

Del Percio, Daniel

*Tejer las formas del misterio : viaje, mística
y metafísica en la poesía sufi*

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Del Percio, Daniel. "Tejer las formas del misterio : viaje, mística y metafísica en la poesía sufi" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/tejer-formas-misterio-viaje.pdf> [Fecha de consulta:]

Vª Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología

Título: Tejer las formas del misterio: Viaje, mística y metafísica en la poesía sufi

Autor: Daniel Del Percio (UCA – UP – USAL)

Para muchos autores, el sufismo implica una metafísica, aunque este término posea en el mundo islámico un sentido algo diferente que en Occidente. Para Henry Corbin, el sufismo no sólo propone una alternativa a la filosofía sino que la critica vehementemente (en cuanto pensamiento racional y restrictivo) (Corbin, p. 48 y sig.). Y esto es así aun siendo propio del sufismo una metafísica que, en Occidente, podría llamarse “mística especulativa”. En el pensamiento de Ibn ‘Arabî, máximo exponente del sufismo, el término técnico ‘ilm al-yaqIn (certeza resultante de un conocimiento teórico), propio de la “Falsafa” (filosofía griega, particularmente platónica y aristotélica), aparece contrapuesto a “haqq al-yaqIn” (certeza de una verdad personalmente realizada). Entre estas expresiones se establece una distancia similar a la existente entre “explicar” y “comprender”. Es decir, *la verdad personalmente realizada* implica un sueño, una imagen, un poema; formas con las cuales nos identificamos y, a través de esta identificación, comprendemos. Puesto que Dios, o el Ser Supremo, como él mismo ha manifestado con su palabra, es un Tesoro que aspira a ser conocido, las criaturas por él creadas se vuelven objeto de su propio conocimiento (Corbin, pp. 65-67). Esta revelación del Ser a sus Criaturas se realiza a partir de una sucesión de teofanías que, según Corbin, representan tres grados: epifanía de la esencia divina a sí misma, incognoscible y, por tanto, de la que es imposible hablar; la epifanía de los nombres divinos, es decir, las formas del mundo en cuanto a su existencia creada desde el secreto del misterio absoluto; y la teofanía de los seres concretos, manifestación de los nombres divinos. Por este proceso, y para emplear las palabras de Corbin, “Dios se describe a nosotros por nosotros mismos” (Corbin, p. 66).

Los mecanismos o las formas por las cuales el hombre adquiere estas experiencias del Ser se basan en que lo Real (Haqq) es lo incognoscible, mientras aquello que llamamos “realidad” es sólo un sueño, por lo que, paradójicamente, un sueño puede ser una “verdad”. Desde la visión de Ibn‘Arabî, poeta murciano que vivió entre 1165 y 1240 de nuestra era (cuya obra, para el jesuita e islamólogo Asín Palacios, es un antecedente de la *Commedia* dantesca), el sueño, la ilusión o la imaginación son “verdades”, en el particular sentido de “reflejo de la trascendencia”. El orientalista Toshihiko Izutsu

describe la metafísica de Ibn 'Arabî, y distingue cinco “mundos” ('awâlim) o planos de la existencia (Izutsu, p. 24).

1. El mundo de la Esencia (Dât), el mundo de la absoluta ausencia de manifestación (al-gayb al-mutlaq) o el Misterio de los Misterios.
2. El plano de los Atributos y Nombres, la Presencia de la Divinidad (ulûhiyya).
3. El plano de las Acciones, la Presencia del Señorío (rubûbiyya).
4. El plano de las imágenes (amTâl) y la imaginación (jayâl).
5. El plano de los sentidos y la experiencia sensible (musâhada).

Todo cuanto ocurre en el mundo sensible es un fenómeno, una “sura”(“imagen”) en cuanto forma que revela o desoculta los planos superiores y el absoluto. Por tanto, es preciso ver “a través de las formas” del mundo, sin detenerse en ellas. En esto consiste la revelación o *kasf*, término que según Izutsu podríamos traducir como “intuición mística” o “revelación”: considerar cada una de las cosas sensibles como una situación en que la Realidad se nos descubre.

