luz se presenta como aque-

³³ IBN ‘ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*..., *op.cit.*, p. 410.

³⁴ IBN ‘ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*..., *op.cit.*, p. 410.

³⁵ Corán, 3: 47.

lla que hace posible leer los nombres de aquello que ha sido creado. Dice Ibn 'Arabī en el capítulo de *Futuḥāt* que nos atañe: «Es por las luces de los nombres que ellos [los seres creados] emergen hacia lo visible como Verdad, y ya como existentes creados conectan con su esencia³⁶, atributos y acciones en la realidad divina y sus géneros en su individualidad».³⁷

Ibn 'Arabī nos propone leer la naturaleza como un bello y complejo texto —por otra parte, totalmente comprensible dentro de su marco epistémico— en el cual el ser humano que ha conseguido obtener una apertura (*kashf*) puede contemplar una gramática de la multiplicidad que iluminada por el *tajally* en la cual conecta con lo divino en tanto su atributo de Verdad (*ḥaqq*). El texto/naturaleza se va desplegando en tanto que nombres/nombres propios (*asmā'*/*dhāt*) y adjetivos/atributos (*ṣifāt*) con acciones/verbos (*afā'āl*) de forma que componen una realidad compleja en muchos niveles velados/ensombrecidos por la sombra (*ẓill*) de la Verdad (*ḥaqq*) de Allāh. La razón (*'aql*) es capaz de percibir unos niveles iluminados, pero no otros; sin embargo, el corazón (*qalb*) si es capaz de captar esas luces ocultas que hacen emerger otros niveles en nuestra imaginación.³⁸ Por eso, nosotros «vemos directamente» (*'iyān*) en la naturaleza unos u otros significados en función del *tajally* que contemplemos, pero no podemos acceder a ese nivel de realidad sin un desvelamiento (*kashf*) el cual es otorgado por Allāh. La Verdad (*al-ḥaqq*) en el juego de atributos de lo divino tiene la misma categoría que la luz (*al-nūr*), por lo tanto, representa —siguiendo el planteamiento de Henry Corbin con respecto a la teosofía de la luz— su sombra misma.³⁹

³⁶ Aquí se presenta un término con una extraordinaria polisemia. *Dhāt*, según el nivel del discurso y el sujeto al que se le atribuya, puede remitir a esencia (en la traducción de la *ousia* griega que hacen los filósofos helenizantes), pero también al sí-mismo o a la auto-referencialidad tanto humana como divina. Es por ello, que en fragmentos como este se hace muy necesario una reconsideración hermenéutica para proseguir la lectura.

³⁷ IBN 'ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*... , *op.cit.*, p. 412.

³⁸ Los dos primeros versos del poema de apertura son claves para el planteamiento que seguimos en este comentario. Cf. IBN 'ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*... , *op.cit.*, p. 407

³⁹ Henry CORBIN, *La imaginación creadora*... , *op.cit.*, p. 179.

El juego semántico/metafísico del *Shaykh Al-Akbar* se hace más interesante en tanto el uso de categorías metafísicas que el texto akbarí remiten a términos gramaticales —en una clara alusión a la filosofía aristotélica— trazando una fina línea entre lo físico y lo metafísico. Entonces, ¿cómo entender la naturaleza? Si seguimos este planteamiento sería como un gran libro que es iluminado gracias a la luz del *tajally*. Y esto se debe a que el ser humano no es ya capaz de verificar esa luz por sí mismo —véase el anterior episodio en la mezquita de ‘*ayn al-khayl*—, sino que en los momentos de irrupción de la luz de lo divino descubre que esa luz insondable (*nūr al-quddus*) domina sobre la realidad, frente a cualquier otra manifestación más allá de la hierofanía como es la creación. La realidad sensible es superada cuando la imaginación activa (*khayal*) y el desvelamiento (*kashf*) rompen, precisamente, esa cognición sensible y razonada para entrar en lo imaginal haciéndose luz. Este no es —como recuerda Ibn ‘Arabī, un conocimiento factual— sino un testimonio profundo de la realidad en forma de símbolo nunca de palabras.⁴⁰ Por eso, los símbolos que se presentan de la naturaleza, a la luz del *tajally*, deben ser interpretados a través del *ta‘wīl* (hermenéutica dinámica) y no tomados al pie de la sensación o la percepción sensorial, porque no tienen la presencia de la realidad (*ḥaqīqa*). La contemplación (*mushāhada*) busca algo más y el símbolo de la luz es perfecto para expresarlo.

