

Influência do anjo Gabriel na constituição do ser espiritual de Jesus segundo Ibn ‘Arabī

Influence of the angel Gabriel in the constitution
of the spiritual being of Jesus according to Ibn ‘Arabī

Jaime Flaquer *

Resumen

La constitución de Jesús en el pensamiento de Ibn ‘Arabī depende de su herencia materna y paterna. El ángel Gabriel toma el estatuto de padre por su aparición a María y por ser el portador de un “Espíritu que procede de Dios”. En este artículo presentaremos la herencia que Jesús recibe del ángel y las repercusiones que sobre su ser tendrá el encuentro de una madre humana y un espíritu angélico. Jesús va a ser un ser dual sobre el que va a primar su aspecto espiritual, puesto que el “agua imaginal” de Gabriel primará sobre el “agua real” de María. Será medio humano y medio espíritu. Su “cristología” es plenamente islámica, pero se acerca, de esta manera, sin identificarse, al docetismo. Jesús aparecerá como un varón, aun siendo un espíritu, y será, por ello, capaz de obrar milagros de vivificación. Para el gran maestro sufí, cada profeta es manifestador de una cualidad divina; en el caso de Jesús, él es la corporalización del Aliento divino.

Palabras clave: Islam. Sufismo. Diálogo interreligioso. Cristología. Misticismo. Jesús.

Abstract

In Ibn ‘Arabī’s thought, Jesus’s constitution depends on his maternal and paternal heritage. The angel Gabriel takes the role of father because of his appearance to Mary and because he is the bearer of a “Spirit proceeding from God”. In this article we discuss the inheritance Jesus receives from the angel and the repercussions that this encounter of a human mother and an angelic spirit will have on Jesus’s being. Jesus will be a dual being whose spiritual aspect will prevail as Gabriel’s “imaginal water” takes precedence over Mary’s “real water”. Jesus will be half human and half spirit. His “Christology” is fully Islamic, but is close to Docetism, without being identified with it. Jesus will appear as a man, even if he is a spirit, and, so, he will be able to perform miracles of vivification. According to the Great Sufi master, every prophet discloses one aspect of God. Regarding to Jesus, he is the embodiment of the divine Breath.

Keywords: Islam. Sufism. Interreligious dialogue. Christology. Mysticism. Jesus.

Artigo submetido em 15 de setembro de 2022 e aprovado em 29 de novembro de 2023.

* Doutor en Estudios Islámicos en: L’École Pratique des Hautes Études-Sciences Religieuses (Sorbonne-Paris). Profesor en la Universidad Loyola. País de origen: España. ORCID: 0000-0002-9622-023X. E-mail: jflaquer@jesuites.net.

Introducción

Jesús se inclina hacia mí como si estuviese embriagado y me corteja como si estuviese loco de amor (IBN ‘ARABĪ, ‘*Anqā*’, 2005, p. 285)¹.

El gran maestro andalusí, Ibn ‘Arabī (1165-1240), es uno de los principales referentes del sufismo de todos los tiempos y, sin embargo, gran parte de su obra continúa aún sin traducir a las lenguas occidentales. No obstante, los avances en la comprensión de su pensamiento de los últimos cuarenta años son verdaderamente extraordinarios. Este artículo pretende contribuir al conocimiento de un aspecto concreto de su mística. Sabido es que el profeta Jesús tuvo una importancia muy especial en su vida, especialmente en los principios de su conversión al sufismo, pero poco se ha escrito sobre la naturaleza íntima de este profeta según su pensamiento. Esta queda determinada por la particularidad de la génesis de Jesús en el vientre de María a causa de la aparición y participación del ángel Gabriel. Este, que es un “Espíritu fiel” y es el portador del “Aliento del Misericordioso” para entregarlo a María, será responsable de la naturaleza espiritual de Jesús, la cual hace que sea un ser particular: medio espíritu y medio humano.

Recorriendo la gran obra de este maestro sufí, veamos qué consecuencias tiene con respecto a Jesús el hecho de que Gabriel se haya aparecido a María, según el relato coránico, bajo la forma de un “hombre completo”.

1 La aparición del ángel como “hombre completo”

1.1 El pasaje coránico de la aparición del ángel

Ibn ‘Arabī no se interesa por el lugar de la aparición. Algunos autores dicen que María fue a buscar agua. Otros creen que María se apartó para purificarse y que el Ángel se le apareció al final de sus abluciones. Aunque estas tradiciones se originaron probablemente en círculos cristianos, la teología católica no se ha

¹ Ibn ‘Arabī muestra en esta frase la importancia de Jesús en su propia vida personal. Interpretamos el árabe original de la misma manera que Elmore, G, 1999, p. 285. Para una síntesis de la importancia de Jesús en su vida, véase Flaquer, J, 2016, p. 5-7. Citaremos al autor sufí como es habitual con este autor clásico, con la referencia a la obra árabe. Dado que todas las traducciones son hechas por el autor del artículo, omitiremos esta indicación. En nota, indicaremos si para la traducción hemos seguido de cerca alguna traducción en alguna lengua occidental.

interesado en general por el lugar de la Anunciación².

El estado de intimidad y aislamiento de María explica, en el relato musulmán, el miedo de María a ser deshonrada por este hombre desconocido que se le apareció. El texto coránico completo de la aparición del ángel explica el acontecimiento de la siguiente manera:

Y recuerda a María en la Escritura, cuando dejó a su familia para retirarse a un lugar de Oriente. Y tendió un velo para ocultarse de ellos. Le enviamos Nuestro Espíritu y este se le presentó como un hombre completo. Dijo ella: “Me refugio de ti en el Compasivo. Si es que temes a Dios...” Dijo él: “Yo soy solo el enviado de tu Señor para regalarte un muchacho puro”. Dijo ella: “¿Cómo puedo tener un muchacho si no me ha tocado mortal, ni soy una prostituta?”. “Así será”, dijo, “Tu Señor dice: “Es cosa fácil para Mí. Para hacer de él signo para la gente y muestra de Nuestra misericordia”. Es cosa decidida.” Quedó embarazada con él y se retiró con él a un lugar alejado (C. 19:16-22)³.

El ángel, que es un espíritu, toma la forma de un hombre completo o perfecto. Ibn ‘Arabī repite a menudo este versículo. En árabe, *bašar^{an} sawiyy^{an}* significa “ser humano equilibrado”, “consumado”, “completo”, “bien formado”, “armonioso”. Los intérpretes leen el versículo a veces en el sentido de la aparente belleza del ángel, a veces en el sentido de su apariencia completamente humana. En cualquier caso, María no reconoce al ángel y, por tanto, no posee la capacidad de discernir apariciones. Muhammad, en cambio, tal como afirma Ibn ‘Arabī por contraste, sí fue capaz de reconocer inmediatamente estas apariciones del ángel, que también tomaba la forma de un hombre. Ibn ‘Arabī cita un hadiz que dice: “A veces el ángel se me presenta en forma de un varón” (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* III, 1980, p. 390). No dice aquí que sea perfecto o completo (*sawī*), pero Ibn ‘Arabī advierte que los ángeles no son los únicos que pueden tomar la forma de los hombres, sino también los *espíritus de fuego*, los genios.

El temor de María es el de ser deshonrada, lo que diferencia esta historia del relato del Nuevo Testamento, en el que María no se siente turbada por la aparición del ángel, sino “por sus palabras” que anuncian una buena noticia. Esta es la inquietud característica que sienten todos los profetas cuando están en presencia de una manifestación de Dios⁴. La segunda diferencia importante es

² Para el *Proto-evangelio*, la anunciación ha tenido lugar en la fuente de Nazaret.

³ Trad. ligeramente modificada por mí. En adelante C.

⁴ Tomás de Aquino habla de la turbación de María por el solo hecho de la visión, pero no porque María confunda al ángel con un hombre, sino precisamente porque ella toma conciencia de estar delante de una manifestación de Dios: “La

que el relato evangélico formula el *fiat* en boca de María, su acuerdo explícito. Finalmente, para San Lucas, el ángel es solo un anunciador de la acción del Espíritu Santo en ella, mientras que en el Corán el ángel es, él mismo, el portador de este Espíritu. Sin embargo, en ambos casos, el portador de la Palabra para depositarla en el vientre de María es el Espíritu. En el cristianismo es el Espíritu Santo y en el islam el Espíritu fiel (*al-Rūḥ al-amīn*) que se identifica en este caso con Gabriel.