Ibn'Arabî reelabora la idea de imaginación, ya que para él imaginar es evocar en la mente cosas que no están en el exterior, es decir, “ver” cosas no presentes en el mundo “exterior”. Esta facultad es esencialmente “mediadora”, ya que el “mundo de las imágenes” es una suerte de terreno intermedio entre el mundo puramente sensible y el puramente espiritual, un espacio en donde las formas siguen siendo sensibles, pero están imbuidas de espiritualidad.

Según Ibn'Arabî, puede cultivarse la habilidad de ver las cosas del mundo inmediato de manera simbólica. Para esto, debe lograrse una suerte de transición o “viaje” entre el “estado mundanal del ser” (al-nas'a al-dunyawiyya) al “estado del ser alejado del mundo” (al-nas'a al-ujrawiyya).

Sucedo que en esta ontología a través del misticismo, lo místico se vuelve un camino antes que un objetivo. De hecho, el término Tariqa, sustantivo que significa “camino” pero que también es nombre propio de varón (Tariq), indica precisamente la forma, particular e individual, por la cual cada adepto puede recorrer “su camino” hacia la revelación (Kasf).

Esta naturaleza descriptiva *de un camino a través de un mundo otro* aproxima el relato de viaje a discursos del tipo místico. Es significativa la raíz árabe del concepto equivalente a “viaje”: SFR: De esta raíz derivan el verbo “sáfara”, brillar, resplandecer, quitar el velo a una mujer y, a la vez, viajar; “safari”: excursión o viaje; “sifr”: libro del Antiguo Testamento, y “safr”: tener el rostro descubierto. Es decir, “viajar” en lengua árabe, implica necesariamente “tener una experiencia”, “ver lo antes oculto”,

“comprender” (Cortés, p. 511-512). De aquí que el relato de viajes es la forma más común que adopta la poesía mística en el mundo islámico, poesía y narrativa abundante en ciudades fantásticas y arquitecturas que reflejan lo divino o, muchas veces, su contrario. Ibn ‘Arabî, en *El esplendor de los frutos del viaje*, (*Kitab al-isfar ‘an nata’iy al-asfar*), nos ofrece una curiosa (desde el punto de vista occidental) idea del sentido y significado del viaje:

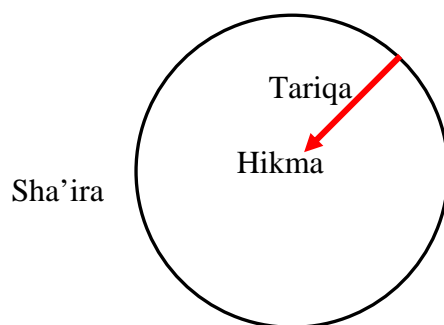
El origen de la existencia [wuyud] es el movimiento. En ella no puede haber inmovilidad, porque regresaría a su origen, que es la ausencia [‘dam]. Nunca más cesa el viaje, ni en el mundo superior ni en el mundo inferior, e incluso las verdades divinas [haqa’iq al ilahiyya] no finalizan su recorrido, yendo y viniendo. [...] Algunos creen que el mundo de los cuerpos, desde el momento en que Dios los creó, descienden inevitablemente en su conjunto en un vacío sin fin. Más, a decir verdad, jamás, en toda la eternidad, cesamos de viajar, desde el momento mismo de nuestra concepción, y de la creación primera de nuestros fundamentos. Cuando frente a ti aparece una casa, afirmas que en ella se encuentra el final de tu trayecto, mientras que en realidad, en ella se te abre otro camino, y para emprenderlo, allí te aprovisionas. (Ibn ‘Arabî, 2008, p. 60)

