

*La belleza del mundo es
la belleza de Dios*
(*El núcleo estético del 'Irfān de Ibn 'Arabī*)*

Iª Parte

José Miguel PUERTA VÍLCHEZ
(Universidad de Granada)

RESUMEN: El presente estudio se propone, a lo largo de dos entregas consecutivas, evaluar cuál sea el estatuto a un tiempo hierofánico y cosmológico, ontológico y antropológico, que la noción de Belleza reviste en la mística especulativa del andalusí Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī (1165-1240), conocido asimismo como “el más grande de los maestros” en materia de espiritualidad islámica. Y ello en confrontación con las teorías al uso de la estética y la filosofía islámicas, a través del esclarecimiento de un vocabulario denso en sugerencias poliédricas, y de la presentación de la doctrina relativa a la facultad creadora de una imaginación de la que se indagará, en fin, su valor noético y sagrado.

Palabras clave: Ibn 'Arabī-Amor, Sufismo-Estética, Belleza y Majestad Divinas, Imaginación.

ABSTRACT: We will intend to evaluate, throughout the two consecutive parts of this study, which is to be considered the status at the very same time hierophanical and cosmological, ontological and anthropological, that the notion of Beauty invests in the speculative mysticism of the andalusian Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī (1165-1240), known as well as “the gre-

* Este artículo es la ponencia presentada en el Seminario *Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī – Mawlānā 'Alāl al-Dīn Baljī (Mowlavī / Rūmī)*. *Dos fuentes clásicas para el estudio de la mística especulativa en el Islam*, que se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, en colaboración que la Consejería Cultural de la República Islámica de Irán en Madrid, durante los días 19, 20 y 21 de enero de 1999.

atest master” in the realm of islamic spirituality. And this by confronting the theories of islamic aesthetics and philosophy, and both furthermore by clarifying a vocabulary plenty of poliedric significances and by presenting the doctrine of a creative imagination of which its noetical and sacred value will be thus explored.

Key Words: Ibn ‘Arabī-Love, Sufism-Aesthetics, Divine Beauty and Majesty, Imagination.

Cuando las gentes de la intimidad, la belleza y la misericordia (divinas) contemplan el Corán, y todas las cosas, sus ojos no encuentran más que belleza y hermosura (Ibn ‘Arabī, Futūḥāt, II, p. 136).

La escisión entre Creador y creación, entre transcendencia y mundo natural, imperante en el pensamiento árabe islámico clásico, se resuelve en el ‘Irfān, y de manera paradigmática en la mística de Ibn ‘Arabī, con el desarrollo de la doctrina de la Unidad Existencial y con la creación de toda una Estética indisolublemente ligada a la misma: la Belleza del Mundo, espejo de la Belleza Divina, se sitúa, de este modo, en el núcleo mismo del sufismo como herramienta conceptual y poética encaminada a la disolución polimorfa y dinámica de los mundos del Misterio (‘alam al-gayb) y lo Sensible (‘alam al-hiss). Pero aquí nos asalta el siguiente interrogante: la indefinibilidad esencial de la Belleza y de sus conceptos afines, de una parte, unida al secreto de lo místico que siempre se nos escapa –por inexistente, según la opinión vertida por U. Eco sobre los discursos místicos–¹, de otra parte, ¿no anularían la estética sufi en un puro esteticismo vacío, de lo que algunos estudiosos han acusado a Ibn ‘Arabī, objeto hoy de nuestra reflexión? Para tratar de desvelar el sentido de la estética del ‘Irfān akbarī, vamos a contemplar aquí, sin embargo, desde una actitud positiva similar a la de Henry Corbin, Sulaymān al-‘Aṭṭār, Nasir Ḥāmid Abū Sa‘īd o Abdel Wahab Medeb, tanto sus discursos sobre la Belleza como su llamada al conocimiento de lo Oculto, en tanto que práctica concreta de reescritura del Mundo e intento de

¹ U. Eco, “Aspectos de la semiosis hermética”, en *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992, pp. 47 y ss.

