



Ibn Arabi

TRATADO

de la

UNIDAD

*Traducción y comentario por*

*Roberto Pla*



Basándose en el famoso hadith del Profeta: “Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”, el sublime sufí andaluz Ibn Arabi —que tanto influiría luego en los místicos cristianos como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y Fray Luis de León— construye un impecable edificio dialéctico sólo comparable a las grandes obras de filosofía advaita.

**E**l «Tratado de la Unidad». (*Risalatul-Ahadiyah*) es un testimonio particularmente significativo del pensamiento sufí. Su autor, Muhiyuddin Ibn El-Arabi, llamado entre los árabes «el más grande de los maestros espirituales», nació en Murcia en el año 1164 (murió en Damasco en 1240), cuando hacía más de cuatrocientos años que gran parte de España era un país árabe. Entre sus sobrenombres figura el de «el Andaluz» y también el de «El vivificador de la Religión», significado de su nombre de pila, Muhiyuddin, y no cabe duda de que ha sido uno de los españoles más insignes y que han ejercido una influencia metafísico-religiosa más profunda en los ambientes islámicos y cristianos. Entre los árabes se dice que no ha habido poesía amorosa superior a la suya y ningún otro sufí ha impresionado tanto a los teólogos islámicos ortodoxos, merced al significado profundo de su obra.

Según se dice, la entrada de El-Arabi en el sufismo se debió a su padre, que estaba en contacto con Abdul-Quadir Jilani, el llamado Sultán de los Amigos (1077-1166). El padre de El-Arabi le procuró la mejor educación posible y así, siendo adolescente, fue a Lisboa, donde estudió leyes y teología islámica, y luego se trasladó a Sevilla, donde aprendió el Corán y las tradiciones con los mejores maestros de su época. En Córdoba asistió a las clases del gran jeque El-Sharrat y se distinguió en jurisprudencia. Durante todo este período dio muestras de una capacidad intelectual muy superior a la de sus compañeros y sus horas libres las pasaba casi exclusivamente con los sufíes. Pronto comenzó a escribir poesía y durante los treinta años que vivió después en Sevilla, una vez terminados sus estudios, cultivó la poesía y la elocuencia, llegando a ser considerado como la primera figura de aquel elevado centro cultural.

En ciertos aspectos El-Arabi se asemeja a El-Ghazali (1058-1111). Como él, procedía de una familia sufí y, como él, consiguió influir en el pensamiento occidental. Pero mientras Ghazali había dominado primero el escolasticismo islámico, para volverse más tarde hacia el sufismo, El-Arabi estuvo siempre en contacto con la escondida corriente sufí. Ghazali concilió el islamismo con el sufismo, haciendo comprender a muchos que esto último no era una herejía, sino un significado recóndito de la religión. Mas la misión de El-Arabi fue crear una verdadera literatura sufí y darla a conocer para que los que quisieran pudieran entrar en el espíritu del sufismo.

La obra más divulgada de El-Arabi es su colección de odas, poesía místico-amorosa, titulada *El intérprete de los deseos*, en la que muestra tan fértil imaginación que los sufíes la consideran como el producto de la más adelantada evolución de la conciencia humana. Pero lo curioso es que aquellas poesías encierran varios significados distintos. En realidad, El-Arabi parece tomar la medida del Cantar de los Cantares de la tradición hebrea y bajo la forma de un poema amoroso describe simbólicamente las bodas espirituales. Con ocasión de un viaje a Aleppo (Siria), donde fue acusado de ser un poeta erótico, el propio autor se encargó de revelar el múltiple sentido de la obra en un comentario a los poemas en el que describe el significado religioso de sus símbolos. Se advierte en ello cómo San Juan de la Cruz, Santa Teresa y Fray Luis de León, entre otros, no están muy lejos de ser fieles seguidores del maestro El-Arabi. El profesor Nicholson ha traducido así uno de los poemas que escandalizaron a los devotos de Aleppo y que damos como ejemplo, aunque tal vez no sea de los más representativos.