Ibn ‘Arabî combina elementos de las tradiciones coránicas y de los *hadith*¹ con elementos claramente tomados de la filosofía griega, platónica o neoplatónica. De ahí que emplea la palabra *wuyud* en los sentidos de Ser y Existencia. Esta palabra procede de la raíz WaYaDa. Veamos algunas de sus acepciones y verbos derivados según el diccionario de Cortés (Cortés, p. 1229): encontrar, existir, ser, inventar, crear, suceder, ocurrir, aparecer. Es decir, podemos establecer una correlación entre ser y hallar, y decir que el “ser” es lo que “se encuentra” al buscar. ¿Y cuál es la forma más perfecta de búsqueda sino el viaje? Por esta razón, los seres particulares poseen *wuyud* en tanto que su ser ha sido prestado o comunicado por Dios. Este *wuyud* debe “encontrarse” a través del viaje. Es más, desde esta concepción incluso Dios es un “viajero”, un viajero infinito en el espacio y eterno en su temporalidad. En el mundo islámico, y en la filosofía sufi en particular, el viaje es la forma literaria de la metafísica.² En Dante Alighieri encontraremos un sentido similar, pero ampliado, del concepto de viaje, en cuanto en el autor florentino el movimiento está vinculado al amor, a la energía de la existencia, tanto humana como divina, y a la experiencia histórica.

¹ Un *hadith* es un tipo de texto conservado dentro de colecciones o antologías islámicas, que frecuentemente narra anécdotas de profetas (en particular, Muhammad) y que toma un valor de “verdad” similar al que poseen los libros sagrados.

² Algunos autores occidentales, que han interpretado la filosofía de Ibn ‘Arabî, remiten al carácter nómada del mundo árabe esta curiosa forma de pensar la metafísica. De todos modos, no es nuestra intención profundizar aquí una problemática semejante. Para ampliar, sugiero consultar nuestro trabajo *Las formas del misterio: El papel de los Arquetipos en la poesía de Ibn ‘Arabî*.

Los místicos sufíes poseen una concepción muy gráfica de lo místico en cuanto “camino” (*tariqa*) a recorrer. Este camino es singular, y en general la concepción sufí dice expresamente que “hay tantos caminos como criaturas”. Pero este camino, ¿desde dónde y hacia dónde va? Podríamos graficarlo del siguiente modo: la sha’ira o “ley” es la circunferencia. La ley, como principio racional (que incluye a la ciencia y a la doctrina religiosa) gira en derredor del centro del sistema del conocimiento, representado por la sabiduría suprema (*hikma* o “realidad de realidades”). La propia naturaleza de su forma le impide llegar hacia ese centro, y debe necesariamente limitarse a girar (puede que en círculos cada vez más estrechos) sobre ese centro, pero imposibilitado en su misma esencia de unirse a él. Aquél que desee llegar a la sabiduría, debe “abandonar” la ley luego de haberla aprendido, y recorrer el “camino recto” (*tariqa*)³.



Este sencillo esquema pone en evidencia el rasgo fundamental de lo que implica una lectura mística de la realidad desde el sufismo: el conocimiento previo de la “ley”, y su necesario “olvido”, en favor de un camino recto, poético, hacia la verdad. Pero este esquema, a su vez, no es una ley, no puede pensarse como un estado final (se es místico o se está en la ley), sino como una instancia, como un momento, una singularidad o negativización imprescindible de la realidad cotidiana para que ésta se impregne de aquel conocimiento que no posee, ni puede poseer. El hombre debe ir y volver por estos caminos, y atreverse a recorrer cada uno según deba hacerlo, según se lo exija la vida misma. Se trata, en definitiva, de un duelo en el que el hombre se debate, de una dialéctica entre el infinito y lo eterno, y entre sus formas humanas, la historicidad y la metafísica. Pero esta última no es una “filosofía primera”, sino esencialmente poesía, el único campo en donde lo Absoluto podría pensarse sin leyes y sin razones, salvo por las

³ Agradezco al profesor Gustavo Bize, quien en sus clases sobre lengua árabe y pensamiento sufí ejemplificó de esta manera la lógica del conocimiento según el sufismo. El profesor Bize es docente de árabe clásico y de filosofía sufí en la Maestría en Diversidad Cultural, de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

que hacen a la forma misma de la poesía. Podríamos decir, también, y en términos de Ricoeur, que la ley “explica” la verdad, mientras que la poesía permite “comprenderla”. Dos procesos, evidentemente, diferentes⁴, ya que el mero acto de gozar de la poesía presupone una renuncia esencial: la renuncia a explicarla. Porque este gozo está asociado a la alegría de la comprensión. Poesía es ante todo una imagen que se impone sobre nuestras imágenes del mundo, una suerte de memoria más intensa, una memoria incandescente, que condensa el tiempo vivido y por vivir en una única visión paradójica, porque nos enceguece y nos hace ver al mismo tiempo.