La luz en su compleja inmaterialidad, en su poder, en su reminiscencia (*dhikr*) de lo divino, se consolida de esa forma como un elemento cosmológico central para Ibn ‘Arabī. La filosofía que hace de la luz es simbólica y alegórica, pero se permite desafiar a su lector con una serie de preguntas implícitas a lo largo del capítulo: ¿Qué significan los ciclos que la luz sigue cuando el Sol la porta, que en un plano simbólico rigen la vida del musulmán? Este es un buen ejemplo de cómo deberíamos plantearnos la cosmología akbarí como, ya hemos

⁴⁰ IBN ‘ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya...*, *op.cit.*, p. 416.

mencionado, en el *khalq al-jadīd* o creación continua, los ciclos de repetición en tiempo físico (*cronos*) actúan como una manifestación de lo dinámico de los seres, de su sintaxis.⁴¹ Y, sin embargo, el tiempo que percibe el cognoscente ('*arif*') es un tiempo en suspenso. Esto podría llevar a la pregunta: ¿qué tiempo tiene la luz? Aparentemente tiene un tiempo físico, pero es capaz de romperlo si se trata de un *tajally* generando una eternidad (*aiḥn*) para el '*arif*'. Pero ¿seríamos capaces de contemplar la totalidad de la luz en un instante o siempre se nos escaparía algo?

Esa luz es la que articula las relaciones ontológicas entre lo divino (*ilāhiyat*), que representa la unicidad (*tawḥīd*), y lo seres creados, en tanto multiplicidad. Según lo que nos describe infinita, estable y nunca se agota como si fuese un símbolo. La luz de lo divino ilumina a la creación dando los múltiples sentidos de la existencia, si bien los entes ordinarios solo pueden percibirlos limitadamente. Ibn 'Arabī nos insiste que el conocimiento de estas luces es un conocimiento adámico, en tanto Adán tuvo en su nacimiento el conocimiento de todos los nombres de la creación.⁴² El conocimiento de este constituirá la meta del proyecto antropológico akbarí, el ser humano perfecto (*insān al-kāmil*). Aquel que pretenda emular a Adán y a Muḥammad, prototipos del *insān al-kāmil*, debe buscar ese conocimiento arcano y primigenio y, por ende, descubrir que los *tajally* se relacionan con el resto de los atributos de Allāh. Por ello, nos vuelve a decir que el profeta pidió a Allāh: «¡Hazme luz!».⁴³

La plegaria de Muḥammad es mucho más interesante porque implica una actitud de poder acceder a lo Real más allá de lo físico. Pero esto no quiera decir que el Profeta quiera huir de ello, al revés, lo que le pide —según interpreta Ibn 'Arabī— es poder romper con las sombras de la luz (*ẓill al-nūr*) y las limitaciones de lo físico (espacio, tiempo, etc.) para conocer radi-

⁴¹ Henry CORBIN, *La imaginación creadora...*, op.cit., pp. 187-189.

⁴² La referencia está en Corán, 2: 31 y hay un comentario muy interesante en IBN 'ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkīyya...*, op.cit., p. 412.