*Mi corazón<sup>[1]</sup> es capaz de comprender cualquier forma:  
monasterio para el monje, templo de ídolos,  
prado de gacelas, el Ka'ba votivo<sup>[2]</sup>,*

*las tablas de la Torá, el Corán.*

*El Amor<sup>[3]</sup> es mi credo; dondequiera que vayan sus camellos, él sigue siendo mi creador y mi fe.*

Otro de los libros importantes de El-Arabi es el titulado *Facetas de la Sabiduría*, donde llevado de su simbolismo emite afirmaciones sorprendentes. Después de decir que Dios no puede ser visto ni como forma material ni inmaterial, afirma que «la visión de Dios en la mujer es la más perfecta de todas». Hay que explicar que los poemas de amor reflejan para el sufí una completa experiencia de la divinidad. Muchas palabras tienen multiplicidad de sentidos y no es difícil obtener de ellos duplicidad de significados.

El libro de mayores dimensiones de El-Arabi es el titulado *Libro de las revelaciones de la Meca (Futuhāt)*, escrito con ocasión de su viaje a la Meca y cuya edición árabe pasa de las cuatro mil páginas. El-Arabi dijo de él: «A pesar de su longitud y extensión no he agotado en él ni uno solo de los pensamientos o ideas acerca del método sufí». En el capítulo 148 desarrolla un pequeño y valioso tratado sobre la «Perspicacia fisiognómica y sus arcanos».

Hemos dicho que El-Arabi extendió su influencia hasta el orbe cristiano. Además de los místicos cristianos españoles posteriores, recibieron esta influencia hombres como Dante y como Raimundo Lulio. De Dante afirman los sufíes<sup>[4]</sup> que «tomó la obra de El-Arabi y la cristalizó dentro de un marco de excelsa poesía». En cuanto a Lulio, tomó material de El-Arabi para explicar la importancia de ciertos ejercicios y experiencias de carácter místico.

Otro detalle interesante de la vida de El-Arabi se refiere a sus experiencias místicas. Trabajó bajo la dirección de la sufí española Fátima Walyya y experimentó, según dice, estados psíquicos muy importantes. En varias ocasiones se refiere a ellos en sus libros. Parte de sus trabajos fueron escritos en trance y su significado no se le reveló a él mismo con claridad hasta algún tiempo después. Cuando tenía treinta

y siete años visitó Ceuta, donde se hallaba la escuela de Ibn Sabain, y allí tuvo una extraña visión o sueño en el que se le reveló su alto destino como difusor de la ciencia sufí. Solía caer en un arrobamiento, o éxtasis, durante el cual era capaz de lograr el contacto con la realidad suprema, la que describía con ejemplos basados en las formas del mundo visible. Sus enseñanzas se derivaban de estas experiencias internas.

El tratado denominado *Tratado de la Unidad (Risalatul-Ahadiyah)*, que Abdul-Hadi ha traducido, no figuraba en las listas de obras de El-Arabi conocidas en Occidente<sup>[5]</sup>. Por sus características puramente metafísicas no recuerda en nada a otros trabajos, motivo probable por el que su paternidad le ha sido negada por algunos autores, pues aquí prescinde de toda determinación simbólica para adentrarse en un entramado dialéctico ajustado a las más puras normas de la lógica. En realidad el *Risalatul* es un serio tratado del Ser, en el que El-Arabi se muestra como un decidido y agudo partidario del monismo metafísico. En este sentido su no-dualismo absoluto sólo tiene parangón, por la grandeza de su exposición, con el advaitismo vedántico de Shankara y resulta un documento excepcional por su singularidad expositiva en el ámbito del pensamiento, no sólo sufí, sino también islámico.