Como vemos, el Ser Absoluto, del cual Dios sería sólo una de sus manifestaciones, puede ser captado sólo intuitivamente, a partir de su revelación, que sucede en una infinita cantidad de grados. Estos grados o etapas del Ser, Izutsu las clasifica en “cinco planos del ser”. Ibn ‘Arabî denomina a cada uno de estos planos como hadra o “presencia”, y cada uno de ellos implica una dimensión ontológica particular. El ser absoluto o Haqq se manifiesta (tayallî, literalmente “descubrir algo oculto tras un velo) en la siguiente secuencia:

- Haqq (Absoluto)
 1. No-tayallî: el primer hadra (lo Absoluto en su absolutidad)
 2. Tayallî: el segundo hadra (lo Absoluto manifestándose como Dios)
 3. Tayallî: el tercer hadra (lo Absoluto manifestándose como el Señor)
 4. Tayallî: el cuarto hadra (lo Absoluto manifestándose como cosas imbuidas de lo espiritual y de lo material al mismo tiempo, que llamaremos “arquetipos”)
 5. Tayallî: el quinto hadra (lo Absoluto manifestándose como el mundo sensible)

Vemos que para Ibn ‘Arabî todo es tayallî de lo Absoluto, salvo lo Absoluto en sí (Izutsu, pp. 34-35). Del segundo al quinto hadra, encontraremos sucesivas manifestaciones (o, para emplear un término del gnosticismo, “emanaciones” o “alientos”) del plano o hadra superior. Dada la complejidad y vastedad del tema, dedicaremos el resto de nuestro trabajo al cuarto hadra, el plano de los Arquetipos, al que vincularemos con la poesía del sufismo, y en particular, la derivada del modelo de la poesía erótica, en su doble naturaleza espiritual y física.

El sustantivo “Arquetipo” en occidente posee el sentido de “forma básica” u original, primigenia, como “modelo” o forma inicial de los entes individuales. De este modo, cuando hablamos de arquetipo, lo hacemos en general en sentido simbólico (el

⁴ Para ampliar, ver “¿Qué es un texto?”, en Ricoeur, Paul. *Historia y Narratividad*. (Ricoeur, 1999, pp. 59-81)

arquetipo del héroe, de la mujer, del viaje iniciático, etc.). No obstante, el pensamiento de Ibn 'Arabî ubica esta idea en un plano diferente, al hacerlo un tayallî, una manifestación de lo Absoluto que es intermediaria entre lo concreto y lo espiritual (el cuarto hadra). Es un don que en realidad está más vinculado con el acto mismo de dar que con lo dado concretamente. Es la manifestación del dar. Para Lings (Lings, p. 10), que se basa en la tradición islámica, el Arquetipo es siempre “el Heredero que hereda el símbolo en el cual Él mismo Se ha manifestado”, por lo que el mismo símbolo es el don ofrecido y aceptado.

Como toda heredad, el arquetipo se presenta como una naturaleza que une a aquel que da y al que recibe la heredad. Es decir, implica una “posición intermedia entre lo Absoluto en su absolutidad y el mundo de las cosas sensibles” (Izutsu, p. 183). Este carácter de mediación lo define a la vez como activo con respecto al nivel inferior (el de las cosas sensibles) y pasivo con el nivel superior, del cual son receptores de la potencialidad presente en la Esencia del Absoluto. De algún modo, ellos son “la idea” de una cosa posible, instancia previa a su concreción material y sensible. Así, los arquetipos permanentes son las formas esenciales de “los Nombres divinos”. Ideas, pero también “realidades” (haqâiq) por cuanto parten del mundo invisible de la Conciencia Divina (Izutsu, p. 184). Es evidente el vínculo de esta doctrina con el Platonismo y con el Gnosticismo (en particular, del gnosticismo especulativo). No obstante, la gnosis de base griega es esencialmente dualista, mientras que la concepción de Ibn 'Arabî es múltiple y se basa precisamente en lo posible que genera la acción (desde lo pasivo) de los arquetipos. Es decir, existen como potencialidades sin estar concretamente en el espacio y el tiempo, sin haber sido determinados por ellos, en una situación intermedia entre la eternidad y la temporalidad, entre la idea y la cosa en sí.

