**Jacob Boehme e Ibn Arabi: Dos teosofías en un mismo Espíritu**

“No hay más que un corazón, una esencia, una voluntad,

un Dios que es todo en todo” (J. Boehme: *Aurora*, XIX, 26).

 “Todo está contenido en el seno del Aliento [del Misericordioso], al igual que

la brillante luz del día se haya en las tinieblas que preceden al alba” (Ibn Arabi: *Fusûs*).

**1. Introducción.**

Tanto Ibn Arabi como Jacob Boehme fueron personas abiertas a lo maravilloso; a esa admiración que es el origen de la sabiduría. Como escribe el poeta sufí Hadj Bayram Veli: “Quien ha alcanzado la maravilla / está bañado de luz. / Ha encontrado la unión con el Ser”.

Nuestros dos teósofos supieron, o les fue concedido, hacer de su vida algo extraordinario. Entraron en el misterio, se abismaron en él; y nos lo han intentado mostrar en todas las cosas por medio de escritos admirables.

“Con respecto a Jacob Böhme, escribe Schelling, no podemos dejar de decir que se trata de una aparición milagrosa en la historia de la humanidad y particularmente en la del espíritu alemán”[[1]](#footnote-1).

La manifestación (*tayallî* en árabe) de la Realidad absoluta es el centro y el eje de la enseñanza tanto de Jacob Boehme como de Ibn Arabi. Lo exterior visible es símbolo de lo interior invisible[[2]](#footnote-2). Mas esa manifestación los dos la entienden como un proceso eterno que consiste en la autodeterminación (*ta‘ayyun*) del Absoluto. Dios se auto engendra, nos repetirá Boehme, se hace *creatural*. Los diferentes seres, en sus diferentes estados, son esencialmente formas particularizadas y delimitadas del Absoluto y por eso, en estos dos extraordinarios autores, todos ellos participan en un drama que se desarrolla en el seno mismo de la Divinidad.

La primera importante semejanza que encuentro es que se trata de dos autores inspirados; visionarios que han tenido a lo largo de su vida una profunda experiencia y desde ella nos hablan. Un hecho que quiero relacionar ya mismo con el carácter universal de su enseñanza, algo más explicito y claro en Ibn Arabi, quien escribe:

“El ser humano perfecto venera a Dios por medio de todas las religiones reveladas (*sar*‘), lo glorifica en todas las lenguas y actúa en calidad de receptáculo de todas sus auto revelaciones: a condición de que cumpla con la realidad de su humanidad y se conozca a sí mismo…”[[3]](#footnote-3).

Hay muchas coincidencias en sus doctrinas, y son seguramente las principales, que tienen que ver con el hecho de estar insertas en visiones tradicionales del mundo: por citar sólo alguna: la ciencia de las letras, en Ibn Arabi y la lengua natural en Jacob Boehme[[4]](#footnote-4); el lugar de la astrología y la alquimia como saberes herméticos y tradicionales; la presencia de lo divino en el interior y centro de cada ser; la importante distinción entre *razón* e *intelecto*; en fin, el sentido y uso de las distinciones triádicas, algo esencial en la dialéctica de Boehme quien dedica su segundo libro a tratar *Sobre los* *tres Principios de la Esencia divina*: Fuego-Oscuridad; Luz-Amor; Espíritu-Naturaleza, o cuerpo.

Por otra parte, el dinamismo característico de la doctrina de Boehme es igualmente reafirmado por Ibn Arabi, quien afirma en su obra *El esplendor de los frutos del viaje*: “Todo es movimiento en el Universo”. Porque todo es vibración, palabra, como bien revela la antigua tradición de los Vedas. Nada se repite en esta creación continua e infinita. Y por eso el *dikr* tiene ese poder transformante, transfigurador.

Y otras mucho más concretas, como por ejemplo la alusión a la existencia de una materia espiritual (*hayûla rûhâniyya*, en Ibn Arabi), o al significado del corazón en el ser humano; el importante papel de lo femenino (*ta’nît*) en el proceso de la creación[[5]](#footnote-5). Afinando aún más, percibimos coincidencias o aproximaciones en términos muy concretos pero importantes: así, en Boehme “receptáculo” (*Behalter*) o “comprensibilidad” (*Begreiflichkeit*). En Ibn Arabi, el rasgo más importante del Hombre es su carácter “comprehensivo” (*yam‘iyya*, lit.: asociatividad)[[6]](#footnote-6). Igualmente la palabra tan significativa en Boehme como es “cualificar” (*qualificiren*, *inqualiren*) e “impregnar o infectar” (*inficiren*)[[7]](#footnote-7), que pueden relacionarse perfectamente con *tajallul* en Ibn Arabi[[8]](#footnote-8).

**2. *Ungrund* e imaginación.**

Veamos el modo en el que entienden los dos teósofos lo que en la tradición hindú se denomina Brahma *nirguna* o absoluto sin propiedades. En Ibn Arabi, se trata de *Haqq*, la Realidad o Verdad; dicho de otro modo, el plano de la pura Esencia (*dât*). Aquí se alude a la realidad absoluta como *wuyûd mutlaq*. Este es el Misterio de los Misterios. La primera de las cinco *Hadras* o Presencias (*hadarât*). El Absoluto como “lo más indeterminado de todo lo indeterminado”, como se dice hacia el final de los *Fusûs*. Y también en este sentido, lo más desconocido de lo desconocido.

En cuanto a Jacob Boehme, su idea principal y más original es la de *Ungrund*, literalmente No-Fundamento, que viene a ser, al menos en un sentido, equivalente al Dios desconocido de la teología negativa. Pero el *Ungrund* de Boehme, que con fundamento se puede relacionar con el *En-Sof* de la cábala, es aún más complejo. Previo a lo que entendemos por Dios, el *Ungrund* es una pura Nada que, sólo en un segundo paso de la inteligencia, se concibe como Uno. Es lo que en Ibn Arabi entiendo que se llama el plano de la Unidad (*ahadiyya*); una Unidad previa a toda manifestación. Pero una Nada que desea el algo; una Voluntad libre o indeterminada que necesitara salir de su indeterminación.