1.2 La interpretación del Shayj⁵

Veamos ahora la narración interpretada por Ibn ‘Arabī. El libro de los *Fuṣūṣ* contiene un capítulo dedicado íntegramente a Jesús donde leemos:

Cuando el Espíritu fiel, que es *Yibrīl*, tomó frente a Maryam “la forma sensible de un hombre completo”, ella imaginó que era un hombre que quería abusar de ella y, sabiendo que esto es algo prohibido, “buscó refugio” en Allāh contra él mediante una concentración de todo su ser, para que Él la librara de ello. Obtuvo así un estado de perfecta presencia con Allāh, que representaba el Espíritu. Si él hubiera insuflado en ella en ese momento, en el estado en que se encontraba, ‘Īsā (=Jesús) se habría exteriorizado con una misantropía que nadie habría podido soportar, debido al estado (en el que se encontraba) su madre. Cuando él (*Yibrīl*) le dijo: “Solo soy el Enviado de tu Señor...”; he venido “...a darte un niño puro”, ella se relajó y dilató su pecho: fue entonces cuando insufló a ‘Īsā en ella (IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ*, 1951, p. 138-139)⁶.

Ibn ‘Arabī llama a Gabriel “el Espíritu fiel” (*al-Rūḥ al-amīn*) por su denominación coránica que lo hace responsable del descenso del Corán en el corazón de Muhammad (C. 26:193). Este mismo ángel lleva ahora un “espíritu de Él” para proyectarlo sobre María. La hija de *Imrān* busca refugio en Dios viendo al hombre consumado o bien formado que se presenta ante ella. Ibn ‘Arabī interpreta el temor de María según la tradición: teme ser violentada por él. Concentra su ser para que Dios la libere de él. Ibn ‘Arabī habla aquí de Dios (Allāh) mientras que el Corán dice que ella “buscó refugio en el Misericordioso”⁷. En cualquier caso, esta invocación le permite obtener un estado de perfecta presencia

aparición corporal de una substancia espiritual no puede más que turbar a los que la ven, incluso a la Virgen, ya que la liturgia dice de ella: “La Virgen se anonadó a la vista de la luz”. ¿No habría sido mejor que su espíritu fuera preservado de esta turbación provocada por una aparición corporal? (D’AQUIN, 1927, p. 3).

⁵ Maestro, en referencia a Ibn ‘Arabī.

⁶ Sigo de cerca la trad. de Gilis, en: IBN ‘ARABĪ, 1997, p. 400. Ver en las referencias otras traducciones consultadas.

⁷ Gilis señala en nota que Nābulusī comprende que ella «invocó a Dios por medio del Nombre *al-Raḥmān*».

en Dios. Es sintomático que una de las cualidades espirituales de Jesús sea precisamente este estado de presencia ininterrumpida en Dios.

En el resto del relato volvemos a encontrar trazos de la importancia del estado espiritual de los padres para influir positivamente en el niño engendrado. Si María hubiera concebido a su hijo en este estado de rechazo a la forma humana que tenía delante, este estado habría quedado impreso en Jesús, y el hijo de María habría sido un misántropo. Pero, el ángel tranquiliza a María diciendo que es un enviado del Señor para darle un niño puro (*ḡulām^{an} zakiyy^{an}*). La pureza de Jesús es también una de sus cualidades espirituales y observemos que el ángel no espera el *fiat* de María (hágase...) antes de insuflarle a Jesús. El verbo utilizado para decir que María “se relajó” (*inbasaṭat*) se utiliza comúnmente para significar “estar a gusto” o “pasar un buen rato” desde su significado original que es dilatación.

En ese momento el ángel “insufló a Jesús en ella”. La expresión es muy significativa porque es una prueba clara de que el ángel es el portador de Jesús y que, por tanto, Jesús se identifica con el espíritu insuflado a María. En efecto, Jesús es llamado *kalima*, “la palabra proyectada en María” y “el Espíritu de Él”. Continuemos con el relato del Shayj⁸:

Ŷibrīl era el portador de la Palabra de Allāh destinada a Maryam, igual que el Enviado transmite la palabra de Allāh destinada a Su Comunidad; es Su Palabra: “...Su palabra que proyectó en Maryam y un Espíritu de Él”. El deseo de amor invadió a Maryam; ‘Īsā se creó así a partir del “agua real” de Maryam y del “agua imaginaria” de Ŷibrīl, transmitida por la cualidad húmeda de su insuflación. En efecto, el aliento de los cuerpos animados se humedece por la presencia en él del elemento “agua”. El cuerpo de ‘Īsā estaba formado por “agua imaginaria” y “agua real” y se manifestó en forma de ser humano a causa de su madre y también por el hecho de que Ŷibrīl había adoptado la forma sensible de un hombre, de modo que la existencia en este estado humano (que es el nuestro) no contraviniese la regla ordinaria (IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ*, 1951, p. 139)⁹.

La expresión “agua imaginaria” de Gabriel requiere una cierta interpretación. Es posible que simplemente quiera decir “agua en sentido figurado” en contraposición a “agua en sentido literal”. Pero también es posible que el agua sea considerada imaginaria porque Gabriel solo puede ser reconocido

⁸ “Maestro”, en árabe. Es una manera habitual de hablar de este autor sufi. Haremos en este caso la transcripción fonética más cercana al castellano y no la científica, como para las otras palabras árabes.

⁹ Sigo de cerca la trad. de Gilis, en: IBN ‘ARABĪ, 1997, p. 401.

como espíritu con el ojo de la imaginación, aunque aparezca en el mundo sensible. Sin embargo, el término utilizado para designar esta agua imaginaria es *mutawahham* y no *mutahayyal*. *Wahm* tiene un significado más bien de irrealidad a diferencia de *hayāl*, que remite al mundo imaginal.

2 Jesús, un Espíritu purificado y angélico

2.1 Gabriel: influencia sobre el Espíritu de Jesús y sobre su cuerpo

Jesús recibe por herencia de Gabriel principalmente el hecho de ser de naturaleza angélica. Jesús, asegura, es “un Espíritu purificado y un ángel porque Gabriel -presentándose como un hombre completo- lo ofreció como un regalo a María” (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* IV, 1980, p. 195).¹⁰

La reina de Saba o *Bilqīs* también fue un ser mixto según Ibn ‘Arabī. La naturaleza de su madre determina la especie de su ser, igual que en el caso de Jesús hace que aparezca como hombre y no como espíritu. Sin embargo, en otros textos, el Shayj también atribuye la humanidad de Jesús al hecho de que Gabriel apareció como un varón:

Gabriel, o el Ángel, se apareció a María bajo la apariencia de un ser humano completo, y le dijo: “Soy el Mensajero de tu Señor para concederte un hijo puro”. Le concedió a Jesús. Así, Jesús fue modelado según la forma del ángel, que apareció en forma humana; de ahí que llevara la forma de su padre: varón humano y Espíritu. Así unió en sí mismo las dos formas que eran las de su padre, que era el ángel. Por lo tanto, es Espíritu en cuanto a su esencia, y es hombre en cuanto a su aparición en la forma humana (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* III, 1980, p. 198)¹¹.

Así pues, la forma humana está tomada tanto de la forma aparente de Gabriel como de la naturaleza humana de María. Por tanto, no es correcto pensar que Jesús recibe su Espíritu de Gabriel y su cuerpo de María. A través de la aparición del ángel en un cuerpo humano, también participa en la formación del cuerpo de Jesús:

[...] la constitución corporal de ‘Īsā no es atribuible a Adán en todos los aspectos como lo es la nuestra: Adán tiene una participación en ella a través de Maryam, y el ser espiritual tiene una participación en ella en

¹⁰ “*Fa-kāna [...] rūḥan muṭahharatan malakan li-anna ʿĪbrīl wahaba-hu li-Maryam bašaran sawiyyan*”.

¹¹ Sigo de cerca la trad. en: HAYEK, 1959, p. 88.

la medida en que tomó una apariencia sensible (IBN ‘ARABĪ, *Le Livre du Mīm*, 2002, p. 83)¹².

El cuerpo de la mayoría de los seres humanos proviene enteramente de Adán, por parte del padre y de la madre. En el caso de Jesús, esto es solo de parte de la madre, María. Aunque Jesús aparece como un hombre varón porque Gabriel “se impuso” a María. Jesús recibe, además, la naturaleza angélica y espiritual del “Espíritu fiel” que constituirá la parte más significativa de su ser. El hecho de que el ángel aparezca exteriormente como un hombre -siendo él mismo un Espíritu- determina la identidad espiritual y angélica de Jesús. También aparece como varón, pero, por su madre María, su humanidad no es imaginaria. Ibn ‘Arabī repite la idea de esta herencia de diferentes maneras:

Jesús apareció según la forma de Gabriel con respecto a lo imaginario (*al-ma‘nā*), el nombre (*al-ism*) y la forma representada (*al-mumāṭila*). El ser humano se ha unido a la naturaleza espiritual (*al-rūḥāniyya*) y la naturaleza espiritual se ha unido a la forma humana en un solo acontecimiento (IBN ‘ARABĪ, *Fut. I*, 1980, p. 237).