⁴³ en Ismail BUKHĀRI *Al-'Adab Al-Mufrad...* op.cit., ḥ695.

calmente lo Real, conocer lo que le sea posible de lo divino. Unas limitaciones espaciotemporales que Ibn ‘Arabī menciona como las seis direcciones cardinales propias de la cartografía espacial.⁴⁴ En realidad —en un sentido akbarí— lo que pide el profeta Muḥammad es acceder a una cosmografía donde la carta de navegación sea la luz incluida la que resplandece sobre su sí-mismo.

Es por ello, que creo que la filosofía akbarí no propone con el *tajally* una simple pieza en una cosmogonía al estilo mitológico o como elemento físico, sino que presenta una cosmografía para un sujeto que busca la perfección (*kāmiliyya*). Presentando, así, una integración íntima entre lo físico, lo metafísico, lo antropológico y lo epistemológico. A saber, esta es la busca de una contemplación total (*baṣira*) —en el sentido más profundo de *theōréin*— de la Realidad (*ḥaqīqa*) que, para Ibn ‘Arabī, no es otra que lo divino.

V.- SEGUIR LA COSMOGRAFÍA DE LUZ: ¿UNA EPISTEMOLOGÍA METAFÍSICA EN UN VIAJE INICIÁTICO?

De acuerdo con la propuesta de Ibn ‘Arabī, el viaje iniciático del sufi consiste en transitar por las capas de la realidad (*ḥaḍarāt*), a través de las manifestaciones hierofánicas, hasta el imposible de llegar a lo divino y allí disolver su identidad individual en lo divino a través del proceso de *fanā*’ (aniquilación). La imaginación activa (*khayal*) se convierte en un vehículo muy poderoso si este se arma con el recuerdo (*dhikr*) de las realidades y los atributos divinos. En esta búsqueda es la imaginación (*khayal*) la que refina su contemplación de la esencia (*dhāt*) en cada posición (*maqām*) cosmográfica la cual es acompañada de una manifestación de la luz.

Esas luces manifestadas son cosmografías no solo por la semejanza con la carta de navegación, sino porque desde los modelos cosmológicos de Aristóteles y de Ptolomeo, el universo se comprendía como una superposición de círculos o esferas

⁴⁴ IBN ‘ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*..., *op.cit.*, p. 414.

concéntricas —depende del pensador— ordenadas de interior a exterior, siendo la última la que pertenecía al plano divino. Es ahí donde la persona que busca puede orientarse según las luces que perciba, según el brillo, el reflejo o la permanencia de la esencia. Por ejemplo, el brillo de la esencia de una piedra será menor al de un ángel, porque esta tiene menor participación que la manifestación de la voluntad divina que supone un ángel. Y esto se debe a que ha sido creado en una esfera inferior en la que la luz divina solo refleja, sin embargo, el ser humano a pesar de habitar el mundo sensible tiene la posibilidad, gracias a su espíritu (*rūh*) de poder recibir en sí las hierofanías que Allāh desee para él.

El *tajally* al manifestarse muestra al cognoscente la jerarquía del mundo y, a la vez, la primacía ontológica, la cual es la luz de los atributos divinos reflejada en la creación.⁴⁵ El *'arif*, quien conoce profundamente, es capaz de aprehender esto a través de su estado espiritual y no a través de los sentidos. Esto es algo propio de los humanos, pues Adán fue el primero en realizarlo: conociendo la luz de los nombres divinos referidos a la creación.⁴⁶ El califato de Adán sobre la naturaleza tenía este sentido, su poder sobre ángeles y *jinn* radicaba aquí: lo material no es poderoso *per se*, los nombres como palabra tampoco, pero la visión de la luz manifestada sobre cada ser u objeto de la creación permitiría a Allāh alabar la gloria y el poder de Allāh y le enseñaría como proteger mejor la creación. Por ello, como decíamos antes, el ser humano en su tránsito hacia el ser humano perfecto (*insān al-kāmil*) experimenta el brillo divino las luces del *tajally* que le recuerdan el pacto primordial y el estatus que le corresponde al ser humano dentro de la naturaleza.