Aquí cabe considerar ese importante *hadith*: “Yo era un tesoro oculto…”. Pero en Boehme es como si se interpretara también así: “Yo era un tesoro en pura ocultación, también para mí mismo; quise ser conocido y conocerme (quise manifestarme y objetivarme en infinitas formas) y por eso me hice *creatural* al manifestarme en el mundo, que es mi cuerpo)”. Esta podría ser la interpretación o glosa de Boehme del célebre *hadith*. Deseé, quise o amé (*abahtu*) ser conocido… Muy importante en Boehme es la inclusión de la Voluntad en el seno del Absoluto, y del Deseo, que en él aparece como una instancia ontológicamente “posterior”.

Este deseo (*masî’a*) no surge, según Ibn Arabi del Absoluto mismo, sino del impulso interno de los Nombres divinos. Pero, en relación con estos, la interpretación que sugerimos que haría Boehme, podría estar cercana a la del propio maestro andalusí. Así en estas citas suyas que tomo de Toshihiko Isutzu: “Lo Absoluto quiso ver las realidades (*a‘yan*) de los Nombres divinos” o “Lo Absoluto quiso ver su propia Realidad (*‘ayn*)”[[9]](#footnote-9).

Precisemos un poco más: la primera manifestación en Boehme no es este mundo físico creado, sino una primera creación que él llama la *Naturaleza eterna* y que aún está lejos de la corporalidad y la materialidad. Pero ella es propiamente el Cuerpo de Dios. Tiene que ver con el mundo angélico y con lo que para Boehme son los siete espíritus de Dios (en alusión a la visión del profeta Ezequiel del carro con siete ruedas) o espíritus manantiales[[10]](#footnote-10) como los llama. Esto es muy característico e importante en el teósofo alemán y lo trata por extenso en su primera obra: *Aurora*. ¿A qué se corresponde esta primera creación en Ibn Arabi? A la manifestación en lo invisible (*tayalli gayb*) o lo que llama al-Qâsânî “la primera aparición” (*al-zuhûr al-awwal*). Una primera aparición del Absoluto que se manifiesta en la Sustancia única[[11]](#footnote-11). La Naturaleza eterna, pues, se puede equiparar a “la santísima emanación” (*al-fayd al-aqdas*). Dicho de otro modo, esta supone un descenso de lo Absoluto de la Presencia de la Unidad (*ahadiyya*) a la Presencia de la Unicidad (*wâhidiyya*)[[12]](#footnote-12).

Y lo que para Ibn Arabi es la manifestación en lo visible (*tayalli sahâda*), o “la santa emanación” (*al-fayd al-muqaddas*), será en Boehme la segunda creación, la creación de nuestro mundo, que vendrá después de la rebelión de Lucifer y, esto es importante, será propiciada por ella. A dicha creación la llama Boehme el tercer principio.

También podemos pensar en los 7 Nombres raíces a los que se refiere Ibn Arabi. Visto desde nosotros, la manifestación o revelación divina podría entenderse como un proceso de actualización, objetivación[[13]](#footnote-13) y determinación del *Ungrund*, que se auto constituye en un *Grund* o Fondo. Y ya tenemos a Dios, o el Ser necesario, principio de la creación de todos los seres.

En Boehme Dios, la Divinidad (*Gottheit*) deviene, nace y genera la distinción en sí misma mediante lo que él llama la Ciencia divina. Lo que son los prototipos eternos (*ayan tabita*) en Ibn Arabi se encuentran igual en Boehme como contenidos de la Sabiduría divina. Este elemento neoplatónico es común. Pero sin olvidar el importantísimo papel de la *Sophia*, esa Virgen masculina que tan grande influencia tendrá en la sofiología posterior, también en el cristianismo ortodoxo. Para Boehme la *Sophia* era compañera de Juego de Dios y escribe: “Ella era una Virgen antes de que el Cielo y la Tierra fueran creados”. Se trata del tema propio de los *Fedeli d’amore*, que en Ibn Arabi toma los nombres de la Belleza y la Armonía. También manifestadas en personas singulares[[14]](#footnote-14).

La importancia de la imaginación es fundamental en los dos gnósticos. Bien conocido su papel en Ibn Arabi, y por abreviar, me fijo en Boehme para quien la creación es un acto mágico de la imaginación de Dios. El universo es cuerpo y manifestación suyos, lo hemos dicho, pero este mundo es como un sueño, pues no tiene realidad propia e independiente. Pero es que Lucifer y Adán “imaginaron”, escribe siempre Boehme (el primero en el *centrum naturae*, o naturaleza eterna, y el segundo en el tercer principio, que es nuestro mundo): el primero en su elevación y encendimiento que introdujo la desarmonía en los espíritus de Dios, y el segundo al seguir la sugestión que le llevó a desobedecer[[15]](#footnote-15). Por su carácter intermedio o mediador, tiene que ver la imaginación con el mundo astral o sideral, y para Boehme es superior a la razón, ya que nos permite captar lo uno-múltiple de modo simultáneo.

Todo comienzo consiste en una imaginación del *Ungrund* y todas las cosas surgen del Uno eterno a través de su propia exhalación o Verbo y residen en él con su fondo. La imaginación es entonces equiparada al Verbo o Logos eterno de la Divinidad. Como afirma David König, la exhalación aparece como la versión böhmiana de la emanación plotiniana y a mí personalmente me recuerda las referencias que hace Ibn Arabî al *hálito del Misericordioso*. No olvidemos que Jacob Boehme afirma que la diferenciación, esto es, la multiplicidad, no se encuentra en el Uno mismo, sino en su emanación o manifestación.