El motivo o hilo conductor del *Risalatul*, es un «adith», o dicho célebre del Profeta: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor», que sirve de pie para afirmar la identidad de aquello nombrado como «el Señor» y el sí-mismo real. El proceso dialéctico seguido es de primer orden y revela en su autor una inteligencia constructiva poco común. Pero a esta capacidad intelectual hay que sumar algo muy importante y es que tal claridad de expresión y tal seguridad en la exposición de un esquema místico, sin perderse en ningún momento en una afirmación descuidada de dualismo, denota al hombre que ha realizado la Unidad, pues sólo desde esa altura conquistada y vivida cotidianamente es

posible discurrir sin error en tema donde es tan fácil deslizarse. Así, ante tanta grandiosidad como se desprende del *Tratado*, sólo cabe reconocer como cierto, respecto a El-Arabi, lo que él mismo recuerda en el Colofón de su obra:

Alá prepara a los que ama y los acoge con palabras, actos, ciencia, inteligencia, luz y dirección verdadera. Amén<sup>[6]</sup>.

Roberto Pla



**T**RATADO DE  
LA UNIDAD



INVOCACIÓN

---

¡EN EL NOMBRE DE ALÁ,  
EL CLEMENTE,  
EL MISERICORDIOSO!

¡NOSOTROS IMPLORAMOS SU AYUDA!





- .1.1. ¡Gloria a Alá, ante cuya Unicidad no hay nada anterior, si no es Él, que es el Primero! ¡Gloria a Alá, después de cuya Singularidad no hay un después, si no es Él, que es el Siguiete!

Unicidad y Singularidad, sin anterior y sin siguiente, intentan describir la eternidad y la soledad absolutas de la Unidad. Ésta debe ser estudiada, comprendida y vivida, porque el estado de Unidad representa la culminación del proceso espiritual del sufí. Tal culminación se alcanza por la extinción de la idea del sí-mismo, es decir, cuando se ha llegado al Conocimiento, o Gnosis, de que el sí-mismo es Él, lo que equivale a «morar» en Dios (*baqa*). Ibn El-Arabi dijo en una ocasión:

*Cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? Con el suyo, no con el mío, porque nadie Le ve sino Él mismo.*

- .1.2. Con relación a Él no hay antes, ni después; ni alto, ni bajo; ni cerca, ni lejos; ni cómo, ni qué; ni dónde, ni estado, ni sucesión de instantes, ni tiempo, ni espacio, ni ser. Él es tal como es. Él es el Único sin necesidad de la Unidad. Él es lo singular, sin necesidad de la Singularidad.

El instante es aquí expresado a la manera más pura aristotélica, esto es, no como tiempo, sino como límite del tiempo, siendo a éste el instante lo que el punto es en cuanto a la línea (cf. Aristóteles: Física, lib. IV, cap. 13).

- .1.3. Él no está compuesto de nombre, ni de denominado, porque Él es el nombre y el denominado. No hay nombre salvo Él. No hay denominado salvo Él. Por eso se dice que Él es el nombre y el denominado.

En la Unidad —la Realidad última— el sujeto y el objeto son una misma cosa. Esta particularidad se revela a la mente cuando, una vez alcanzado el conocimiento de sí-mismo, se ve que el sí-mismo y Él no son dos cosas diferentes. Desde ese mismo momento, el trío psíquico tradicional —conocedor, conocimiento y conocido— se funde en la Unidad. Aquel gran sufí del siglo X en Bagdad, Ibn Mansus, conocido como Al-Hallaj, que fue bárbaramente asesinado por declarar que él era Dios («Yo soy Dios», Ana 'L-Hakk), decía:

*En aquella gloria no hay yo, ni nosotros, ni tú. Yo, nosotros, tú y Él, todo es una y la misma cosa.*

- .1.4. Él es el primero sin anterioridad. Él es el Último sin posterioridad. Él es Evidente sin exterioridad. Él es Oculito sin interioridad. Porque no hay anterior, ni posterior; no hay exterior, ni interior, sino Él.

Después de haber resaltado la eternidad y la soledad, la atemporalidad y la unicidad de la Unidad, se describe ahora su inconmensurabilidad, su espacialidad incondicionada y abstracta.