Desde una perspectiva escolástica, estos arquetipos son “los universales”, “realidades en el conocimiento de Dios”, y su doble naturaleza activa y pasiva se refleja en la dualidad posibilidad-necesidad (ya sea esta última necesidad por sí misma o necesidad por otra cosa distinta de sí misma). Ibn 'Arabî concibe lo posible como una categoría ontológica (de hecho, una tercera categoría). Del mismo modo que un poeta, antes de plasmar un verso, contiene en sí posibilidades infinitas para su forma poética, y sin embargo sólo puede realizar a la vez, individualmente, una de ellas; así todo ente individual implica también todas las formas que éste pudo tener, y sin embargo no ha tenido. De este modo, un Universal es una suerte de “lenguaje de Dios” (o, más precisamente, de lo Absoluto). Una cosa creada e individual es una articulación específica de dicho lenguaje

entre las múltiples (o infinitas) posibilidades del ser que le da su Universal. Los “actos de habla” de Dios son, evidentemente, “Absolutos”. Un Universal es una forma “infinita”, de múltiples posibilidades. Necesita de su “negatividad”, de negativizar todas las posibilidades excepto una, para ser concreto. Es decir, la existencia material es una forma “impuesta” al universal. De este modo, lo posible sería un estado ontológico en que se encuentra una cosa antes de su existencia externa.

Esta función de los arquetipos dentro de la ontología de Ibn ‘Arabî es fundamental, puesto que presupone que la manera en que los entes reciben su existencia individual esta determinada por el arquetipo que, si bien implica infinitas posibilidades, éstas están limitadas a un modo específico de realización.

En *Los engarces de las sabidurías (Fusus al-Hikam)* Ibn ‘Arabî nos muestra simbólicamente, en un lenguaje místico y poético, la forma en que Dios busca verse en sus esencias, y el porqué de este deseo. Esta manifestación recorre las figuras de 27 profetas, cada uno de los cuales implican un tipo específico de ésta. De este modo, 27, es decir, 3 veces 9, 3 veces la perfección angélica, implica una sucesión desde el primero (Adán) hasta el último (Muhammad, después del cual no habría otro). Así, Dios ha engarzado 27 gemas a un anillo en el que busca ver su Esencia. Jesús (Issa) es la gema del engarce número 15, la de la sabiduría profética, entre Esdras y Salomón

Los Arquetipos están en la base de esta sucesión, articulando lo contemplado y al que contempla. El último eslabón del engarce en el que se mira Dios, el 27, hace al hombre *insân kâmil* (hombre perfecto) y sólo él puede poseer el conocimiento completo de lo Absoluto. Es significativo que el mismo Ibn ‘Arabî presente el libro recibido de lo Absoluto en un sueño, y no como producto de su reflexión y del trabajo de su pensamiento: él no podría llegar a esta verdad sin recibirlo como “don” de Dios (a través, precisamente, de un mensajero, ángel o *rasul*), ya que no es *insân kâmil*, sino un poeta y un sabio. Será precisamente la poesía la que se nutrirá de estos elementos para reflejar, a través del amor, el deseo de contemplarse en un otro.