En la misma línea, otro texto señala la diferencia entre el cuerpo real de Jesús y el de Gabriel, que es solo provisional:

[En C. 4:171] Allāh calificó a Jesús de “Espíritu” (*rūḥ*) pero lo constituyó Espíritu en la forma definitiva de un hombre (en contraste) con Gabriel a quien dio la forma provisional de un beduino. Por eso, Jesús pudo resucitar a los muertos solo con el aliento. Además, Allāh lo confirmó con el “Espíritu de santidad”. Por lo tanto, es un Espíritu confirmado por un Espíritu, libre de la impureza de los seres engendrados (IBN ‘ARABĪ, *Fut. I*, 1980, p. 168)¹³.

2.2 El “Espíritu de santidad”, el “Espíritu fiel” y el “Espíritu de Dios”

Jesús recibe un nombre semejante al de Gabriel; también se le llama “Espíritu”. Gabriel es el “Espíritu fiel” (*al-rūḥ al-amīn*) o el “Espíritu de santidad” (*rūḥ al-quḍus*) y Jesús el “Espíritu de Dios” (*rūḥ Allāh*) o el “Espíritu procedente de Dios”:

[Jesús] es llamado “Espíritu” (*rūḥ*) como Gabriel es Espíritu, y vivifica a los muertos como Gabriel vivifica (IBN ‘ARABĪ, *Fut. I*, 1980, p. 237).

¹² Sigo de cerca la trad. de Gilis.

¹³ Sigo de cerca la trad. en Gloton, 2006, p. 429.

Ibn ‘Arabī dice aquí “como Gabriel vivifica” y no “como Gabriel *los* vivifica”, porque la función vivificadora de Jesús se afirma particularmente en relación con los muertos, mientras que la de Gabriel aparece como mucho más general sin limitarse solo a los muertos.

Jesús es llamado “el Espíritu y el Hijo del Espíritu”. María tiene el privilegio de ser la única mujer que da nombre a su hijo, *‘Īsā ibn Maryam*, pero ahora encontramos el apelativo “*Ibn al-rūh*”:

Él es el Espíritu y el Hijo del Espíritu y de la madre, *Maryam*. Este es un rango que ningún otro puede alcanzar (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* IV, 1980, p. 195).

Jesús es Espíritu porque viene de Dios, siendo Gabriel, también espíritu, su portador. La expresión coránica para referirse a Jesús es exactamente un “Espíritu *de Él*” (*min-Hu*). Su origen le permite tener este nombre:

Si no existiera Aquel de quien provienes [=Jesús], no serías llamado a partir de Él¹⁴. El Altísimo dijo de Jesús: “Un Espíritu proveniente de Él”¹⁵ (C. 4:171); y no hay nada en la existencia que no venga de Él¹⁶. El Altísimo ha dicho: “Y Él os ha sometido todo lo que hay en los cielos y en la tierra, viniendo todo de Él”¹⁷ (C. 45:13) (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* IV, 1980, p. 406).

Ibn ‘Arabī ha querido mantener, en este texto, la misma expresión para las cuatro veces que habla de “venir de Él”, tomando la formulación coránica “*min-Hu*” formada solo por una preposición “de” y por un pronombre “Él”. Sin embargo, para evitar la tentación de exaltar a Jesús por encima de los límites humanos se apresura a afirmar que, en última instancia, todo procede de Dios, tomando prestado otro versículo coránico que previene contra su divinización:

¡Gente de la Escritura! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un Espíritu que procede de Él! (C. 4:171).

El Corán no dice literalmente que Jesús sea “el Espíritu de Dios” (*rūh Allāh*) pero el uso de este apelativo en algunos hadices lo ha convertido en clásico.

¹⁴ Transcribo en las siguientes notas el texto árabe para hacer notar cómo queda remarcado el “a partir de Él”: « *lawlā mā anta min-Hu, mā kuniya bi-ka ‘an-Hu* ».

¹⁵ « *rūh min-Hu* ».

¹⁶ « *mā fi l-wuḡūd šay’ illā min-Hu* ».

¹⁷ « *ḡamī’an min-Hu* ».

Ibn ‘Arabī también lo utiliza:

Jesús es *el Espíritu de Dios* y su palabra, y los enviados son los Califas de Dios en la tierra. Por lo tanto, son el lugar [del mundo] que Dios mira¹⁸, el lugar del conocimiento¹⁹ y los poseedores de la santidad²⁰. Conoce, pues, tu valor (IBN ‘ARABĪ, *K. al-Tarāḡim*, 1997, p. 288).

Los enviados tienen la solicitud divina, y Dios tiene sus ojos puestos en ellos porque son la causa final de la creación del mundo. Dios mira a estos hombres como alguien que se mira en un espejo. Sin embargo, la frase también puede interpretarse en el sentido de que son el lugar donde se puede ver a Dios, lo que también es coherente con el pensamiento del Shayj, porque son el lugar de su teofanía más completa.

Qāṣānī, uno de los grandes comentaristas de Ibn ‘Arabī, interpreta que este Espíritu proviene del Nombre de Allāh a la vez que lo manifiesta, es decir, el Nombre sintético y no uno de los atributos parciales de Dios.

Él es un Espíritu perfecto que manifiesta el Nombre de Allāh; pues es Allāh, y no otro, quien lo ha insuflado, bajo la forma gabrieliana. Por lo tanto, procede de un Nombre esencial y no de uno de los nombres derivados, para que haya muchos intermediarios entre Allāh y él, como ocurre con todas las almas de los Profetas. En efecto, estas se originan en la esencia del Nombre divino solo por la mediación de numerosas manifestaciones de las esencias de cada Nombre. Jesús, en cambio, fue distinguido como procedente de la Unidad íntima, que reúne lo múltiple de la esencia divina. Y por eso lo llamó Su Espíritu y Su palabra; y por eso, también, la misión de Jesús fue una llamada al interior y al mundo de la santidad porque la palabra proviene de lo íntimo de Allāh; su identidad misteriosa fue de Allāh y su nombre es gabrieliano. Por eso, también es siervo de Allāh y Su teofanía; pues sobre él se manifestaron los atributos de Allāh, como la resurrección de los muertos, el poder creador, la formación de los pájaros, la curación del mudo y otros (QĀṢĀNĪ, *Šarḥ*, 1987, p. 208)²¹.

Gabriel es el intermediario entre Dios y Jesús. En un texto citado anteriormente, Ibn ‘Arabī dice que Jesús “tenía la forma de su padre”. ¿En qué sentido el ángel fue su padre? Hemos visto que Ibn ‘Arabī también dice que, al no tener padre, recibió su nombre de María, *‘Īsā ibn Maryam*. También hemos visto que el agua de Gabriel que participó en la concepción de Jesús era “imaginaria”. Una reflexión del Shayj sobre la “transposición” de estatus puede ayudarnos.

¹⁸ « *fa-hum mawḏī‘ nazar al-Ḥaqq* ».

¹⁹ « *wa-maḥall al-ma‘rifa* ».

²⁰ « *wa-aṣḥāb al-wilāya* ».

²¹ A partir de Hayek, 1959, p. 91.

Gabriel recibe el estatuto de “padre”, pero sin serlo realmente, como quien ocupa su lugar. En el siguiente texto, Ibn ‘Arabī habla de un “estatuto de ser humano” recibido por Gabriel en el momento en el que adopta la forma humana. El Shayj utiliza la palabra *ḥukm*, que también significa “juicio” o “decreto”. Un “juicio” es una “consideración” de alguien respecto a algo que no implica que corresponda en esencia a ese juicio.

El estatuto de ser humano (*ḥukm al-bašar*) fue transpuesto (*intaqalat*) al Espíritu cuando apareció en forma de ser humano. Él dio al niño, que es Jesús, [a María]. Esta no es una acción propia de los espíritus, sino que el estatuto de la forma fue transpuesto a él, al recibir la forma. Así, el que aparece en una forma recibe el estatuto de esa forma (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* II, 1980, p. 470).

La continuación es aún más clara con el ejemplo del Hombre Perfecto que toma la forma divina cuando es creado “según su forma”, o “según su imagen”. En el árabe de Ibn ‘Arabī, el término *ṣūra* puede traducirse de las dos maneras. En cualquier caso, el Hombre adquiere el estatuto de la forma divina, pero en ningún caso podemos considerarlo un dios:

Con esto, conoces el rango (*martaba*) del Hombre Perfecto al que “Dios creó según Su forma”. Esta forma posee un estatuto y el estatuto acompaña a la forma. Por eso, el único que ha reclamado para sí la divinidad, de toda la creación de Dios, es el Hombre, que ha aparecido con los estatutos (*aḥkām*) de los Nombres Divinos y con el Vicariato (*al-niyāba*) (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* II, 1980, p. 470).