dar forma imaginaria y verbal a la profunda idea de Unidad Existencial que sustenta su pensamiento, por mediación de la cual reinterpreta toda la tradición escrituraria y filosófica islámica para abrirla al ancho campo de la Imaginación y el sentimiento, y liberarla de la estrechez de las ortodoxias teológicas reinantes. El sufismo, la gran doctrina de la Belleza, como ha sido definida, se articula y desemboca, por tanto, en una frenética tentativa de aprehender lo Bello y lo Inefable, de dar forma a lo inexpresable, a aquello que trasciende al orden político, lingüístico y poético establecido, desde una experiencia vital gobernada por el viaje, la sensación de exilio y la escritura. Con este propósito, deshace el orden de la palabra revelada en una nueva y multiforme dimensión de aliento eminentemente existencial y estético tendente a redefinir el ser desde una perspectiva abierta y creativa. El resultado sigue aún hoy impresionándonos e interpellándonos: liberación de la Imaginación frente al uso restrictivo de la razón, visión feminizante, positiva y estética del mundo, aceptación gozosa de la permanente transmutación del universo y del ser, asunción de la diversidad interpretativa de los Textos y del Mundo procurando superar las limitaciones de la misma, fusión de forma y contenido en los ámbitos artístico y filosófico, superación imaginativa del problema de la iconoclasia, y creación, en fin, de un nuevo vocabulario capaz de situar el lenguaje natural en otra dimensión simbólica y cognoscitiva.

A) “Dios Es Bello y Ama la Belleza”. Amor místico universal

Ibn ‘Arabī (1165-1240 d. C.) modifica radicalmente la exégesis de este celeberrimo *ḥadīṭ* hasta convertirlo en enlace de algunas de las ideas esenciales de su pensamiento y en motivo fundamental de su estética. Al igual que hizo con otras tradiciones proféticas, y con no pocos pasajes coránicos, el Šayj al-Akbar despojó a este *ḥadīṭ* de la enorme capa de convencionalidad que había adquirido en la sociedad islámica y lo convirtió en un espejo capaz de revelar los entresijos de su cosmovisión mística. Para él, dicho mensaje profético resume la dualidad unitaria, o bi-unidad, como la llamó H. Corbin, entre el Creador y las criaturas, idea en torno a la cual puede explicarse su doctrina de la Unidad Existencial, con su teoría del amor incluida, y nos conduce hasta la particular relación que el místico murciano estableció entre *tanzih* y *tašbīh*. Así, la sencillez del conocido *ḥadīṭ* profético se convierte en soporte textual y en incentivo argumental de toda una cosmovisión, donde la

belleza aparece con su doble carácter sensible y trascendente, como elemento intermedio que separa y une al mismo tiempo el mundo del Creador y el de la creación en su unidad primordial y continuamente re-creada. Son dos polos de un mismo círculo, Belleza sobre belleza, que se atraen sin cesar en el juego sutil e infinito del Amor Universal². H. Corbin llegó a decir que la Belleza es, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, la suprema teofanía, el gran atributo divino, sólo manifiesta cuando existe un amor que la transfigura, por lo que el amor místico es, en último extremo, “la religión de la Belleza”, en tanto la Belleza es el secreto de las teofanías y la potencia transfiguradora residente en el corazón-imaginación³. La conjunción entre Belleza y Compasión es el secreto de la Creación, porque si la “simpatía” divina es creadora, se debe a que el Ser divino desea revelar su Belleza, y si la Belleza es redentora, es porque ella manifiesta su Compasión creadora. Es, pues, el ser investido por la naturaleza de esta función teofánica de la Belleza el que presenta la Imagen más perfecta de la Divinidad⁴. Ibn 'Arabī explica esta uni-