En Böhme la imaginación es la potencia mágica por excelencia que confiere a sus producciones un ser mágico. Como escribe Alexandre Koyré: “Böhme no sólo cree en el poder mágico de la imaginación que puede producir efectos perfectamente reales, sino que la entiende como un acto *sui generis* que asimila el sujeto que imagina con el objeto imaginado. La imaginación es así una fuerza que puede ejercerse en diferentes dominios del ser; se puede imaginar *en* cualquier cosa como se puede mirar cualquier cosa […], la imaginación hace participar al sujeto con la cualidad de su objeto y, al mismo tiempo, modifica este objeto conforme a la imaginación del sujeto”[[16]](#footnote-16).

**3. Dios.**

Aquí quisiera comenzar con un sueño:

Eugraf Kovalevsky, el fundador de la Iglesia Ortodoxa de Francia, nos cuenta que siendo niño tuvo un sueño que le marcó profundamente, uno de estos sueños mayores cuyo perfume impregna nuestra vida cotidiana y permanece presente en ella, como en segundo plano, durante muchos años.

Un pájaro de fuego, lanzándose desde el cielo con las alas replegadas, le hirió el corazón con su pico. Esta herida ardiente generó en su alma una felicidad y un amor inefables, que permanecieron siempre con él. Durante el mismo sueño, se encontraba en tal estado de bienestar que quiso apoderarse del pájaro de fuego y retenerlo para siempre. Pero, en el momento que lo agarró se transformó instantáneamente en un pájaro de madera. Entonces se despertó, comprendiendo que Dios no se deja poseer…[[17]](#footnote-17).

La obra de ambos está impregnada de la noción de Dios. El oculto y el revelado. Escribe Boehme:

“Cuando considero lo que es Dios, digo: Él es lo Uno frente a la criatura, como una Nada eterna; Él no tiene ni fundamento ni principio ni lugar y no posee nada más que a sí mismo. Es la Voluntad del *Ungrund*, en sí mismo sólo Uno; no necesita ni espacio ni lugar; se engendra a sí mismo de eternidad en eternidad. No es igual o parecido a cosa alguna ni tiene lugar especial donde habite: la Sabiduría o inteligencia eterna es su morada; es la voluntad de la Sabiduría, la Sabiduría es su revelación”[[18]](#footnote-18) (MM, I, 2).

Y unos párrafos después añade:

“Por ninguna parte está lejos de algo, o cerca de algo; lo atraviesa todo y está en todo. Nace en todas partes y sin Él no hay nada: Él es tiempo y eternidad, Fundamento (*Grund*) y sin Fundamento (*Ungrund*), y no lo comprende nada más que la verdadera inteligencia, que es Dios mismo”[[19]](#footnote-19).

- Moisés y *Jadir*, contemplando un pájaro en la proa de una nave… (no agotar la ciencia de Dios…).

Lo oculto de Dios, Él en su pura Esencia, nos es inaccesible. Boehme dice siempre que está “fuera de la naturaleza y la criatura”. Lo mismo en Ibn Arabi. Pero Dios es también el Manifiesto y, en este sentido, todo lo revela, todo nos habla de Él. En la obra de arte se reconoce al artista. Y alguien habló bellamente del arte sorprendente que revela una simple hoja de árbol.

Para Ibn Arabi, en la mejor tradición del conocido fragmento de Heráclito, Dios es “Existencia y nada, luz y tinieblas, Tabla y Cálamo, escucha y sordera, ignorancia y ciencia, guerra y paz, silencio y palabra, desgarro y recuperación, Realidad y Verdad, no-manifestación eterna, duración (*durée*) permanente”[[20]](#footnote-20).

Dios es en nosotros capacidad de asombro: nos abre a la maravilla del mundo y a su infinita extrañeza.

**4. El Universo como teofanía.**

Tanto Ibn Arabi como Jacob Boehme han sabido reconocer en todo, bien que con enfoques y matices distintos, el poder majestuoso de la manifestación divina (*sultân al-tayâlli*, en árabe). El Universo entero es un libro que revela al Ser absoluto. Es, ya lo hemos dicho antes, como el cuerpo de Dios. Lo manifiesta y lo oculta. Es Dios y no lo es, las dos cosas a un tiempo, para el maestro sufí, quien considera que el mundo es la sombra de Dios[[21]](#footnote-21).

Escribe Boehme:

“Si contemplamos el mundo visible con su ser y contemplamos la vida de las criaturas, encontramos en él un símbolo del invisible mundo espiritual, que está latente en el mundo visible como [lo está] el alma en el cuerpo y en él vemos que el Dios escondido está cercano a todo y todo lo atraviesa, al tiempo que permanece completamente oculto al ser visible”[[22]](#footnote-22).

El cosmos es, para Ibn Arabi, “la totalidad de las palabras articuladas en el Hálito del Misericordioso”[[23]](#footnote-23) y por eso es revelación de Dios en sus lugares de manifestación. Igualmente para Boehme es expresión del Verbo que “es angélico en los ángeles, diabólico en los demonios, humano en los hombres y bestial en las bestias” […]; un Verbo único y santo, el fundamento y la raíz de todos los seres”[[24]](#footnote-24). El mundo visible es para Boehme el Verbo expresado, que ha tomado forma “según el amor y la ira de Dios”, “el gran misterio de la naturaleza eterna y espiritual”, oculta en la visible[[25]](#footnote-25).