2.3 “El elemento espiritual predominaba en él”

La herencia del Espíritu es el dato más decisivo para configurar la identidad de Jesús. Con ello, Jesús se convierte en Espíritu, y manifiesta la dimensión espiritual de toda la realidad, además de hacer visibles los atributos creativos de Dios a través de los milagros vivificantes de Jesús. Jesús corporaliza el Aliento divino. Si su ser Espíritu determina su identidad, es porque, en el momento de su formación, la herencia espiritual prevalece sobre la humana:

Puesto que ‘Īsā fue el fruto de esta asociación [entre María y el Espíritu] y el ser espiritual prevaleció en él, resucitaba a los muertos y curaba a los ciegos de nacimiento; el elemento espiritual predominó en él sobre el elemento corporal. Fue preservado por naturaleza, sin tener necesidad, como otros, de un defensor externo (IBN ‘ARABĪ, *Le Livre*

du Mīm, 2002, p. 83) ²² .

3 Jesús y el Aliento del Misericordioso

3.1 El Aliento del Misericordioso (*Nafas al-Rahmān*)

En el pensamiento del Shayj, Dios se asemeja a un ser vivo que respira. A través de su exhalación todas las cosas vienen a la existencia, y a través de su inspiración todas las cosas vuelven a Él. Su Aliento, por tanto, es un Aliento creador y vivificador, de ahí la importancia de que Gabriel lo deposite en María, pues el aire de este Aliento procede del Aliento de Dios.

Se dice que el Aliento de Dios es “del Misericordioso” porque la Misericordia es el atributo divino que mueve a Dios a crear. Es el mediador de la creación. Además, Dios se sienta en Su Trono en los límites del mundo a través de Su Nombre, el Misericordioso (*al-Rahmān*).

Una de las imágenes utilizadas es la del hombre que contiene el Aliento y al final se ve obligado exhalar. De igual manera, Dios se ve impelido desde dentro a crear, como si las cosas que hay en él en estado de potencia, exigieran pasar a la existencia (Izutzu, 1984). Este Aliento, que sale de la boca, se modula en forma de palabras, entre las que se encuentra la “proyectada sobre María” (C. 4:171). En este contexto, esta Palabra, que es Jesús, aparece como una de las Palabras de Dios que han presionado para aparecer en el mundo de la existencia.

La misericordia de Dios tiene un papel especialmente importante en el pensamiento del Shayj: Dios se sienta en Su Trono mediante el Nombre *al-Rahmān*, el Aliento Creador es el del Misericordioso, y la misericordia de Dios abarca todas las cosas. Entre los Nombres de Dios, es el más importante y, sin duda, supera a los Nombres de rigor:

Dios abarca (*ya’umm*) a todos con Su misericordia (*rahma*). La misericordia de Dios precede a su ira (*gaḍab*) cuando trata con el hombre. (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* III, 1980, p. 263).²³

²² Sigo de cerca la trad. de Gilis.

²³ La cuestión de la misericordia de Dios es el punto central de la presentación de la sabiduría de Zacarías en el capítulo correspondiente en los *Fuṣūṣ*.

3.2 El Aliento, Yemen, Muhammad y Jesús

El concepto del “Aliento del Misericordioso” nos permite encontrar un elemento más para conectar a Jesús y Muhammad a través de la mención de Yemen. Ibn ‘Arabī repite muy a menudo una Palabra Profética en la que Muhammad da gracias a Dios por la ayuda recibida del *Nafas al-Raḥmān* a través de la comunidad de Medina, originaria de Yemen, y llamada “los *Anṣār*”:

El Mensajero de Dios dijo: “El Aliento del Misericordioso me viene desde el lado del Yemen”, pues Dios le hacía tomar aliento (*naffasa*)²⁴ a través de los *Anṣār*. Los *Anṣār* fueron las Palabras con las que Dios ayudó (*naṣara*)²⁵ a su religión y la hizo aparecer (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* III, 1980, p. 197).

La comunidad de Medina fue una ayuda vital para el Profeta tras su huida de La Meca. Ibn ‘Arabī hace un comentario esotérico sobre este hadiz interpretando los *Anṣār* como las Palabras Divinas que erigieron y establecieron la religión musulmana. No son meras palabras de aliento, sino Palabras de constitución de la religión, pues el Aliento del Misericordioso es un Aliento creador. Gilis explica así el término *Anṣār*:

Este término se refiere a los Profetas y Enviados que, desde Adán hasta Muhammad, comunicaron estas Palabras y que, desde un punto de vista iniciático, también pueden identificarse con ellas (IBN ‘ARABĪ, 1994, p. 133).

La relación entre el aliento y las palabras es clara. Las palabras se pronuncian mediante la modulación de la respiración a través de la garganta. Así es como aparecen las palabras. Además, el Aliento de Dios que crea y recrea el mundo, hace aparecer las cosas pronunciando sus nombres, que también son palabras. Jesús también recibe el Aliento divino de Gabriel, que se lo insufla a María. No es extraño, pues, que en la función para el sostén de la bóveda celeste de las cuatro esquinas de la Ka‘ba, Jesús sea el profeta encargado de apoyar al santo que ostenta el cargo de Pilar correspondiente a la esquina yemení.

Pero además, Yemen no solo relaciona el Aliento del Misericordioso, Muhammad y Jesús, sino también a Ibn ‘Arabī como heredero de Jesús y

²⁴ Es decir, tranquilizarse, respirar, tomar aire.

²⁵ Este verbo es de la misma raíz que *Anṣār*.

Muhammad, según confesión del propio Shayj:

Yo soy del Yemen por lo que respecta a la fe²⁶, a la Sabiduría, al Aliento del Misericordioso y a la delicadeza de la intimidad de los corazones radiantes (IBN ‘ARABĪ, *Daḥā’ir*, 1995, p. 328).

Así, Ibn ‘Arabī se atribuye a sí mismo la delicadeza del corazón y la reconoce indirectamente en Jesús y Muhammad a través de su relación con el Yemen.

3.3 El Aliento (*nafas*) del Misericordioso, el soplo (*naḥḥ*) de Jesús, el viento (*rīḥ*) y el Espíritu (*al-rūḥ*)

Uno de los milagros de Jesús es el de vivificar con su aliento figurillas de arcilla en forma de pájaros. El verbo que utilizamos para esta acción es el mismo que cuando hablamos del Aliento del Misericordioso o de la insuflación de Gabriel en María. La relación entre las tres acciones parece, pues, inmediata y evidente. Pero Ibn ‘Arabī, a partir del árabe coránico original, utiliza dos términos diferentes: *nafas* y *naḥḥ*. Para hablar de Jesús como Espíritu, es otra palabra más: *rūḥ*. Así que tenemos que encontrar un lugar donde el Shayj haga evidente la relación entre todos estos términos. El capítulo 52 de su obra magna es precisamente ese lugar, en el que intentamos traducir distinguiendo entre *nafas*, *naḥḥ*, *rīḥ* y *rūḥ*, que aquí traducimos como “aliento”, “soplo”, “viento” y “espíritu”, aunque en otros lugares, donde no es necesario, no los distinguimos:

“...el Espíritu Divino (*al-rūḥ al-ilāhī*) (...) es el Aliento del Misericordioso (*nafas al-Raḥmān*). Por eso se le ha atribuido la acción del *naḥḥ* (soplo)²⁷, por su equivalencia con *nafas* (aliento). Dios dijo: “insuflé (*naḥḥ-tu*) en él²⁸ de mi Espíritu” (C. 15:30). Jesús hizo lo mismo cuando insufló (*yanfuḥ*) sobre la forma de arcilla que tenía “forma de pájaro” (C. 3:49). Pues, los espíritus (*arwāḥ*) solo aparecieron a través de los alientos (*anfās*). Sin embargo, los lugares por los que pasan estos alientos tienen una influencia en los espíritus. ¿No ves que el viento (*al-rīḥ*), cuando pasa por una cosa podrida, la hueles podrida cuando llega a ti, y que cuando pasa por una cosa perfumada llega a ti con buen olor? Por eso los espíritus (*arwāḥ*) de las personas son diferentes. Un buen espíritu (*rūḥ*) corresponde a un buen cuerpo (*ḡasad*)²⁹, sin ningún añadido, sin ser el lugar de hábitos

²⁶ *Īmān*: palabra de raíz similar a *Yemen*.

²⁷ Traducimos *naḥḥ* habitualmente por “soplo” o “aliento”. Aquí, sin embargo, escogemos “soplo” y con su verbo “insuflar” para distinguirlo de “*nafas*”.

²⁸ En Adán en el estado aun de arcilla, sin vida, moldeado en forma de ser humano.