En el siguiente cuarteto de Ibn ‘Arabî, la Divina presencia busca el amor apasionado de la humanidad, recurriendo al esquema de la poesía amorosa. (Ernst, p. 172)

Ella dijo: “Me maravilla ver a un joven paseando
sus encantos entre las flores y los jardines”
Y dije yo: “Que no te maraville lo que ves:
te estás viendo a ti misma en el espejo de un hombre”

Esta experiencia es esencialmente mística, pero además podemos pensarla desde la singular metafísica del poeta murciano (en el primer engarce del *Fusus al-Hikam*, el que se refiere al primer hombre o Adán, se hace particular referencia al acto de “autocontemplarse” de Dios). Observemos los siguientes fragmentos de la poesía de Ibn ‘Arabî, junto con los comentarios que hace el mismo autor. La figura de la mujer, a quien se compara con Bilkis (la reina de Saba) es imagen y símbolo de la Sabiduría Divina (Hikmat ilahiya) que se despierta en el hombre en su soledad, y lo invade (Schuon, pp. 21-35):

11. Cuando mi alma estaba a punto de escaparse, pedí a esta Belleza y a esta Bondad que me socorriera.

12. Y ella accedió; y que Allâh nos preserve de su cólera, y que el rey victorioso aleje a *Iblîs* (el demonio).

13. Cuando su camella estaba a punto de partir, grité: “Oh camellero, no hagas partir con ella a los camellos grises!

(Comentario del autor, con referencia al fragmento 13):

Cuando esta esencia espiritual deseó abandonar el corazón elevado, a causa del retorno de éste a la tarea que se le había impuesto, había vuelto de la estación designada con las palabras ‘Tengo una hora que no comparto con nadie, salvo con el Señor’, y su mirada se dirigía hacia los Nombres Divinos, la aspiración serena (hamma) de la que esta esencia espiritual había nacido en el corazón, partió”.

La relación con la amada es la base de esta identificación con Dios, primero, y con lo Absoluto en su absolutidad, después, a partir de la idea, fuertemente presente en Ibn ‘Arabî, de que el proceso de creación implica una preponderancia de lo femenino. Esto es porque la esencia (Dât) que es fundamento original del ser, es femenina. Al respecto, dice el poeta:

El hombre se halla situado entre una esencia [la Esencia divina], que es su origen [ontológico] y una mujer [su propia madre], que es su origen [físico]. Se halla, pues, entre dos nombres femeninos, es decir, entre la femineidad de la esencia y la femineidad real [o sea, física] (Ibn ‘Arabî, citado por Izutsu, p. 230)

Es decir, el hombre, cuya esencia se encuentra en un arquetipo que es pasivo en su relación con lo Absoluto, y activo con lo real, encuentra su individuación como ente en otro elemento femenino, la mujer en su rol de madre. En el engarce 27 del *Fusus al-Hikam*, Ibn ‘Arabî reflexionará luego sobre la tríada que constituyen Dios, el Hombre y la Mujer, en donde el amor implica una relación en ambos sentidos, desde el Creador hacia una parte de sí mismo (Dios -> Hombre / Hombre -> Mujer) y desde lo Creado hacia su Origen, hacia la totalidad de la que formaba parte (Mujer -> Hombre / Hombre -> Dios).

Esta relación amorosa está compuesta, en su mayor parte, por una relación de forma, de tal modo que es La Forma la que se constituye en “Cónyuge”. La unión nupcial es símbolo que hace “doble” la Realidad de Dios, manifestación de la potencia y del acto a través del mutuo reconocimiento de los esposos. Ibn ‘Arabî profundizará la idea de arquetipo a partir de esta relación amorosa:

Cuando el hombre contempla a Dios en la mujer, está contemplando el “polo pasivo” (es decir, que el hombre contempla a Dios en lo que representa Su aspecto “pasivo”), y cuando Lo contempla en él mismo bajo el aspecto de la mujer que ha traído a la existencia a partir de él mismo, Lo contempla en tanto que “polo activo”. Y, finalmente, cuando Lo contempla en él mismo sin que esté presente en él la forma de lo que procede de él (es decir, la mujer), contempla un ser cuyo estado es pasivo en relación con Dios, sin intermediario, a diferencia del primer caso, en el que el estado pasivo es tenido en cuenta en relación al ser intermediario, que es el hombre. Por tanto, su contemplación de Dios en la mujer es más completa y más perfecta, pues Lo contempla en Su aspecto activo y en Su aspecto pasivo, mientras que él mismo, solo, Lo contempla en Su aspecto pasivo. Esa es la razón por la que el Profeta amaba a las mujeres: contemplar a Dios en ellas es la contemplación más perfecta. (Ibn ‘Arabî, 2008: 269)