² Para Ibn 'Arabī, el amor es una estancia divina (*maqām ilāhī*); el propio Creador se nombró a sí mismo el infinitamente Amable (*wadūd*), y los textos proféticos lo llaman el Amante (*muḥibb*). Todos los seres se someten a este designio según el *ḥadīṭ*: “... el siervo se acerca constantemente a Mí por obras supererrogatorias hasta que le ame. Y, en cuanto le ame, Yo soy el oído por el cual oye, la vista por la cual ve, la mano por la cual coge, y el pie por el cual anda”. Es por esta epifanía (*taḡallī*), añade Ibn 'Arabī, por la que se ha podido profesar la doctrina de la Unificación (*ittiḥād*), con lo que el amor se convierte en Universal y en condición esencial de nuestra existencia, y al amor nos consagramos (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut, Dār al-Fikr, s. a., II, pp. 322-323). Nuestro amor a Dios nace, además, de la indigencia primordial que nos hace amarlo sin saberlo (*ibid.*, p. 324), puesto que en el fondo toda la creación se debe a un acto de amor divino que se renueva continuamente.

³ H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris, Flammarion, 1975, p. 83. El objeto último de conocimiento del corazón es la Forma del Verdadero (*ṣurat al-Ḥaqq*). El gnóstico, como Hombre Perfecto, es el hogar de la conciencia divina, al tiempo que Dios es el hogar en que reside la esencia de la conciencia del gnóstico. La potencia del corazón es una energía oculta (*quwwa jāfiyya*) que percibe las Realidades Divinas por una percepción hierofánica (*idrāk wādīḥ yālī*) sin mezcla alguna, puesto que el propio corazón contiene la Compasión divina (*Raḥma*). En el estado de desvelamiento, el corazón del gnóstico es como un espejo en el que se refleja la forma microcósmica del Ser divino. Esta potencia cordial es la *ḥikma* (H. Corbin, *Ibid.*, p. 171).

⁴ H. Corbin considera que tanto Ibn 'Arabī como Yalāl al-Dīn al-Rūmī poseen un sentimiento sagrado de la Belleza sensible, según el cual la Belleza, la teofanía por excelencia, se manifiesta en la Imagen, bajo forma sensible; dicha Belleza es la que crea el amor en el ser humano, pues despierta su nostalgia de ir más allá de su apariencia sensible y moviliza su Imaginación para amar, para el conocimiento de sí, es decir, de su ser/señor divino. Por ello, el ser-femenino es Creador de lo más perfecto posible, puesto que con él se concluye el propó-

versalidad del Amor y la Belleza al tratar, precisamente, sobre el Nombre divino al-Ŷamīl (el Bello):

Dijo (el Profeta): Dios Es Bello y Ama la Belleza. Es un *hadīṭ* fiable con el que Se describe a Sí mismo diciendo que Ama la Belleza, que Ama el mundo, puesto que nada hay más bello que el mundo, y que Él es Bello. La Belleza es amada *per se*, por lo que el mundo todo ama a Dios. La Belleza de Su obra circula por Su Creación, el mundo son Sus manifestaciones (*al-‘ālam mazāhiru-h*). El amor de una cosa sobre otra en el mundo emana del amor de Dios mismo, puesto que el amor es un atributo del ser. Nada hay en la Existencia excepto Dios, y la Majestad y la Belleza divinas son una descripción de Sí mismo y de su obra (*ṣun*), y el temor reverencial (*hayba*) que deriva de la Majestad y la familiaridad (*uns*) producidas por la Belleza (de la Majestad) son dos calificativos de la criatura, no del Creador⁵.

Ibn ‘Arabī precisa todavía más esta idea y la relaciona directamente con su teoría de la Unidad Existencial:

Puede hacerse otro comentario: no hay amante, ni amado, excepto Dios. En la Existencia no existe sino la Presencia divina (*al-Ḥaḍra al-ilāhiyya*), que es Su Esencia, Sus Atributos, Sus Actos. Como la palabra de Dios expresa Su Ciencia (*‘Ilm*), y Su Ciencia es Su Esencia (*Ḍāt*), resulta imposible añadir nada a Su Esencia, ya que sería aplicar a Su Esencia un juicio (*ḥukm*) que no le corresponde al tratarse de una perfección en Su Divinidad (*Ulūhiyya*). La Divinidad no se entiende sin Su Esencia⁶.