²⁹ Para la argumentación sobre la relación entre el Aliento del Misericordioso, el perfume (*al-tīb*) y el bien (*al-tayyib*), ver también: *Fut.* III, 1980, p. 505.

vulgares, como los espíritus de los profetas, los santos y los ángeles” (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* I, 1980, p. 275).

Este texto es importante porque relaciona los términos *nafas*, *nafḥ*, *rūḥ* y *rīḥ*. Considera que *nafas* y *nafḥ* son equivalentes: aliento, insuflación, exhalación.... Queda ahora probado que la acción de Jesús sobre la forma de arcilla del pájaro es la misma que la de Dios sobre Adán: *nafḥ*. También vemos que los espíritus³⁰ (*arwāḥ*) son producidos por los alientos (*anfās*) de Dios en los cuerpos, y que estos cuerpos determinan la pureza de los espíritus. La última indicación sobre los profetas confirma la pureza y el “buen olor” del Espíritu de Jesús.

Por lo tanto, si Jesús es el Espíritu (*al-rūḥ*) por excelencia, se identifica particularmente con el Aliento del Misericordioso y realiza la acción de exhalar su aliento (*nafḥ*) de manera comparable a la de Dios sobre Adán.

Para concluir con este punto, es necesario mencionar también una distinción introducida por Ibn ‘Arabī entre el *nafḥ* y otro concepto que también puede traducirse como “aliento” y que se utiliza, también, con respecto a Gabriel: el *naft*. Ibn ‘Arabī señala que *naft* es un soplo con saliva mientras que *nafḥ* es un aliento puro³¹:

“El Profeta dijo: “El Espíritu de la santidad (*rūḥ al-quḍus*) insufló (*nafaṭa*) en mi corazón (*rū‘-ī*)” hasta llenarlo. El *naft* es solo una “aire” (*rīḥ*) con saliva (*rīq*)³², necesariamente. Así, al igual que Gabriel dio al profeta *de*³³ Su Espíritu por medio de su “aire” (*rīḥ*), también dio de su constitución natural a través de su saliva. De este modo, reunió el conjunto con el *naft*, a diferencia del *nafḥ*, que es pura exhalación [sin saliva]” (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* III, 1980, p. 370).

El *nafḥ* es una exhalación pura sin saliva, es decir, sin “materia”. Por eso Ibn ‘Arabī tiene que aclarar que se trata del *nafḥ* con agua imaginaria en relación con el aliento de Gabriel sobre María. Según el texto, la exhalación pura es una fuente de vida y la saliva una fuente de materia animada por el aliento.

³⁰ La palabra latina “*spiritus*” significa también soplo, aire.

³¹ Gilis recuerda el origen del término *naft*: “acto por el que la serpiente escupe su veneno cuando muerde y, de manera general, toda emisión de aliento acompañada de saliva.” en: IBN ‘ARABĪ, 1997, p. 93

³² Traducido por “saliva clara” por M. Gloton en: IBN ‘ARABĪ, 1996, p. 318.

³³ Esta preposición es introducida por Ibn ‘Arabī como referencia del Corán que se expresa así para señalar que Jesús no es la totalidad del Aliento de Dios sino una parte solamente.

3.4 La insuflación en María, Adán y el Árbol de la bienaventuranza

La insuflación de Gabriel en María, la insuflación de Dios en Adán y la del Árbol de la bienaventuranza (*šayarat tūbā*) son la misma acción de Dios: un soplo (*naḥḥ*) de su Espíritu vivificante. Este Árbol de la beatitud es el árbol principal del Paraíso del Edén. Su relación con los demás árboles es la misma que la de Adán con los demás hombres: son engendrados a partir de él. Encontramos la expresión “insufló su Espíritu” exactamente en los tres casos:

Allāh plantó el Árbol *Tūbā* con Su propia Mano, lo modeló armoniosamente y le insufló *de* Su Espíritu. Del mismo modo, Allāh insufló a María *de* Su Espíritu para que Jesús pudiera resucitar a los muertos y curar al ciego y al leproso (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* III, 1980, p. 436)³⁴.

En otro texto, Ibn ‘Arabī se refiere a la insuflación en Adán y María a partir de una cuestión muy particular de gramática árabe. ¿Qué va primero: el verbo o el sustantivo verbal? Los diccionarios árabes se ordenan a partir del verbo (del lexema de tres consonantes) como si los sustantivos que se forman fueran sus derivados. Otros piensan que el sustantivo verbal es el origen del verbo. Tras mencionar esta discusión, Ibn ‘Arabī formula la pregunta de la insuflación en Adán y en María: ¿quién es el primero y el origen, la insuflación o lo insuflado? Ibn ‘Arabī no responde a la pregunta:

Quando Allāh [en el Corán] mencionó el acto que hizo que la forma del hombre estuviera perfectamente equilibrada (*ta’dīl šūrat al-insān*) dijo: “Insuflé en él (*de* Mi Espíritu)”; también dijo sobre Jesús -sobre él sea la paz- antes de crear su forma: “Insuflamos en ella (María) *de* Nuestro Espíritu”. Así apareció la forma y también la perplejidad (*ḥayra*): ¿Cuál es el origen (*aṣl*)? ¿La forma -origen o principio- está incluida en el soplo (*naḥḥ*, sustantivo verbal) o bien el soplo -origen o principio- está incluido en la forma (*šūra*)? En este asunto, no hay pruebas significativas (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* I, 1980, p. 305)³⁵.

3.5 El Aliento vital

El poder de realizar milagros manifestado por Jesús se debe al Aliento Divino que recibió y que a su vez transmitió a las criaturas muertas para darles vida. El Corán menciona específicamente la exhalación de Jesús sobre un pájaro hecho de arcilla. No habla del aliento con respecto a los muertos que son

³⁴ Sigo de cerca a Gloton en: Ibn ‘Arabī, 2000, p. 131.

³⁵ Sigo de cerca la trad. de Gloton en: Ibn ‘Arabī, 2000, p. 159.

devueltos a la vida, pero Ibn ‘Arabī lo relaciona con este mismo Aliento que da vida. El texto de los *Fuṣūṣ* no deja lugar a dudas:

(Jesús) se manifestó con la capacidad de resucitar a los muertos porque era un “Espíritu divino”. La vivificación era (un acto) de Allāh y la insuflación de Jesús, igual que la insuflación era (un acto) de Gabriel, mientras la palabra era de Allāh. Por un lado, la resurrección de los muertos realizada por Jesús era verdadera porque procedía de su exhalación, al igual que él mismo había procedido de la forma de su madre; por otro lado, era imaginaria en la medida en que procedía de él, cuando (en realidad) procedía de Allāh. La realidad esencial de su ser implicaba, como hemos dicho, la unión del agua imaginaria y la real. De ahí que la vivificación se le pueda atribuir de manera real en un aspecto y de manera imaginaria en otro. Bajo el primero, se dijo de él: “Da vida a los muertos”; bajo el segundo: “Le insuflas para que se convierta en un pájaro con el permiso de Allāh”, pues este permiso se refiere al verbo “convertirse” y no al verbo “insuflar”. También podemos admitir que se refiera a “tu insuflas” (IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ*, 1951, p. 139-140)³⁶.

Vemos otra consecuencia de la particularidad de su concepción en las capacidades de Jesús. El hecho de que Gabriel haya aparecido de forma imaginaria y que su aliento sobre María pertenezca realmente a Dios, tiene como consecuencia que sus milagros son de él en un aspecto y de Dios en otro. En cierto sentido, Jesús es un mero *instrumento* en manos de Dios.

En este texto, Ibn ‘Arabī lee el versículo “Él [=Jesús] da vida a los muertos” considerando que apunta hacia la atribución de los milagros a Jesús: Jesús da vida. En cambio, el versículo “...se convierte en un pájaro con el permiso de Allāh”, cae más en el lado de la no atribución, ya que es Dios quien hace que la forma inerte del pájaro se convierta en un pájaro viviente. En cualquier caso, Ibn ‘Arabī acepta la interpretación de que el permiso de Dios se refiere a la “exhalación” y no a “convertirse en pájaro”.

En otro texto, Ibn ‘Arabī no solo interpreta el Aliento vivificador como una exhalación recibida por Jesús sino como una ciencia llamada “Ciencia del Aliento Divino y de sus relaciones” que Jesús recibe del Aliento del Misericordioso.

Jesús recibió la ciencia de este soplo divino (*al-naḥḥ al-ilāhī*) y sus relaciones (*nisbatu-hu*). (...) La ciencia crística llegó a Jesús a partir del Aliento del Misericordioso (*naḥḥ al-Raḥmān*). Revivió a los muertos con su soplo (*naḥḥ*) (IBN ‘ARABĪ, *Fut. I*, 1980, p. 168).

³⁶ Modifico en cierta medida la trad. de Gilis en IBN ‘ARABĪ, 1997, p. 401-402.