Mencionaba al principio la importancia de la Voluntad en Boehme, pues casi la hace coincidir con la esencia del *Ungrund*. Pues bien, la Voluntad (*irâda*) desempeña también en Ibn Arabi un papel importante, como uno de los tres aspectos principales del Uno en relación con la creación (*jalq*). Los otros dos son, de un lado, la Esencia y, de otro, el Mandato (*amr*) o la Palabra (*qawl*). Otra manifestación de la importancia de lo triádico[[26]](#footnote-26), como también podemos apreciar respecto de la Presencia de la Divinidad, al distinguir entre la Esencia, los Atributos y las Acciones.

Los dos reconocen una Creación continua, pero bien entendido que quien crea no es la Esencia, sino “el Aliento del Misericordioso”; no el *Ungrund*, sino el *Grund*, el Fundamento, el Ser o Dios, como principio del mundo (en Boehme mediante sus siete espíritus manantiales; en Ibn Arabi mediante sus Nombres y su Palabra) con el que se relaciona, lo hemos visto, como su teofanía o manifestación.

**5. El ser humano.**

Bien conocida es en Ibn Arabi su enseñanza sobre el hombre perfecto y su relación con la *fitra*. Por su parte escribe Jacob Boehme:

“El hombre auténtico en la Imagen celestial no tiene tiempo*.* Su tiempo es semejante a una corona redonda o a un arco iris completo que no tiene comienzo ni fin. Pues la Imagen, que es la semejanza de Dios, ni tiene principio ni tiene número”[[27]](#footnote-27).

Ambos místicos utilizan la comparación entre el cuerpo y el alma para aludir a que Dios es nuestra verdadera interioridad y la interioridad del mundo. El ser humano es para Boehme un *microcosmos* y un *microteos*, expresiones que valen para Ibn Arabi. Lo que para uno es el ser humano perfecto, para el otro es el hombre nuevo revestido de Cristo de manera que se une a él y forma un mismo espíritu con él. El ser humano perfecto es, para el místico murciano, “la realidad interna de lo Absoluto porque aparece en la Forma de éste con su unidad comprehensiva”[[28]](#footnote-28), mientras que el Verbo es el Corazón de Dios para Boehme. El hombre, así considerado, supera en ambos casos a los mismos ángeles.

En relación con el conocimiento de nosotros mismos, imprescindible en los dos autores, me gustaría citar estos dos breves textos de *Fusûs*:

“¿Quién eres tú entonces? Conoce, pues, tu esencia y tu camino, si has comprendido bien la realidad que te ha sido claramente expuesta por la lengua del intérprete, porque es la lengua misma de Dios” (cap. 10, *Hûd*). O este otro: “Conoce tu propia esencia *[‘ayn*, es decir, tu esencia arquetípica]. Conoce quién eres [en tu existencia concreta] y cuál es tu Ipseidad. Conoce cómo te relacionas con lo Absoluto; conoce en qué eres lo Absoluto y en qué eres el «mundo», en qué eres «distinto» y «diferente» de lo Absoluto. Esto origina varios grados entre los «conocedores»: unos son simples «conocedores», otros lo son también pero en mayor grado”[[29]](#footnote-29).

El alma, como realidad intermedia, mediadora entre el cuerpo y el espíritu, es asociada siempre por Boehme al fuego. Pero en ella está la imagen, la forma de Dios. Por eso escribe que es “una chispa (*Funcke*) nacida del Verbo eternamente hablante de la ciencia y de la fuerza divinas” y “tiene el poder de hablar del *Misterium* *Magnum* del que provienen todos los seres”[[30]](#footnote-30).

El ser humano lleva en su cuerpo una semilla de la resurrección, un germen del cuerpo de luz o cuerpo de gloria. Tiene que atravesar la muerte para encontrar la verdadera vida, pues durante nuestra estancia en este mundo hay algo que vela nuestra verdadera naturaleza, si no despertamos al verdadero conocimiento, el que conlleva la liberación; igual que la luz está oculta en la tiniebla, como repite siempre Boehme, pero la tiniebla no puede captarla.

Termino este apartado con esta cita de Boehme, sobre la relación esencial entre Dios y el ser humano, que parece escrita por el maestro murciano:

“Pues no puedes decir: ¿dónde está Dios? Escucha, hombre ciego, vives en Dios y Dios está en ti y si vives santamente eres Dios tú mismo y a donde mires allí está Dios”[[31]](#footnote-31).

**6. El conocimiento.**

Ya hemos hecho una referencia, al principio, a la distinción entre intelecto y razón. En Boehme “*Verstand*”, intelecto, inteligencia, siempre está por encima de la “*Vernunft*”, la mera razón humana, normalmente velada para lo sobrenatural. Y lo mismo en Ibn Arabi, quien establece, respecto de los tipos de conocimiento, distinciones muy precisas. Pero, en aras de la brevedad, voy a considerar aquí tan sólo la importancia del símbolo, que en los dos es esencial. Y no es nada extraño, ya que los símbolos son el lenguaje de la metafísica, entendida en su sentido sapiencial y tradicional.

Boehme, lo he sugerido antes, utiliza mucho más la imagen y el símbolo que los conceptos y en Ibn Arabi es muy claro que se sobrepasa la especulación filosófica. Se dan, claro, interesantes coincidencias respecto de símbolos muy fundamentales: Por ejemplo, para los dos el agua es símbolo de la vida cósmica[[32]](#footnote-32). O pensemos en la importancia de la luz, que en Boehme casi siempre se contrapone al fuego, aun cuando nazca del fuego. En *Fusûs* Ibn Arabi afirma: “La existencia es luz”.

El espejo, el juego y el árbol son tan importantes que merecerían trato aparte y sólo pueden nombrarse aquí.

**7. El camino sin camino: pobreza esencial y subsistencia en Dios.**

“Si no estás extinguido (en Dios), no permaneces (en Él)”, enseña Ibn Arabi en el capítulo 7 de sus *Engarces*, el dedicado a Ismael. Y en otro lugar: “La Verdad no se desvela más que a aquél que borra su propia huella y pierde hasta su nombre” (*El adorno de los Abdal*).