- .1.5. Es necesario comprender este Misterio para no caer en el error de los que creen en las encarnaciones de la divinidad. 1). Él no está en ninguna cosa y ninguna cosa está en Él. Es preciso conocerle pero no por la ciencia, la inteligencia, la imaginación, la sagacidad, los sentidos, la visión exterior, la visión interior, la comprensión o el razonamiento (2).

(1). Probable alusión a la hipótesis cristiana.

(2). Él sólo puede ser comprendido por la Luz de la intuición. Como dice Ghazali: «Quien persevera puede tener la certidumbre de que al final alumbrará en su corazón la Luz de lo Real». Esta Luz es la «certidumbre intuitiva» (*yakin*), un rayo de la propia Luz divina, que Dios ha proyectado en el corazón del hombre y por medio del cual se refleja. De no ser así, el alma no podría alcanzar nunca la Unidad (ver comentario de 2.2.3).

- .1.6. Nadie, salvo Él mismo, puede verle.  
 Nadie, salvo Él mismo, puede asirle.  
 Nadie, salvo Él mismo, puede conocerle.  
 Nadie distinto de Él puede ocultarle.  
 Él se ve y se conoce a sí mismo.  
 Su velo impenetrable es su propia Unicidad.

Él mismo es su propio velo.  
 Su velo es su propia existencia.  
 Su Unicidad le vela de forma inexplicable.

No es posible comprender la Unidad desde la dualidad, ya que cualquier movimiento que haga la mente para comprender es ya dualidad. Por eso se puede decir que «su Unicidad es su propio velo» (de la Unidad). Esta y otras expresiones misteriosas quieren expresar que la Unidad está fuera de los límites de la mente. Por eso es «no-nacida» (a la existencia perceptible de la mente), y de ahí que a la mente no le es posible alcanzar la Unidad. Sin embargo, cuando la mente cesa —lo que ocurre en el curso del éxtasis— ahí está la Unidad, donde estuvo siempre, porque es omnipresente.

.1.7. Nadie le ha visto, le ve o podrá verle jamás (1). Ningún profeta enviado ni ningún santo perfecto o ángel se le aproxima. Su profeta es Él. Su mensajero es Él. Su mensaje es Él. Su Palabra es Él. Él ha mandado Su «ipseidad» (2) con Él mismo, de Él mismo y hacia Él mismo, sin ningún intermediario o causalidad exterior a Él mismo. Ninguna diferencia de tiempo, espacio o naturaleza hay entre Él, que envía el mensaje, el mensaje y el destinatario del mensaje.

(1). Nadie puede verle, porque esto supondría dualidad. Es la propia visión la que, al ser simultáneamente el vidente, lo visto y la visión, se ve a sí misma.

(2). Neologismo del latín ipse, del original árabe. La idea es que Él ha mandado con Él mismo y a Él mismo, Su sí-mismo (Su ipseidad), lo que confirma Su unidad.

- .1.8. Su existencia está únicamente en los textos de la profecía. Sin embargo, sólo Él existe y no puede dejar de existir puesto que jamás vino a la existencia (1). Por eso ha dicho el Profeta: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor» (2). También ha dicho: «Yo conozco a mi Señor, por mi Señor» (3). El Profeta de Alá ha querido hacerte comprender que tú no eres tú, sino Él: Él y no tú; que Él no cabe en ti y tú no cabes en Él; que Él no sale de ti y tú no sales de Él (4).

(1). Es no-nacido (a la existencia perceptible por la mente) (ver comentario a 1.1.6) y, por lo tanto, sin existencia mortal. Si no ha tenido nacimiento, también carece de muerte. Dicho de otra manera: la no-existencia se refiere al mundo —visible o invisible— que «está» dentro del campo de percepción de la mente activa. Él no es movimiento y lo que se mueve —la mente activa— no puede conocerle.