El Aliento, por tanto, es también una ciencia. Ibn ‘Arabī desarrolla este aspecto en el vigésimo capítulo de las *Futūḥāt*, dedicado a la ciencia de las letras. El hecho de que el aliento no sea solo una exhalación, sino un conocimiento, permite a Ibn ‘Arabī derivar la ciencia de las letras, la ciencia de la alquimia y un buen número de otras ciencias del Aliento del Misericordioso recibido como un don.

Ibn ‘Arabī ya hace, desde el principio de las *Futūḥāt*, el segundo capítulo concretamente, esta conexión entre el Aliento, Jesús como la Palabra y la ciencia de las letras. Además, este capítulo hace la comparación del Aliento vivificador de Jesús con el del ángel Isrāfīl que tiene que soplar en la Trompeta de la vivificación de los cuerpos para reunirlos en *el lugar de reunión*, en el Día del Juicio. Finalmente, Ibn ‘Arabī asegura que el Aliento es único, el Aliento del Misericordioso, y que es recibido por el ángel Isrāfīl, el ángel Gabriel, y en última instancia por un Jesús de naturaleza angélica, de parte de la Realidad Muhammadiana. Muhammad es llamado, precisamente, el abuelo de Jesús.

4 Jesús, un hombre dual: humano y divino

4.1 Jesús, “medio hombre, medio espíritu”

Jesús, por su doble herencia, posee una naturaleza angélica y otra humana. Pero, ni esta naturaleza angélica se identifica con la esencia divina (*dāt*), ni Jesús se define como un hombre-espíritu completo en su humanidad y completo en su naturaleza espiritual. En palabras de Ibn ‘Arabī:

“Es un honor para Muhammad en relación con su Señor tener enviados en su comunidad y haber elegido *de* entre estos enviados a uno que tiene el parentesco más lejano con los hombres, que era mitad hombre, mitad espíritu purificado, angélico; pues fue Gabriel quien, en forma de hombre completo, lo otorgó a María, Allāh lo elevó hacia Sí, para hacerlo descender al final de los tiempos como santo y Sello de los Santos, aplicando la justicia según la ley de Muhammad en su comunidad” (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* IV, 1980, p. 195)³⁷.

Esta formulación se aleja de la profesión calcedoniana, y tampoco se identifica con la cristología nestoriana para la que Jesús era plenamente hombre y plenamente Dios, dos naturalezas unidas en dos principios sustanciales; o,

³⁷ Sigo de cerca la trad. en Hayek, 1959, p. 260.

utilizando otra imagen nestoriana, como si se tratara de una persona (divina) que representara teatralmente el papel de otra (humana). La cristología sufi se asemeja bastante a las corrientes gnósticas que recorrieron la historia del cristianismo con ciertas dosis de docetismo y arrianismo (FLAQUER, 2009).

Para el docetismo, Jesús era un ser divino revestido de humanidad. Para ellos, la trascendencia de Dios hacía imposible una verdadera encarnación. Solo podía ser “aparente” (*doxa*). Para Ibn ‘Arabī, Jesús es un Espíritu que apareció en forma humana. Sin embargo, el Shayj no tiene ninguna intención divinizadora sobre Jesús hasta el punto de convertirlo en un ser Único:

“Jesús reunió en sí mismo la forma [humana] y el Espíritu. Se trataba de una constitución perfecta: por fuera un humano y por dentro un ángel; es, en efecto, el Espíritu de Dios y su Palabra” (IBN ‘ARABI, *Fut.* II, 1980, p. 131)³⁸.

Sin embargo, por herencia materna, su humanidad no es meramente aparente y evanescente como la de Gabriel, sino una forma humana real y sensible que pertenece a este mundo.

La antropología de Ibn ‘Arabī es la que concibe al hombre como formado por un cuerpo y un espíritu o aliento de origen divino, que en consecuencia no puede morir. Ibn ‘Arabī menciona respecto a ello el hadiz que recuerda el asombro de los compañeros del Profeta cuando se puso de pie, en señal de respeto, al paso de la procesión de un judío fallecido:

“El alma dotada de palabra (*al-nafs al-nāṭiqā*) es bienaventurada en este mundo y en el otro. No participa en la desgracia, porque no pertenece al mundo de la desgracia. Solo Dios la ha montado en esta montura corporal, considerada como el alma animal. Esta es para ella como la bestia de carga, y el alma dotada de palabra es como el jinete sobre ella. El alma dotada de palabra solo tiene que seguir, con la ayuda de esta montura animal, por el camino recto que Dios ha determinado para ella.” (...) “¿No ves al Profeta cómo se levantó cuando pasó un judío fallecido? Se le advirtió: “¡Es un judío fallecido! Pero él dijo: “¿No es acaso un alma?” El Profeta no dio ninguna otra razón. Se levantó exaltando y magnificando su nobleza y posición. ¿Cómo no va a tener nobleza si ha sido insuflada por el Espíritu de Dios? Forma parte del mundo más noble, angélico y espiritual: el mundo de la pureza” (IBN ‘ARABI, *Fut.* III, 1980, p. 262-263).

La dualidad cuerpo-espíritu de Jesús se formula en varios pasajes a partir

³⁸ Véase también: *Fut.* III, 1980, p. 182.

de las dimensiones de altura (*tūl*) y anchura (*‘arḍ*) del Universo, que son, respectivamente, el mundo de los espíritus y el de los cuerpos. Ibn ‘Arabī afirma en el vigésimo capítulo de las *Futūḥāt* que Jesús posee el conocimiento de estos dos mundos desde dos dimensiones de su propio ser, una en relación con la herencia de Gabriel y la otra con la herencia de María. La altura y la anchura en Jesús corresponden a su naturaleza espiritual (*lāhūt*) y a su naturaleza humana (*nāsūt*), pero la comprensión de estos términos debe alejarse de la manera clásica cristiana, evitando hablar de una presencia de Dios en la criatura. El *lāhūt* no se identifica aquí con la esencia divina, sino con el Espíritu que da vida. En los *Fuṣūṣ* leemos:

Esta determinación de la vida que recorre las cosas es llamada “divinidad” (*lāhūt*) mientras que (el término correlativo) “humanidad” se refiere al receptáculo en el que reside este Espíritu. La “humanidad” (*nāsūt*) se llama a su vez “espíritu” por lo que reside (así) en ella (IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ*, 1951, p. 138).

Precisamente porque Jesús posee estas dos dimensiones de forma ejemplar, Ibn ‘Arabī le aplica la ciencia de la anchura y la ciencia de la altura (o largura):

Jesús es tanto el Creador que vivifica como la criatura que es vivificada. La “anchura” (*‘arḍ*) del universo es su naturaleza material (*ṭabī‘a*), su “longitud” (*tūl*) es su Espíritu y su Ley (*ṣarī‘a*) (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* IV, 1980, p. 332)³⁹.

4.2 El Hombre como istmo entre el mundo espiritual y el material

La presencia del Espíritu en el hombre lo convierte en un ser situado entre el mundo espiritual y el material, entre el cielo y la tierra. El Hombre, para Ibn ‘Arabī, es un ser intermedio (*barzahī*), un vínculo entre estos dos mundos, entre el mundo y Dios, pues es su “califa” o “lugarteniente”. Jesús lo es de manera particular por su naturaleza espiritual.

Por este carácter intermedio, el Hombre es un ser dual. Pero también es un ser dual porque fue hecho a imagen de Dios, y Dios es la síntesis perfecta de elementos opuestos, de sus Nombres de rigor, justicia y castigo y de sus Nombres de misericordia. El Hombre también está hecho de elementos opuestos. Ibn

³⁹ Sigo la trad. de Massignon, 1975, p. 415, que traduce “*tūl*” por su sentido literal, “longitud”.

‘Arabī desarrolla esta idea a partir de la representación simbólica del Hombre Perfecto en forma de árbol (*šayāra*) que, en árabe, proviene de una raíz que significa disputa y oposición (*tašāyur*) por la ramificación de su forma. La prohibición coránica a Adán literalmente no es la de “comer del fruto” sino la de “acercarse al árbol”. Ibn ‘Arabī lo interpreta esotéricamente como la prohibición de acercarse a la disgregación, es decir, a alejarse de la unificación.

4.3 ¿Es Jesús único en esta dualidad de cuerpo y Espíritu?