Para Boehme, en el mayor acuerdo con la mística renana y el Maestro Eckhart, en la renuncia a la propia voluntad y en la identificación la Voluntad divina está la clave de nuestra libertad y deificación.

Así escribe el *sheij* en el capítulo 53 de *Las Iluminaciones de la Meca*:

“… la regla es sustraer el corazón de todo apego respecto de cualquier criatura de Dios […] y de todo lo que separe de la invocación de *Allah* realizada en el corazón; él debe sustraerse incluso de toda intrusión de pensamientos extraños. No debe tener más que un pensamiento: su adhesión a Dios”[[33]](#footnote-33).

El desasimiento es liberador y nos conduce a redescubrir el instante en el centro del alma.

Pero la capacidad de entender la vida, desde el sentido del misterio y con la ternura y sutileza de la misericordia, reside en el corazón. Bien sabida es la importancia de este órgano espiritual, con su incesante oscilación y movimiento en Ibn Arabi. Pero lo mismo en Boehme, quien utiliza las palabras *Herz* y *Gemüthe* para referirse al corazón. Veamos, para concluir el apartado, esta muy significativa coincidencia:

Escribe Boehme, al comienzo de su tratado *Sobre la vida suprasensible*:

“El discípulo le habló al maestro: ¿Cómo puedo llegar a la vida suprasensible de modo que vea a Dios y le escuche hablar?

El maestro le respondió: Cuando puedas elevarte un instante ahí donde no habita criatura alguna, entonces oirás lo que Dios habla.

El discípulo dijo: ¿Está eso cerca o lejos?

Contestó el maestro: Está en ti. Y si puedes acallar durante una hora todo tu querer y todos tus sentidos, escucharás de Dios palabras inefables.

Habló el discípulo: ¿Cómo podré escuchar, si guardo silencio en mis sentidos y mi voluntad?

El maestro le dijo: Cuando consigas acallar los sentidos y el querer de tu propiedad (*Selbheit*) entonces se revelará en ti el eterno escuchar, ver y hablar, y entonces Dios escucha y ve a través de ti: Es tu propio oír, querer y ver el que te impide que veas y escuches a Dios”[[34]](#footnote-34).

E Ibn Arabi: “El silencio conduce al conocimiento de *Allah*”. “… Aquel en quien la lengua y el corazón guardan silencio […] purifica su «centro secreto» (*sirr*) y su Señor se revela en él”[[35]](#footnote-35).

**8. Más semejanzas que diferencias.**

Muchas más coincidencias y semejanzas es lo que yo encuentro en los dos autores. Posiblemente algo que los distingue, fuera de las diferencias propias de la época de cada uno, pues cuatro siglos los separan, tiene que ver con la sensibilidad hacia el mal, con la forma de percibirlo, que me parece mucho más dramática en Jacob Boehme; y luego está lo referido a ciertos aspectos en la manera de concebir la libertad y la predestinación.

Por eso me referiré, también aquí, terminando esta exposición, a lo que los asemeja.

Ibn Arabi interpreta el versículo coránico (C., 7, 156): “Mi Misericordia abarca todas las cosas” en el sentido de que el Absoluto otorga existencia a todo, sin discriminación alguna”. Jacob Boehme estaría por completo de acuerdo, pues si una idea le irritaba era aquella propia del calvinismo que afirma que Dios predestina a unos a la gloria y a otros a la condenación. El amor es más grande que Dios, llega a decir nuestro piadoso artesano de Görlitz y por eso es capaz de estar, incluso, donde no se piensa que pueda estar Dios, como por ejemplo en el infierno o en la angustia. No me resisto a citar aquí el bello texto de Boehme:

“Y lo que también he hablado: Que su grandeza fuese más grande que Dios, también es verdad, pues donde Dios no habita ahí se introduce el amor: Pues cuando nuestro amado Señor Cristo estuvo en el infierno, el infierno no era Dios, pero el amor estuvo allí y quebrantó la muerte: También cuando el miedo o la angustia están en ti, tampoco ellos son Dios, pero su amor está allí y te guía fuera del miedo hasta Dios; cuando Dios se oculta en ti, también allí está el amor y es Él quien te lo manifiesta”[[36]](#footnote-36).

A propósito de la predestinación (en sus dos formad de *qada* y *qadar*), hay según el maestro sufí, un misterio en el *qadar* que sólo Dios conoce y del que no cabe ni siquiera “saber inmediato” (*dawk*) ni de revelación (*kasf*), por constituir el más inescrutable de todos los secretos. Y respecto de la diferencia entre el bien y el mal escribe Ibn Arabi, en *Fusûs*:

“Mas ¿es imaginable que haya en el mundo [un hombre de] tal constitución interna que encuentre en todo únicamente lo bueno y no lo malo? Yo digo: «No, es imposible». Porque encontramos la oposición entre lo bueno y lo malo incluso en el fundamento mismo del que surge el mundo, es decir, lo Absoluto. Sabemos que lo Absoluto [como Dios] ama y aborrece. Y lo malo no es sino aquello hacia lo que uno siente aversión, mientras que lo bueno no es sino aquello por lo que siente complacencia. El mundo ha sido creado a imagen de lo Absoluto [o sea con agrados y desagrados], y el hombre ha sido creado a imagen de ambos [de lo Absoluto y del mundo]”[[37]](#footnote-37).

Todo el drama, tremendo en Boehme, de la doble caída y la aparición del mal en la criatura, una rebelión y desobediencia que obligan a que se suscite y aparezca la Cólera divina, estando en lo sucesivo todo en nuestro mundo atravesado por el enfrentamiento entre luz y oscuridad, ese drama, repito se podría interpretar, desde la visión *akbarí*, considerando que, mientras la manifestación esencial (*tayallî dâtî*) no depende de nada, la manifestación sensorial (*tayallî suhûdî*) sí depende de la preparación o disposición (*isti‘dâd*) de sus receptores[[38]](#footnote-38).