Con esta propuesta, obviamente, la visión de la naturaleza cambia. La naturaleza es un espacio de recuerdo, de encuentro y un espacio sensible para la búsqueda de la perfección. Sin embargo, no es ni un espacio divinizable ni tampoco el último lugar del humano. Por eso, la propuesta de Ibn 'Arabī rechaza

⁴⁵ IBN 'ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*..., *op.cit.*, p. 417.

⁴⁶ IBN 'ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya*..., *op.cit.*, pp. 417-418.

la transposición de lo divino a los objetos manifiestos y a las realidades intermedias, pues solo la fuente de la creación puede ser lo divino. La filosofía de la naturaleza de Ibn ‘Arabī invita a pensar la naturaleza como un espacio «dinámico» (*jadīd*), donde el ser humano pueda contemplar la primera de las muchas luces que se presentarán en su camino vital e iniciático. La correspondencia ontológica entre luz y atributo divino hace que esas luces manifestadas al ser humanos no sean simples fenómenos físicos, sino la oportunidad de tener un recuerdo más o menos tangible de la naturaleza divina. Es el brillo de la realidad divina en el mundo sensible.

Entender el sufismo bajo esta premisa cosmográfica es enriquecedor, pues no deja todo a un solo modo de saber. Así, la propuesta akbarī abría la posibilidad de un sufismo filosófico que, desde las categorías de la antigüedad tardía ya transculturadas en el mundo islámico, utilizó los modelos filosóficos (metafísica, lógica, física, etc.) pero también los propios de la mística (símbolos, el corazón, la intuición). En el caso de la naturaleza sorprende la fidelidad al modelo coránico sin desdeñar los aderezos del propio Ibn ‘Arabī. El tratamiento del símbolo de la luz, como se ha mostrado en este trabajo, es un buen ejemplo de ello, pues en él convergen tradición y ciencia premoderna a partes iguales. Ibn ‘Arabī, como por ejemplo ocurre en los Hermanos de la Pureza (*ikhwān aṣ-ṣafā’*), no prescinde de las tradiciones ni se queda en el relato de otros, sino que lo supera integrando sus propias intuiciones o investigaciones científica.

Posteriormente, el sufismo reformado o neo-sufismo, que es la matriz de casi todas las prácticas contemporánea, llevó a cabo una prolongación de esta visión física y metafísica akbarī. Entre sus temas de reflexión, la metáfora de la luz manifestada será una de las claves. El gran sufi indio y heredero intelectual de Ibn ‘Arabī, Aḥmad Sirhindī, cita en sus *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*⁴⁷ las diferentes funciones espirituales de la luz al mo-

⁴⁷ Aḥmad SIRHINDĪ, *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī*, 2 vols. Estambul, 1988.

do akbarí. Y esto lo realiza tanto de temas metafísicos⁴⁸ como de temas epistemológicos.⁴⁹ Incluso habla —en el segundo volumen de sus *Maktūbāt*— de las luces que corresponden a los órganos sutiles (*laṭāi' f al-sitta*) —muy similares a los *cakra*— que construyen la fisiología mística del ser humano en un claro guiño intercultural a la filosofía y psicología de los *darśana* y el budismo. En este fragmento Sirhindī la luz es energía divina que activa un desarrollo determinado al llegar a cada uno de estos órganos sutiles, que actúan como espejos sutiles, tras haber recibido todo un entrenamiento en lo exotérico y lo esotérico. Manifestándose poco después el *tajally* rasgando el velo (*hijāb*).⁵⁰ Como vemos se trata la luz desde una perspectiva akbarí, en casi los mismos términos de epistemología metafísica, como si de una cosmografía, incluso incidiendo en el propio cuerpo a través de los *laṭāi' f al-sitta*, se tratara.