(2). Primera referencia al «adith», o frase célebre del Profeta que da pie al presente *Tratado*. Si el conocimiento del Señor, se infiere de ello la identidad de ambos conocimientos. La consecuencia de esta identidad es de una enorme importancia metafísica, mística y religiosa en general, pues una vez hecho el descubrimiento de tal identidad, queda abierto para el hombre un inmenso y rico trabajo, el fundamentarse para él la verdadera vida religiosa, o sea, la Vía para la realización de la Unidad.

(3). Es una corroboración del «adith». El sí-mismo es el Señor y el Señor es el sí-mismo, luego el conocimiento del Señor llega siempre por el conocimiento del Señor.

(4). O como dice Al-Hallaj:

*Yo soy Aquel a quien amo y el que amo es yo.  
Si me ves, Le ves y si Le ves, nos contempla-  
mos los dos.*

- .1.9. Lo que quiero decir es que tú no eres o posees tal o tal cualidad, que no existes y que no existirás jamás, ni por ti mismo, ni por Él, en Él o con Él. Tú no puedes cesar de ser, porque no eres. Tú eres Él y Él es tú, sin ninguna dependencia o casualidad. Si alcanzas a reconocer en tu existencia esta cualidad de la nada, entonces conoces a Alá. En otro caso, no.

La Vía del conocimiento presupone la renunciación, pero renunciación significa, en sus más puros términos, reconocimiento de lo que no es. De ahí que la renuncia no supone mérito, sino conocimiento, porque en definitiva el sabio renuncia a lo que no es. Mas la búsqueda de lo que no es, es árida y prolongada. Hay que despojarse día a día, minuto a minuto, de los atributos que han sido descubiertos como tales, hasta llegar al sí-mismo puro y desnudo, esto es, hasta llegar a reconocer en la existencia propia la cualidad de la nada. Hay que revestirse de esa nada, sustentarse de ella, morar y profundizar en ella, gozar en ella y ser ella. Allí está el conocimiento.

## 1.2 IMPOSIBILIDAD DE LA EXISTENCIA

- .2.1. La mayor parte de los iniciados dice que la Gnosis, o Conocimiento de Alá, viene a continuación de la extinción (*fanâ*) de la existencia y de la extinción de esta ex-

tinción (*fanâ el-fanâ-i*). Pero esta opinión es falsa, pues parte de un error manifiesto. La Gnosis no exige la extinción de la existencia y la extinción de esta extinción, sencillamente porque las cosas no tienen ninguna existencia y lo que no existe no puede dejar de existir. Decir que una cosa ha dejado de existir, que no existe ya, equivale a afirmar que ha existido. Pero si conoces el ti-mismo, es decir, si puedes concebir que no existes y que, por tanto, no puedes extinguirte jamás, entonces conoces a Alá. En otro caso, no.

Este párrafo encierra una enorme sabiduría y conviene meditarlo sosegadamente. La extinción, o apagamiento interior (*fanâ*), es uno de los principios básicos del sufismo, que afirma que sólo mediante la extinción de la existencia se puede alcanzar la Gnosis, o Conocimiento Supremo. De ahí que el sufí dedica sus mayores esfuerzos a obtener el *fanâ*. Pero lo que Ibn El-Arabi dice aquí es que nadie es una existencia, por lo que la extinción no es posible, ya que no puede extinguirse lo que no existe. La diferencia polémica viene de que los hechos se exponen desde un punto de vista diferente. Quien mira desde el dualismo ve como imprescindible la extinción de su existencia, pues es ésta —su existencia propia— la que le separa de la Unidad. Pero Ibn El-Arabi ve las cosas desde la Unidad misma y sabe que en ningún caso hay existencia, sino solamente idea de la existencia. Y si no hay existencia, resulta ocioso hablar de la extinción de la existencia. Por otra parte, la creencia de que hay que operar la extinción constituye el mayor obstáculo para alcanzar la Gnosis, pues el propósito de la extinción es en sí mismo dualidad. Por el contrario, si alguien puede concebir que no existe —lo que resulta idéntico al conocimiento de