A mi modo de ver, el misterio de la creación incluye el misterio de la libertad. Pero no parece este un tema sencillo de dilucidar.

**9. Conclusión.**

Una particular visión del Logos, en cada uno, entendido como la Sabiduría de Dios, una y multiforme. Aquí, entiendo, está la clave para armonizar ambas teosofías de tan profunda influencia.

El Absoluto o Dios es para Ibn Arabi el *wuyûd*, la existencia, pero en el sentido de Acto, o mejor, puro acto de ser, con lo que vendría a identificarse también con la Vida o la Fuente de la vida, esa Fuente, “que mana y corre”, también en medio de la Noche[[39]](#footnote-39). Para ambos, lo hemos repetido, todo está vivo e impregnado de Dios.

Según Jacob Boehme, el Ser de los seres (*Wesen aller wesen*) es todo, es y obra en todo y todo lo vivifica, en una concepción de la naturaleza vitalista, dinámica, orgánica y espiritual. Llevamos en nuestra vida la levadura divina (Ibn Arabi), esa chispa del fuego divino (Jacob Boehme). Como afirma este último de sí mismo en su primer escrito, *Aurora*: “Yo no soy más que una chispita”.

Dios es Silencio y es Palabra. Su Logos, infinito y eterno, habla y se manifiesta por doquier. Lo revelan y ocultan sus infinitas formas, pero aunque sea con las limitaciones de nuestra capacidad y predisposición, siempre podremos reconocer sus destellos. Y, si Dios quiere, algún día lo veremos tal cual es, porque sólo Él se ve a sí mismo.

Dos teósofos, dos visionarios, dos gnósticos, dos grandes metafísicos, dos personas de auténtica y sincera religiosidad, que, sin ser filósofos, demuestran tener amplios conocimientos filosóficos (Ibn Arabi) o influyen poderosamente en la filosofía posterior (Boehme)…

Me gustaría escribir que también son dos grandes poetas, lo que es bien manifiesto en Ibn Arabi; aunque no se conocen versos en Boehme, su sensibilidad sí entiendo que era de poeta; la de este hombre sencillo y misterioso que solía repetir: Si quieres representarte a la Divinidad, si quieres entenderla, contémplala en el mundo, no en esos libros de teología; contempla e imagina un hermoso prado rebosante de flores[[40]](#footnote-40). Por su parte Ibn Arabi nos recuerda que nosotros mismos somos los colores de que se tiñen las fuerzas divinas.

El verdadero conocedor es, para el maestro sufí, el “adorador del instante” (*‘âbid al-waqt*). Jacob Boehme también encuentra en el instante, en la conciencia renovada del instante, la unión del tiempo y de la eternidad. Por eso le gustaba citar esta breve sentencia en forma de poema. Era su lema y solía escribirlo a sus amigos o discípulos:

“Para quien el tiempo es como la eternidad

y la eternidad es como el tiempo,

ese está liberado

de todo cuidado”[[41]](#footnote-41).

Francisco Martínez Albarracín

Cartagena, 10 de julio de 2020

1. Schelling, F. W. J.: *Philosophie de la Révélation* (1841), Livre Premier, trad. RCP Schellingiana (CNRS), dir. J.-F. Marquet & J.-F. Courtine, PUF, Paris, 1989, VII, p. 147 [123]. La trad. del francés es de David König.

En primer lugar, fue importante la de Martin Moller. Paracelso y los espirituales alemanes (Caspar Schwenckfeld, Sebastian Frank, Valentin Weigel) a quienes lee bastante. Conoce algo de astrología y alquimia, pero afirma que no las practica. La influencia de la cábala, si bien puntual, no es desdeñable, por las conversaciones con su amigo Balthasar Walter, que era judío.