Jesús es hombre y Espíritu, hombre en su corporeidad y Espíritu en su alma y su intelecto. Pero ¿es único en esta dualidad? Si todas las cosas tienen un cuerpo sutil o sensible y un espíritu que gobierna (*mudabbir*) ese cuerpo, ¿cuál es la singularidad de Jesús si todo Hombre es un ser *barzaḥī*? Probablemente, en última instancia, no es mucho más que ser un paradigma de una realidad que es universal. La cristología de Ibn ‘Arabī es una tensión entre aspectos únicos de la persona de Jesús que podrían elevarlo a una cierta divinización y otros que lo convierten en “uno entre muchos”. Ser el paradigma de una realidad universal no nada es despreciable. La dignidad no reside en la singularidad, sino en ser la fuente, el primero o el modelo. Es como el título del Sello de Santidad: no significa que sea el único santo, sino que es el modelo de esta cualidad.

Dicho esto, hay que reconocer que la descripción de Elías reportada por la tradición y citada por el Shayj en *Muḥāḍarat al-abrār*, contiene aspectos compartidos por Jesús: ser angelical, celeste y terrenal. Sin embargo, Ibn ‘Arabī no desarrolla estos atributos con respecto a Elías como lo hace con respecto a Jesús. Informa de esta tradición sin asegurarse de su autenticidad. Recordemos que Elías (*Ilyās*) es uno de los cuatro profetas que custodian las direcciones de la Ka’ba y que también está en esta misión junto a Jesús: “Dios vistió a Elías con plumas, y le permitió volar como los ángeles. Era humano, angélico, celestial y terrenal” (IBN ‘ARABĪ, *Muḥāḍarat*, v.1, p. 99).

A pesar de todo lo que acabamos de decir, Ibn ‘Arabī no deja de hablar de Jesús a veces de forma única, pues el Corán no solo dice que es Espíritu, sino que recibió el Aliento:

Allāh reservó para Jesús ser Espíritu, y le concedió, a diferencia de todo lo que creó de arcilla, este don adicional del Aliento que da vida. Allāh, que se reservó este poder, no se lo concedió a nadie más que a Jesús (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* II, 1980, p. 52).

Jesús es, pues, una teofanía de este aspecto creativo de Dios a través del Aliento. Pero, ¿por qué esta facultad del Aliento es específica de Jesús y no de los demás hombres, cuando todos necesitan el Aliento vital divino para existir? El Shayj responde más adelante diciendo que normalmente el Aliento solo se “proyecta” en el momento de la “preparación” del cuerpo por el encuentro de los progenitores. En Jesús sucede de manera diferente porque el Aliento de Gabriel participa en la formación del cuerpo de Jesús.

Él es la palabra de Allāh; es el Espíritu de Allāh; es el siervo de Allāh: esto le pertenece solo en la forma sensible en la que cada persona está unida a su “padre” formal (según la forma), no a Aquel que insufló Su Espíritu en la forma de un ser humano. Cuando Allāh hubo “dispuesto armoniosamente” el cuerpo del hombre, como dijo: “Cuando lo hube dispuesto armoniosamente”, Él, el Altísimo, insufló en él *de Su Espíritu*; Él puso en relación al Espíritu, tanto en su existencia como en su esencia, a Él mismo. No ocurrió lo mismo con Jesús, pues (en su caso) la disposición armoniosa de su cuerpo y su forma como criatura humana estaban incluidas en la infusión del Espíritu, a diferencia de lo que ocurre con otros hombres, como hemos dicho (IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ*, 1951, p. 142)⁴⁰.

4.4 Jesús, síntesis de la multiplicidad

El Hombre Perfecto, como imagen de Dios, es un ser sintético. Él reúne en sí mismo la diversidad del mundo porque es el *Micro-cosmos* (*‘ālam al-sagīr*). Jesús, como ejemplificación del Hombre Perfecto, también debía poseer esta cualidad. Encontramos que Ibn ‘Arabī afirma esto de él de manera particular. El hecho de que el Corán diga “*naḥā-nā*” (hemos insuflado) en plural, afirma, es una señal de que Jesús recibió la multiplicidad de los Nombres divinos:

El Espíritu de Jesús es insuflado según la forma del plural y de la multiplicidad. Hay, pues, en él, en potencia, todos los nombres y todos los espíritus. En efecto, Allāh ha dicho: “Hemos insuflado”, siendo “Nosotros” el plural. Y fue Gabriel, como humano completo, quien se lo otorgó a su Madre. Así pues, se manifestó en forma de Hombre Perfecto (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* IV, 1980, p. 199)⁴¹.

Recordemos también que el propio Ibn ‘Arabī, cuando menciona lo que

⁴⁰ Traduzco cotejando con Gilis en: IBN ‘ARABĪ, 1997, p. 406.

⁴¹ Sigo a HAYEK, 1959, p. 92.

recibió de cada profeta, comenta que aprendió la diversidad de Jesús: “Obtuve (...) mis conocimientos en su diversidad y su multiplicidad, de Jesús” (IBN ‘ARABĪ, *R. al-Ittiḥād*. p. 78)⁴².

Hay otro texto que es fundamental para presentar el carácter único y múltiple de Jesús. Ibn ‘Arabī considera a Jesús como una Palabra única, tal como se afirma en un versículo coránico: “[...] su Palabra, que Él ha comunicado a María” (C. 4:171); y es múltiple según otro versículo: “Ella [=María] tuvo por auténticas las palabras y Escritura de su Señor” (C. 66:12), siendo estas “palabras”, según la interpretación del Shayj, el carácter múltiple de Jesús. (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* III, 1980, p. 283).

4.5 Creación del Hombre por las dos manos de Dios

Jesús, al ser síntesis de la multiplicidad, se convierte en manifestador del carácter sintético del Hombre Perfecto, que fue creado por las dos manos de Dios. Dios da forma al barro con sus dos manos y sopla su Espíritu en él. Las dos manos simbolizan la dualidad existente entre los dos grupos de los Nombres divinos, pero también, según el Shayj, la síntesis entre la forma divina y la forma del mundo:

Allāh unió Sus dos manos para la creación de Adán solo para mostrar Su excelencia; por eso dijo a Iblīs⁴³: “¿Qué te impide postrarte ante lo que he creado con Mis dos manos?”⁴⁴. Con esto no quiso señalar otra cosa que la unión de las dos formas: la forma del mundo y la forma de Dios, que son las dos manos de Allāh. Iblīs es un elemento del mundo; no posee esta cualificación sintética (IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ*, 1951, p. 55)⁴⁵.

Las demás criaturas también fueron creadas por la mano de Dios. Sin embargo, el hombre es el único, al parecer, que fue creado por ambas manos, “dos manos derechas” (Ibn ‘Arabi, *Fut.* I, 1980, p. 123)⁴⁶: “Dios creó todas las cosas con una sola mano, excepto el hombre” (IBN ‘ARABĪ, *R. Rūḥ*, v. I, p. 201).

⁴² Esta es la lectura también de: IBN ‘ARABĪ, 1984, p. 52. Pero una variante importante de este texto reemplaza a Jesús por Mercurio.

⁴³ El demonio.

⁴⁴ C. 38:75

⁴⁵ Sigo a Gilis en: Ibn ‘Arabi, 1997, p. 56. Ver también: *Fut.* II, 1980, p. 4; y también: *Fut.* II, 1980, p. 468.

⁴⁶ Ver también: *Fut.* I, 1980, p. 96; y: *Fut.* II, 1980, p. 468.

“Usó sus dos manos solo para crear al Hombre” (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* I, 1980, p. 122).

El hombre (*bašar*) es llamado así porque proviene de una raíz que significa “inmediatez”⁴⁷: fue creado directamente y sin intermediarios por las dos manos de Dios, y esta inmediatez es un honor para el ser humano. Esta inmediatez está también relacionada con la inmediatez de la aparición del ángel a María, y la dualidad con las dos consonantes principales del verbo imperativo existenciador:

Dado que los cuerpos [de los Hombres] son compuestos (*murakkaba*), se necesitaron las dos manos de Dios para existenciar el compuesto. Esto no se mencionó sobre el Intelecto Primero porque no era un compuesto. [...] Ningún Hombre ha sido creado sino con inmediatez (*mubāšira*). ¿No ves la existencia de Jesús cuando el Espíritu se le apareció a María como un hombre (*bašar*) completo? Dios lo hizo mediador (*wāšita*) entre el Altísimo y María en el momento de la existenciación de Jesús, como advertencia sobre la inmediatez (*al-mubāšira*) significada en la Palabra: “hombre (*bašarān*) completo” (C. 19:17). El Altísimo ha dicho: “No tengáis contacto con ellas (*lā tubāširū-hunna*) mientras estéis en retiro ritual en las mezquitas” (C. 2:187). El término *bašara* se refiere al exterior de una cosa, mientras que *al-bušra* es la manifestación externa de un signo (*‘alāma*) que se ha producido en la piel (*bašara*). Cuando Él dice a una cosa “*KuN*” (isé!) (C. 2:117), con las dos letras, el *Kāfy* el *Nūn*, tiene el mismo significado que las dos manos utilizadas para crear a Adán. Así, Dios colocó la palabra existenciadora dirigida a una cosa en la estación (*maqām*) de la inmediatez, las letras *Kāfy Nūn* en la estación de las dos manos de Dios, y el *WāW* eclipsado⁴⁸ por la coincidencia de dos *sukūn* consecutivos⁴⁹ en la estación del que junta (*al- ŷāmi‘*) las dos manos en el momento de la creación de Adán... (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* II, 1980, p. 70).