Perfecta contemplación que es una forma de identificarse a través de la belleza terrenal más dulce (la mujer), en donde el hombre se “ve” desde una totalidad como una parte. Esto permite la otra contemplación, que identifica al hombre como quien se “ve” como una parte de lo Absoluto, del misterio. Así, el hombre es Ser cuya identidad se encuentra entre dos misterios de grados diferentes y, de algún modo, paradójicos: el de Dios y su absolutidad, y el del amor y la mujer. El poema de amor en Ibn ‘Arabî es un diálogo entre dos misterios.

Comprender este diálogo es nacer a un nuevo significado. Es identificar en el sí mismo lo comprendido. La metafísica de Ibn ‘Arabî busca que el hombre recorra un largo camino a través de una comprensión basada en la experiencia del amor como símbolo o heredad de lo Absoluto. El pensamiento del poeta murciano es una suerte de “pensamiento poetizante” o bien, de pensamiento construido sobre la base de la poesía; desde la creación de imágenes, y no desde la estricta reflexión filosófica. Estamos ante un camino construido con las imágenes de la poesía. ¿Pero cuál sería entonces el arquetipo de una imagen? Incluso lo imaginado duerme en el seno del Absoluto, y se manifiesta en el poeta en la forma del amor. Es él quien nos hace nacer hacia un significado que, sumergido entre dos misterios femeninos, es la afirmación de un individuo que en sí mismo contiene, como una semilla, a todos los hombres posibles.

Bibliografía

Primaria:

- *El Corán* [Edic. bilingüe de Julio Cortés]. Barcelona, Herder, 1999.
- Ibn ‘Arabî. *Fusus al-Hikam* <http://www.sufi.ws/books/download/english/ibn-arabi-en/fusus-al-hikam-en.pdf/1-8-2011>.
- ----- . *Los engarces de las sabidurías*. Barcelona, EDAF, 2008.
- ----- . *Poemas sufíes* [Trad. Schuon, Frithjof]. Barcelona, Olañeta, 2003.
- ----- . “Tratado de la genealogía del Manto Iniciático”. En *Al Hikma*, Año I, Nro. 1. Buenos Aires, 2007.
- ----- . *El esplendor de los frutos del viaje*. Madrid, Siruela, 2008.

Secundaria:

- Bize, Gustavo. “El lenguaje poético en el sufismo”. En *Al-Hikma*, Año II, Nro. 4. Buenos Aires, 2009.
- ----- . “Introducción y discipulado en la doctrina de Ibn ‘Arabî”. En *Al Hikma*, Año I, Nro. 1. Buenos Aires, 2007.
- Corbin, Henry. “La filosofía islámica desde la muerte de Averroes hasta nuestros días”. En Belaval, Ivon [comp.]. *La filosofía en Oriente*. México, Siglo XXI, 1981.
- Cortés, Julio. *Diccionario de árabe culto moderno*. Madrid, Gredos, 1996.
- Dachs, Ramon; Suárez, Anne-Hélène; Gregori, Josep Ramon. *De la China a al-Andalus*. Barcelona, Azul, 2004.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2000.
- Ernst, Carl. *Sufismo*. Barcelona, Oniro, 1999.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufismo y taoísmo*. Madrid, Siruela, 1997.
- Lings, Martin. *Símbolo y Arquetipo: Estudio del significado de la existencia*. Barcelona, Olañeta, 2006.
- Lomba, Joaquín. *El mundo tan bello como es: Pensamiento y arte musulmán*. Barcelona, Edhasa, 2005.
- Nicholson, Reynold. *Los místicos del Islam*. Madrid, Olañeta, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Rubiera, María Jesús. *La arquitectura en la literatura árabe*. Madrid, Hiperión, 1988.