La diferencia aquí con al-Gazālī es enorme y, aunque parece volver al principio plotiniano desarrollado por al-Fārābī e Ibn Sīnā del Uno como amante, amado y amor, lo cierto es que Ibn ‘Arabī, como señaló Asín Palacios, lleva este principio hasta sus últimas consecuencias, es decir, haciéndolo extensivo hasta el mundo material, que para él es parte integran-

sito de la Creación: la encarnación de un Nombre divino en un ser humano, que se transforma en su fiel de amor (H. Corbin, *Ibid.*, p. 130; cf. *infra* B)).

⁵ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, II, p. 114. Ibn ‘Arabī añade que, puesto que sólo puede ser descrito y aplicársele los atributos de temor reverencial y familiaridad a un ser y, si no hay más ser que Dios, tales atributos vuelven a recaer en último extremo sobre la universalidad de su Esencia. Así lo dice en su tratado del amor inserto en *Futūḥāt* (II, p. 326): “La causa del amor es la belleza que pertenece a Dios, puesto que la belleza es amada por sí misma, y Dios Es Bello y Ama la Belleza, por lo que Se Ama a Sí mismo”.

⁶ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, II, p. 114.

te de la divinidad, o manifestación teofánica de la misma. Con ello, la escisión entre mundo sensible y mundo superior propia del neoplatonismo queda abolida por Ibn 'Arabī, incluso podríamos entender su filosofía como un intento multiforme por superar dicha contradicción transformándose en un complejo sistema de confrontación de contrarios, cuya unidad de fondo ha de recuperar el *'Irfān*. En última instancia, no existe separación entre Creador y creación, sino un flujo creativo continuo cuya diferencia es sólo aparente, no interna⁷. Esta posición no precisa de un discurso lineal, ni mucho menos causalista, sino de una gran imaginación capaz de expresar con multitud de fórmulas e imágenes una misma idea de fondo, a partir de la unificación de las dos vertientes *zāhirī* y *bāṭinī* del texto coránico, y con un acopio de tradiciones proféticas seleccionadas por el sufismo para expresar su posición ante lo sagrado y el mundo.

En el tratado sobre el amor incluido en *Fuṭūḥāt*, Ibn 'Arabī retorna sobre el *ḥadīṡ* "Dios Es Bello y Ama la Belleza", considerándolo una apelación dirigida al ser humano para amar a Dios, puesto que éste se califica de Bello y la belleza es amada *per se*⁸. Esta belleza puede ser percibida en dos niveles: 1) contemplación de la belleza de la perfección (*yāmāl al-kamāl*) o belleza de la sabiduría (*yāmāl al-ḥikma*), que es el nivel de quien "ama a Dios en todas las cosas, porque todas las cosas están bien ejecutadas (*muḥkam*) y son obra de un Sabio (*ṣan'at ḥakīm*)", y 2) quien sólo puede conocer la belleza condicionada (*al-yāmāl al-muqayyad*) y ligada a una finalidad concreta (*garaq*)⁹. Como era habitual en el Islam clásico, Ibn 'Arabī proclama la belleza del mundo como obra perfecta del Artífice, y, para ello, cita a al-Gazālī: "Nada hay en lo posible más maravilloso que este mundo"¹⁰, pero no se conforma con esta constatación común a la *falsafa* y a los exégetas más apegados a la letra coránica, sino que pronto devuelve el tema de la belleza de la creación al principio de la Unidad Existencial. Esta vez recurre a otro cono-

⁷ Es la *unio sympathetica*, en términos de H. Corbin, manifestada como *coincidentia oppositorum*, siendo la Imaginación la encargada de activar dicha unión, que es de carácter teofánico, desde el punto de vista del Creador, y teopática, desde la criatura, no así hipostática, como en la cristología (H. Corbin, *ibid.*, p. 161).

⁸ Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, pp. 320-362: "*Fī ma'rifat maqām al-maḥabba*".