En cuanto a sus influencias principales sobre autores posteriores, pues reseñarlas todas ocuparía bastante espacio: los románticos alemanes (Tieck, Novalis, F. Schlegel); Schelling y Hegel; Brentano y Franz von Baader; los románticos ingleses y William Blake; Ángel Silesio y Quirinus Kuhlman (el primer traductor de S. Juan de la Cruz al alemán); George Fox, el fundador de los Cuáqueros; Newton, como Swedenborg; Goethe, que se inspiró en él para su teoría de los colores, o los filósofos rusos como Vladimir Soloviev o Nicolai Berdiaev. En fin, también en el pasado siglo, lo leyeron Unamuno, Martin Buber, Paul Tillich (quien dirá de Boehme que era “un pensador penetrante, audaz e independiente”) o Carl Gustav Jung. [↑](#footnote-ref-1)
2. En Jacob Boehme, por ejemplo, esto se hace bien patente en su doctrina de las *signaturas*. Una de sus obras más importantes lleva por título: *De signatura rerum*. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ibn Arabi, *Iluminaciones de la Meca*, II 69.27. Citado por W. C. Chittick: *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, Mandala ediciones, Sevilla, 2003, p. 68. [↑](#footnote-ref-3)
4. Destacando, además, el uso libre, para la interpretación, de asociaciones fonéticas. Seguramente más en Boehme, pero también en Ibn Arabi, como por ejemplo cuando relaciona “sierpe” (*haya*) con “vida” (*hayât*) (algo, por cierto, que le encantaría a María Zambrano), cuando se refiere al encuentro de Moisés con el Faraón. [↑](#footnote-ref-4)
5. En Boehme esto tiene que ver con la *Sophia*, mientras que lo femenino en Dios se percibe, en Ibn Arabi, en los términos relacionados con la creación: *Dât* o *ayn* (esencia), *sifa* (atributo), *qudra* (potencia creadora) son todos nombres femeninos. El comentario de Isutzu es oportuno: “La Esencia divina, en definitiva, es la Madre de todas las cosas en el sentido en que representa el elemento «pasivo» inherente a todas las formas del Ser” (cf. o. c., p. 232). [↑](#footnote-ref-5)
6. Ibn Arabi también alude a la Comprehensión divina, que por cierto también divide en tres componentes. Pero el ser humano, sobre todo el ser humano perfecto, no sólo sintetiza todas las cosas que existen en el universo, sino que asume y realiza todos los Nombres divinos. Por cierto, esta palabra, *yam‘iyya*, “también se utiliza para designar el fruto de la meditación, la concentración y el recuerdo (*dikr*)” (cf. Chittick, W. C.: *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, Mandala *ediciones*, Sevilla, 2003, p. 112). [↑](#footnote-ref-6)
7. El corazón del hombre puede y debe cualificar con el corazón de Dios, en Boehme, mientras que el hombre perfecto representa la impregnación recíproca entre Dios y el mundo. Escribe aquél: “… sino que al tiempo de mi escribir cualificó mi espíritu con el más profundo nacimiento de Dios, tomé en él mi conocimiento y ahí lo mamé” (*Aur*., XVIII, 78). [↑](#footnote-ref-7)
8. A esa impregnación ontológica alude Ibn Arabi cuando, al referirse a Abraham (*Ibrâhîm*, el amigo íntimo de Dios), pone en relación la palabra *jalît* (amigo) no con *julla* (amistad) sino con *tajallul* (impregnación). [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. Isuzu, T.: *Sufismo y taoísmo*. Vol. 1: *Ibn Arabi*. Siruela, Madrid, 1997, pp. 246-247. [↑](#footnote-ref-9)
10. Estos son llamados de diferentes maneras a lo largo de sus escritos. Pero valga esta de *Aurora*, contrastada con la *Misterium magnum* y puesta en relación con los siete planetas, como hace en *De signatura rerum*: la cualidad **salada**, la cualidad **dulce**, la **amarga** y el fuego o **calor**, son las cuatro primeras, que forman por así decir un grupo asociado a la sustancialidad o comprensibilidad (*Begreiflichkeit*) o, como también lo llama Boehme, el *Salitre* divino. La **luz**, el **tono** y el cuerpo o **naturaleza**; las tres siguientes y que, en cierto modo, podemos asociar a sutileza o espíritu. Pero todas las cualidades o espíritus manantiales (*Quelgeister*) constituyen uno solo, ninguno es primero o último, en la medida en que nacen los unos de los otros, riñen entre sí en amorosa dialéctica y son inseparables. Esta identidad de contrarios nos hace recordar lo que escribe Ibn Arabi en *Fusûs*, a propósito de los Nombres el Exterior y el Interior, citando a Abû Sa’îd al-Jarrâz, gran místico de Bagdad del siglo IX: “Dios no puede ser conocido, excepto como síntesis de opuestos”.

Por otra parte, las cuatro primeras, simbolizadas en el Fuego, aluden al primer nacimiento de la esencia divina; la luz o el amor, al segundo nacimiento -que es lo que propiamente llamamos Dios, como insiste siempre Boehme-; la corporalidad o naturaleza (curiosamente asociada al santo Espíritu, pues Boehme no concibe un espíritu que no tenga cuerpo, ni en los ángeles ni en Dios mismo), en fin, es el tercer y último nacimiento de la esencia divina, hecha creatural, donde concluye el proceso infinito de la manifestación. Este tercer nacimiento entiendo que se corresponde con lo que llama Ibn Arabi la “santa emanación”.

En *Misterium magnum*, a las cualidades se las resume así: 1. Violencia, Acritud, Deseo; 2. Amargor (atracción o aguijón de la sensibilidad); 3. Angustia (o afectividad); 4. Fuego (o espíritu); 5 Luz, Amor; 6. Palabra, Sonido, Verbo, Inteligencia; 7. Cuerpo, ser o receptáculo (cf. *MM*., 6, 14-22).

Finalmente, la asociación a los siete planetas aparece en este orden, que es el mismo de las cualidades, en *De signatura rerum*: Saturno, Júpiter, Marte, Sol (para las cuatro primeras), Venus, Mercurio y Luna (para las tres últimas). [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf. T. Isutzu: o. c., p. 57. [↑](#footnote-ref-11)
12. Igualmente, lo que en Ibn Arabi es la Naturaleza universal (*tabî‘a kulliyya*) se puede considerar un equivalente de la Naturaleza eterna de Boehme. [↑](#footnote-ref-12)
13. Lo que en J. Boehme podemos llamar la gran *Odisea* de la auto objetivación del Absoluto encuentra su correlato en Ibn Arabi en tanto que éste considera a los diferentes seres como “lugares de manifestación” de la Esencia. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. *De tribus principiis*, 22, 38. Y no me resisto a añadir algo más sobre el tema. Escribe Boehme en *Misterium magnum*:

“El alma de fuego debe soportar la prueba del fuego de Dios y ser tan pura como el oro claro, porque ella es la esposa de la noble *Sophia*, nacida de la semilla de la mujer; es el principio del fuego y *Sophia* el principio de la luz. Si el principio del fuego es perfectamente puro, *Sophia* le será confiada y Adán recibirá a su muy noble esposa que le fue arrebatada en su primer sueño; volverá a tomarla en sus brazos y no será en el futuro ni mujer ni hombre sino una rama del árbol de perlas de Cristo que se eleva en el Paraíso de Dios.