Y esta inmediatez y dualidad del verbo *KuN* se traspasa al poder milagroso de Jesús que crea también “la forma de pájaro con sus dos manos”:

En cuanto a la palabra [creadora de Dios], cuando Él quiere crear una cosa le dice “isé! y es” (*kun fa-yakūn*), o bien Él mismo se pone en contacto directo con la cosa, si se trata de una acción [de Dios]; Esto es como la inmediatez de Jesús con el barro (*tīn*) en el momento de crear el pájaro y de darle la forma de pájaro. Esto corresponde a su Palabra: “...lo que he creado con mis dos manos” (C. 38:75) (IBN ‘ARABĪ, *Fut.* II, 1980, p. 667).

Conclusión

Hemos visto cómo el ángel Gabriel tiene una participación determinante

⁴⁷ El mismo término en hebreo, “*basar*”, significa más bien el cuerpo humano. En árabe, una de sus derivaciones designa la piel del ser humano porque es la que el hombre muestra de manera “directa” e “inmediata”.

⁴⁸ El verbo ser *KāNa*, en imperativo, el A se transforma en U, pero desaparece en la escritura. Se escribe, pues: *KuN*.

⁴⁹ El *sukūn*, en gramática latina, equivale a una consonante que no está seguida de una vocal. La fonética árabe prohíbe, en una misma palabra, que dos consonantes consecutivas se pronuncien sin vocales.

no solo en la forma corporal de Jesús sino también, y muy especialmente, en el predominio de su carácter “espiritual”, con todas las consecuencias que esto tiene: su ser Espíritu le va a permitir vivificar a los muertos y a los pajarillos de arcilla “con el permiso de Dios” y le va a constituir manifestador de la presencia del Aliento divino en toda cosa creada. La conjunción de la humanidad de María con el Espíritu angélico va a hacer de Jesús un ser dual, medio humano medio espíritu. También en esto, Jesús va a aparecer como revelador del carácter dual del Hombre Perfecto que le constituye en intermediario o *istmo* entre Dios y el mundo. Por ello, el verbo existenciador *KuN* (¡hágase!), es mencionado en boca de Dios en el pasaje de la formación de Jesús en el vientre de María, y las dos consonantes principales (*K-N*) son un símbolo de las dos manos de Dios con las que este creó al Hombre. No es de extrañar, pues, que se señale que Jesús creó a los pajarillos de arcilla también con sus dos manos, y que exhalase en ellos el Aliento divino vivificante, con el permiso de Dios.

Aunque puede hablarse de una cristología en Ibn ‘Arabī con ciertos aspectos que hacen único al hijo de María, la intención del maestro sufi es desarrollar qué elementos de la realidad son puestos en evidencia por Jesús ya que, en la profetología del Shayj, cada profeta es un manifestador de algún aspecto de lo Real. En el caso de Jesús, este nos habla del carácter creador y vivificador del Aliento del Misericordioso del que él mismo es una corporalización.

REFERÊNCIAS

d'AQUIN, Thomas. **Somme Théologique, Vie de Jésus**. París: Société Saint Jean L'Évangéliste, Desclée & Cie., 1927.

El Corán. Trad. Julio Cortés. Barcelona: Herder, 1986.

ELMORE, Gerald. **Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's book of the Fabulous Gryphon**. Leiden-Boston-Köln: ed. Brill, 1999.

FLAQUER, Jaime. Aspects néo-platoniciens de la prophétologie d'Ibn 'Arabi *en*: DELGADO, M. ; MÉLA, Ch. ; MÖRI, F., **Orient Occident : Racines spirituelles de l'Europe**. París: Éd. du Cerf, 2009, p. 529-540.

FLAQUER, Jaime. El Jesús de Ibn 'Arabī : Un maestro amado con doble naturaleza, humana y espiritual. **Islamochristiana** n. 42 (2016), p. 103-113.

GILIS, Ch.-A. **Les Sept étendards du Califat**. París: Éd. Traditionnelles, 1993.

GLOTON, Maurice. **Jésus le Fils de Marie dans le Coran et selon l’enseignement d’Ibn ‘Arabī**. Beirut: Albouraq, 2006.

HAMPATÉ BĀ, Amadou. **Jesús vu par un musulman**. Abidjan: Nouvelles éditions ivoiriennes-Edicef, 1993.

HAYEK, Michel, **Le Christ de l’islam**. Paris: Éd. du Seuil, 1959.

IBN ‘ARABĪ. **‘Anqā’ mugrib**. El Cairo: Maktabat ‘Ālam al-Fikr, 1987.

IBN ‘ARABĪ. ‘Anqā’ mugrib, en: **Rasā’il Ibn ‘Arabī**. ed. Sa’īd ‘Abd al-FATTĀH, Beirut: Dār al-Intiṣār al-‘Arabī, 2005, v.4, p. 77-162.

IBN ‘ARABĪ. **Ḍahā’ir al-a’lāq**. ed. M. ‘Ālam al-Dīn al-Šuqayrī, El Cairo: ‘Ayn li-al-Dirāsāt wa-al-Buḥuṭ al-Insāniya wa-al-Ijtima`iyya, 1995, p. 245-246.

IBN ‘ARABĪ. **al-Futūḥāt al-Makkiyya**. Dār Šādir: Beirut, 1980.

IBN ‘ARABĪ. **Fuṣūṣ al-Ḥikam**. Intiṣārāt al-zahrā’, éd. ‘Afīfi: Teherán, 1951.

IBN ‘ARABĪ. Risālat al-Ittiḥād al-kawnī. en: **Les Annales Islamologiques**, n.17 IFAO (Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire), El Cairo, 1981, p. 53-111 (texto árabe: p. 71-86).

IBN ‘ARABĪ. Kitāb al-Mīm wa-l-waw wa-al-nūn, texte árabe. trad. em: GILIS, Charles-André. **Le Livre du Mīm, du Wāw et du Nūn**. Beirut: Albouraq, 2002.

IBN ‘ARABĪ. **Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-aḥyār fī-l-adabiyāt wa-l-nawādir wa-l-aḥbār**. ed. por M. ‘Abd al-KARĪM. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.

IBN ‘ARABĪ. Risālat Rūḥ al-Quds, en: **Majmū’at Rasā’il Ibn ‘Arabī**, Beirut: Dār al-Maḥayyat al-Bayḍā’, 2000, p. 95-230.

IBN ‘ARABĪ. (R.G. 737). Kitāb al-Tarāyim. en: **Rasā’il Ibn ‘Arabī**. ed. M. al-GURĀB. Beirut: Dār Šādir, 1997, p. 275-322.

IBN ‘ARABĪ. **La Sagesse des prophètes**. Paris: Albin Michel, 1974.

IBN ‘ARABĪ. **Le Livre de l’Arbre et des Quatre Oiseaux**. Paris: Les Deux Océans, 1984.

IBN ‘ARABĪ. **Les Trente-six attestations coraniques de l’unité (cap. 198)**. Paris: Al-Bustane, 1994.

IBN ‘ARABĪ. **L’Interpète des désirs**. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

IBN ‘ARABĪ. **La Production des cercles**. Paris: Éditions de l’Éclat, 1996.

IBN ‘ARABĪ. **Le Livre des chatons des sages**. Beirut: Dar Al-Bouraq, 1997.

IBN ‘ARABĪ. **L’Alchimie du bonheur parfait** : traité d’alchimie spirituelle, (*Kīmīyā*)

al-sa'āda) (chap. 167). París: Berg international, 1997.

IBN 'ARABĪ. **Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's book of the Fabulous Gryphon.** Leiden-Boston-Köln: ed. Brill, 1999.

IBN 'ARABĪ. **L'Arbre du Monde.** París: Les Deux Océans, 2000.

IBN 'ARABĪ. **Engarces De la Sabiduria.** Madrid: Edaf, 2011.

IBN 'ARABĪ. **Los engarces de la sabiduría.** Madrid: Editorial Sufi, 2013.

MASSIGNON, Louis, **La Passion de Hallāj : martyr mystique de l'Islam.** París: Éditions Gallimard, 1975.

QĀŠĀNĪ. **Šarḥ 'alā Fuṣūṣ al-ḥikam,** s/l: Maṭba'a Muṣṭafa al-Bābī al-Ŷalbī, 1987.

TOSHIHIKO IZUTSU. **Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts.** Berkeley: University of California Press, 1984.