⁹ Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 345. Disculpa a quienes sólo perciben la belleza condicionada, imaginando que no existe una Belleza superior, por lo que aman a Dios sólo por su belleza, y es que la propia Revelación advierte que Dios se impone a las almas según la capacidad de las mismas.

¹⁰ *Ibid.*

cidísimo *hadīṭ* “Dios creó a Adán según Su Forma”, cuya interpretación akbarī sitúa al ser humano, como microcosmos, en un lugar intermedio en la cadena de perfección de la creación; si “sólo Dios se encuentra en la Existencia”, el conocimiento del mundo termina siendo un “autoconocimiento” divino, que, para Ibn ‘Arabī es, además, el único conocimiento existente. Esto conlleva, en su opinión, que el ser humano haya sido creado “necesariamente según Su Forma”, ya que cuando Dios lo creó en su esencia particular, el ser humano se convirtió “en la misma teofanía (*maylā-hu*)”. La idea de la Unidad Existencial en Dios y la del ser humano como microcosmos y ser creado a imagen de Dios, explican que el ser humano “no vea más belleza en el mundo que la Belleza de Dios a la cual ama”¹¹, lo que lleva a Ibn ‘Arabī a hacer esta constatación:

El mundo es la Belleza de Dios. ¡Él es Bello y Amante de la Belleza! Quien ama al mundo desde esta perspectiva lo ama por el amor de Dios y no ama sino la Belleza de Dios. La Belleza de la Obra divina no es atribuible a sí misma, sino a su Artífice, pues la belleza del mundo es la Belleza de Dios¹².

Esta traslación al mundo de la Belleza divina no es, ni mucho menos, coyuntural en el gran místico murciano, sino que es plenamente consciente y profunda en su pensamiento. Así, al hablar Ibn ‘Arabī sobre el concepto de *zīna*, adorno, presente en las Escrituras como un adorno externo añadido a la Belleza universal, recupera la tradición según la cual el Profeta, al ser preguntado sobre la conveniencia de usar sandalias y hermosas vestimentas, respondió en positivo diciendo “Dios Es Bello y Ama la Belleza”, con lo que invita al ser humano, según Ibn ‘Arabī, al embellecimiento tanto personal como de los lugares de culto; de este modo, lo que para muchos sectores del Islam constituía un peligro de caer en el lujo, para nuestro maestro sufí significa un adorno agregado al adorno divino con que *el Corán* describe la creación; se trata de una “belleza sobre belleza, es decir, como si fuese luz sobre luz y amor sobre amor. Y –añade el Šayj al-Akbar–, quien ama a Dios por su Belleza, y, siendo que Su Belleza no es otra cosa que la belleza que contemplamos en el mundo, que fue creado por Dios a Su Imagen, entonces, quien ama el mundo por su belleza, ama necesariamente a Dios. El Verdadero no tiene más púlpito, ni se manifiesta en otro lugar que no sea el mundo”¹³. Es

¹¹ *Ibid.*

¹² Ibn ‘Arabī, *Fut.*, II, p. 345.

¹³ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, IV, p. 269.

lo que Ibn 'Arabī denomina la Belleza absoluta que recorre el Mundo en toda su profundidad trascendente y divina, de un lado, y, de otro, la belleza parcial integrada en la primera, que, en su dimensión sensible como adorno, aparece limitada a ojos de los no iniciados, y condicionada:

Dios hizo el mundo en el ápice de la belleza y la perfección creándolo y sacándolo de la nada, puesto que el Altísimo Ama la Belleza. Sólo él Es Bello, se Ama a Sí mismo y Ama verse a Sí mismo en lo demás. Creó el mundo según la forma de Su Belleza. Dirigió Su mirada hacia él y lo amó con un amor que atrapa la mirada. Después, ensalzado y alabado sea, puso en la Belleza absoluta (*yamāl muṭlaq*) que fluye por el mundo una belleza accidental condicionada (*yamālān 'araḍiyyān muqayyadān*), sobre la cual los individuos del mundo eligen prefiriendo una [belleza] u otra, lo bello o lo más bello¹⁴.