Tendríamos necesidad de hablar de todo esto en una lengua angélica, pero los nuestros nos entenderán de manera suficiente”. Y prosigue diciendo que no ha escrito todo esto para los que no lo merecen, para ellos no ha descrito “cuán graciosamente la novia recibe a su novio en su clara y brillante propiedad ígnea y cómo ella le da el beso de amor; tan sólo quien asista a los desposorios del Cordero podrá entender esto; para los demás, permanece letra muerta” (MM., 25, 14-15). Otra referencia a este beso de amor de Dios, manifestado en Cristo, en MM., 75, 7. [↑](#footnote-ref-14)
15. Y alguna vez viene a decir Boehme que Adán imaginó en el cuerpo en vez de imaginar en el espíritu y exaltó el fuego en lugar de reposar en la luz. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. Koyré, A.: *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris, 1979, p. 214, nota 1 y pp. 218-219, nota 4. [↑](#footnote-ref-16)
17. Este sueño lo tomo, retocando apenas el lenguaje, del hermoso libro de Érik Sablé: *L’arbre voyageur. Un itinéraire de vie avec Ibn Arabi*. Éditions Almora, octubre 2018, edición digital. Capítulo: Dieu. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Misterium magnum*, I, 2. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Misterium magnum*, I, 8. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibn Arabi: *Par-delà le miroir*, trad.: Abdallah Penot, Paris, Entrelacs, 2012, pp. 43-44. [↑](#footnote-ref-20)
21. Como escribe un intérprete moderno: “La manifestación divina no se produce nunca sin que aparezca previamente la sombra” (sombra que son también los arquetipos “inexistentes” o, mejor, que están entre la pura existencia y la pura inexistencia). Cf. Isutzu, T.: o. c., p. 111. [↑](#footnote-ref-21)
22. Comienzo de *Misterium magnum*, Prólogo del autor. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cf. Chittick, W. C.: *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, Mandala ediciones, Sevilla, 2003, p. 46. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cf. *Misterium magnum*, 61, 38. La significación en Boehme del “Verbo eternamente parlante” en el proceso de la manifestación es algo capital y donde mejor se aprecia es en su libro *Misterium* *magnum*. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cf. Id., Prólogo, 9. [↑](#footnote-ref-25)
26. En efecto, la importancia grande que tiene la Tríada en J. Boehme se puede percibir igual en Ibn Arabi en muchos temas, por ejemplo en este de la creación, pues la criatura escucha el mandato: “¡Sé!” Y obedece; por eso el paso a la existencia se atribuye a la cosa creada. De este modo, igual que, como hemos visto, Ibn Arabi considera una triplicidad en el Creador, considera otra en lo creado (su coseidad, su oído y su obediencia). Tres elementos participan, pues, en el acto de la Creación, tanto respecto del Creador como de las criaturas. [↑](#footnote-ref-26)
27. Cf. *De Triplici Vita Hominis*, XVIII, 3. [↑](#footnote-ref-27)
28. Esto escribe Ibn Arabi al principio de *Fusûs*, en el capítulo dedicado a la sabiduría de Adán. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Fusûs*, citado pot T. Izutzu, o. c., p. 113. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cf. *Misterium magnum*, Pr., 9. [↑](#footnote-ref-30)
31. “Denn du darffst nicht fragen: Wo ist Gott? Höre du blinder Mensch, du lebest in Gott und Gott ist in dir und so du heilig lebest so bist du selber Gott, wo du nur hinsiehest da ist Gott” (*Aur*., XXII, 46). [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibn Arabi escribe, en el capítulo de Fusûs dedicado a Job, que “el secreto de la Vida se ha difundido en [el] agua”. [↑](#footnote-ref-32)
33. Traducido por Michel Valsan, en *La Parure des Abdals*, Éd. Traditionnelles, p. 17. En una de sus muy particulares y originales interpretaciones de un pasaje coránico (71, 25), Ibn Arabi explica la expresión: “*min fatî’âti-him*”, literalmente, “por sus pecados”, haciendo derivar la palabra *jatî’aât* no de *JT’*, sino de *JTT*, que significa “trazar líneas” “señalar”, de manera que viene a significar entonces este circunloquio: “a causa de aquello que les ha sido señalado como posesiones personales”. Y comenta Izutzu: “Para Ibn Arabi, eso significa sus propias determinaciones individuales” (*ta’ayyunât*), o sea, el *ego* de cada uno. «Por sus *egos*», es decir: establecidos sus propios *egos*, tuvieron que ser «anegados» en el océano, antes de verse elevados al estado espiritual de «autoaniquilación» (*fanâ’*). [↑](#footnote-ref-33)
34. J. Boehme: *Sobre la vida suprasensible*, 1-3. La traducción es mía. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cf. Ibn Arabi: *La Parure des Abdals*, o. c., p. 13. [↑](#footnote-ref-35)
36. J. Boehme: *De la vida suprasensible*, 27. La traducción es mía. [↑](#footnote-ref-36)
37. Citado por T. Isutzu, o. c., p. 146. Con los matices necesarios, este párrafo del maestro sufí permite aproximar, en este difícil tema, a ambos teósofos. [↑](#footnote-ref-37)
38. El caso es que J. Boehme no parece ver que la rebelión o desobediencia primordiales sean un atributo ontológico o un Nombre divino, si bien es cierto que suscita, como acabamos de decir, un Nombre divino (¡y qué Nombre!): el de la Ira o Cólera (*Zorn Gottes*), de importancia capital en su teosofía. [↑](#footnote-ref-38)
39. Recordando los versos de S. Juan de la Cruz, en su poema sobre la eterna Fuente. [↑](#footnote-ref-39)
40. Y en otro lugar expresa la misma idea al decir que “nada representa mejor la Sabiduría divina que un hermoso césped cubierto de flores”. [↑](#footnote-ref-40)
41. “*Wem Zeit ist wie Ewigkeit / und Ewigkeit wie Zeit*, / *der ist befreit / von allem Streit*”**.** [↑](#footnote-ref-41)