Por su parte, el otro gran maestro del sufismo contemporáneo, Aḥmad Tijāni, no teorizó al nivel filosófico del Sirhindī, pero la herencia y la metodología de la filosofía akbarí de la luz está presente en su doctrina. Su *ṭarīqa* se hizo extraordinariamente famosa en África occidental donde se convirtió en el camino espiritual de más de cien millones de personas.⁵¹ Shaykh Tijāni obtuvo el camino gracias a un encuentro visionario (*ru'ya fi-l yaqza*) con el profeta Muḥammad quien le otorgó, entre otras cosas, una letanía en la que la luz tenía un componente muy especial. Era la *jawharat al-kamāl* (la perla de la perfección) considerada una de las letanías de recuerdo (*dhikr*) más importante de la Tijāniyya y que resume el proceso iniciático de forma simbólica.⁵² En ella se mencionan tres ma-

⁴⁸ Aḥmad SIRHINDĪ, *Maktūbāt...* *op.cit.*, §1.01; 1.16; 1.191; 1.219; 2.66 entre otros.

⁴⁹ Aḥmad SIRHINDĪ, *Maktūbāt...* *op.cit.*, §1.08; 1.12; 1.14; 2.22 entre otros.

⁵⁰ Aḥmad SIRHINDĪ, *Maktūbāt...* *op.cit.*, §1.08; 2.42.

⁵¹ Para una mayor perspectiva de la *ṭarīqa* Tijāniyya véase mi libro Antonio DE DIEGO GONZÁLEZ, *Ley y Gnosis. Una historia intelectual de la ṭarīqa Tijāniyya*, Granada, 2020.

⁵² El texto traducido de la *jawharat al-kamāl* es: «¡Oh, Allāh! Sea tu azalá y tu salām sobre la perfecta misericordia divina, sobre la preciosa realidad que reúne la comprensión y los significados, y luz universal por la que los mundos en realidad se nutren, aquel que tiene la verdad última, el rayo que entre las nubes satisface con beneficios a los que se exponen que llena desde los mares hasta los pequeños re-

nifestaciones de la luz divina: *al-nūr al-ākwāni* (luz universal) y *nūr al-alāmi'i* (luz deslumbrante), *al-nūri al-muṭalsam* (luz oculta). Luces que son *tajally*, según el modelo akbarí, y que la tradición tijāni interpreta como manifestaciones del propio profeta Muḥammad, quien cumple una función muy importante dentro de la epistemología y la cosmología tijāni al manifestarse como el ser humano perfecto (*insān al-kāmil*). El profeta ahora es luz universal que conoce la creación, luz deslumbrante que inunda la humanidad y conocedor de la luz oculta, su experiencia impacta tanto en el intelecto en los niveles sensibles como en el corazón en los niveles suprasensibles. Por su parte, los tijānis creen que la *ma'rifa* se presenta al sujeto como luz manifestada revelando los auténticos significados de la creación (*al-ḥā'iṭati bi-markazi alfahūmi wa al-ma'āni*), habiendo que asumir el rol del profeta de ser luz y a la vez lámpara. Es interesante que esta pequeña letanía —con tanto sabor akbarí— esconda los principios epistemológicos del *kashf* (desvelamiento) para un tijāni de traza una nueva cosmografía e incluso, a su modo, una teúrgia. El discípulo tijāni tendrá que repetirla ocho veces, invocándola, haciéndola suya, esperando la manifestación hierofánica (*tajally*) del conocimiento divino (*ma'rifa*). Algo que ya nos advierte Ibn 'Arabī, el poder de la evocación es a través del recuerdo y por él la luz se manifiesta mostrando realidades⁵³, trayéndolas desde la no-existencia (*'adama*) a la existencia (*wujūd*).

La luz —como hemos querido expresar a través de la glosa de este fascinante texto y algunos textos auxiliares— siempre esconde algo fascinante y en el caso de Ibn 'Arabī un viaje imaginal por el universo, más allá de lo sensible hacia lo in-

ceptáculos, tu luz deslumbrante con la que llenas todos los lugares de la creación. ¡Oh, Allāh! Sea tu azalá y tu salām sobre la fuente de la verdad, por la cual se manifiesta las arcanas verdades, fuente de todo conocimiento justo, tú, perseverando en el camino más recto. ¡Oh, Allāh! Sea tu azalá y tu salām sobre la realidad absoluta, sobre el tesoro supremo, tú eres desbordamiento que retorna a ti, conocedor de una luz oculta. ¡Allāh! Sea la azalá de Allāh sobre él y su gente, para que podamos conocer radicalmente». Véase tanto el original como un comentario mío, desde las fuentes tradiciones, *Jawāhir al-Ma'āni* y el *Kitāb al-jāmi*, al texto en Antonio DE DIEGO GONZÁLEZ, *Ley y Gnosis... op.cit.*, pp. 165-177.

⁵³ IBN 'ARABĪ, *al-Futuḥāt al-Makkiyya...*, *op.cit.*, p. 418.

comprensible por la razón (*'aql*) y lo perceptible por el corazón (*qalb*). Por eso, en esta visión tradicional la metafísica akbarī podría entrar, perfectamente, en diálogo con la ciencia contemporánea o por lo menos con el enfoque menos tecnocientífico propone Arthur Zajonc. La pregunta por el significado de la luz o por su lugar no son baladíes, entre otras cosas porque la revolución cuántica ha roto la idea que teníamos de la luz, pues «los fotones no se situaban en ninguna posición, sino que estaban dispersos».⁵⁴ Un desafío a aquella idea moderna de reducir la luz a materia en contra de la opinión y la sabiduría de muchas tradiciones. Algo que la física contemporánea en sus experimentos de óptica cuántica ha visto que no era tan fácil. Quizás ha llegado el momento de preguntarse: ¿Qué nos revela la luz en el cosmos? ¿Seríamos capaces de desvelar su significados? ¿Por qué la luz es tan polisémica y polimórfica?

Estas son preguntas cuyas respuestas y diálogos en esta clave exceden este artículo, principalmente por espacio, pero son un reto. Un reto en tanto nos obliga a pensar uno de los elementos más comunes, cercanos y vitales, pero que una y otra vez se nos escapa. Sin embargo, Ibn 'Arabī trató de responderlas desde su tradición, su profundo conocimiento y su poética construyendo una cosmografía simbólica. Una especie de guía de viaje donde el centro no era la luz en sí, sino la realidad (*ḥaqīqa*) en sí misma. Resulta muy difícil que en una época donde la técnica y la especialización dominan nos paremos a preguntarnos por la realidad (*ḥaqīqa*), sin embargo, eso es lo que hace actual el pensamiento de Ibn 'Arabī.

Las posibilidades del símbolo y su proyección a nuestro marco cognoscitivo son muy grandes. El símbolo cuestiona al puro dato, a la inferencia, al monismo que indica una naturaleza significa de la realidad. La filosofía de Ibn 'Arabī consiste en resituar al signo (*aya*) donde le corresponde, pero consciente que el poder epistemológico —al menos para el ser humano— está en el símbolo. Contentarse con el signo es una pe-

⁵⁴ Arthur ZAJONC, *Capturar la luz...*, op. cit. p. 325.

ligrosa idolatría, esa que lo divino en su nombre de «la Luz» rechazaba transmutándose en «el Rehuidor». El proyecto filosófico akbarí no niega la multiplicidad, ni cree que esto sea ficción, tan solo el entrelazamiento de tantos atributos y símbolos en una bella cosmografía que gracias a la luz divina son comprendidos en sus íntimos significados. Es aquí donde podemos percibir una visión en la que ciencia y metafísica se dan la mano para buscar lo Real más allá de lo evidente. Una comprensión de la naturaleza donde el ser humano no aspire a controlarla y a dominarla, sino a saberse como un símbolo más que se puede auto-referenciar y auto-conocer en la creación viva y en todos los mundos (*al-‘alamīn*) existentes.