Embellecerse personalmente para Dios conlleva que Él te ame y participar de la Belleza absoluta. En esta perspectiva, la belleza del mundo sensible no es una reducción o materialización limitativa de la Belleza del mundo ideal, ambas son realmente una. El movimiento no es un modo de diversificación, imperfección y caducidad, sino que el cosmos vive y se recrea, para Ibn 'Arabī, en un movimiento continuo –dentro de su Unidad profunda–, que convierte al amor en un movimiento existencial que gobierna a todos los seres: Dios “colocó esta realidad [la del amor] en toda esencia posible calificable de existente y le unió el mayor placer, amándose así los seres del mundo unos a otros con un amor enlazado con la realidad del Amor absoluto”¹⁵. La universalidad de la Belleza explica la universalidad del Amor, y viceversa.

Pero, la belleza del mundo plantea la incógnita de la aparente contradicción existente entre la perfección del mundo creado por el Artífice y la existencia de fealdad y mal en su seno. Ibn 'Arabī expone el dilema de en qué consiste la belleza¹⁶ que todos amamos y aceptamos como tal frente a la feal-

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 113. Ibn 'Arabī relaciona también directamente los Nombres divinos “Luz” (*Nūr*) y “Bello” (*Yamīl*) con el tema del Amor: “El Amor divino depende de sus Nombres ‘el Bello’ y la ‘Luz’”. Y ello, porque la Luz incide en las esencias de los seres posibles y elimina de ellos la sombra en la que están sumidos al no contemplarse más que entre sí y su propia posibilidad. La Luz, entonces, los dota de visión, ya que sólo se ve a través de la luz, y Dios se manifiesta en cada esencia con el Nombre ‘el Bello’, haciendo que dicha esencia Lo ame y se transforme a la vez en una de las apariencias (*mazhar*) de Dios”.

¹⁶ “La perfección formal consiste en la perfección de los órganos y miembros corporales,

dad, que produce aversión, y deja el enigma sin resolver, aunque implícitamente permite entrever su visión, puesto que relaciona dicha pregunta con el misterio de la Belleza divina universal y, por consiguiente, con su teoría de la Unidad Existencial, según la cual todos los seres participan de la divinidad recibiendo de ésta una belleza que trasciende la percepción sensible:

El Verdadero Se califica a Sí mismo de Bello y Amante de la Belleza, incluso en Su creación repugnante (*jalqi-hi l-makrūh*) y perniciosa (*muḍārr*), y en aquello que no conviene con su propia naturaleza o no concuerda con sus fines (*agrād*) [naturales]¹⁷.

Esta misma idea de fondo le hace concluir “escandalosamente” que, con *el Corán* en la mano, hay que admitir que los malos hallan su felicidad en el infierno, toda vez que el propio Libro dice que la Felicidad de Dios lo abarca todo¹⁸, lo mismo que *el Corán* en su conjunto no es sino una historia simbólica (*ramz*) entre el Amante y el Amado. Ibn ‘Arabī llega a explicitar la identidad de carácter moral y estético que unifica la totalidad del cosmos en sentido profundo: “todo en el mundo es elevado, no existe entre las esencias del mundo supremacía alguna (...) Nada en el mundo es vil, puesto que toda esencia mundana está ligada a una esencia divina que la conserva. Todo es virtuoso, noble, elevado, no al contrario. Hablamos de noble y vil sólo para entendernos, como se habla corrientemente en la calle”¹⁹. La misma idea del Amor y la Belleza universales nos impide valorar moralmente el mundo:

así como en la corrección del conjunto y en la carencia de deformidades y defectos” (Ibn ‘Arabī, *Fut.*, II, p. 345), pero, aún así, una persona puede ser bella o fea, por lo que la razón de la belleza está más allá.

¹⁷ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, II, p. 345.

¹⁸ C. Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, París, Gallimard, 1989, p. 188. Así versifica esta idea Ibn ‘Arabī: “Al entrar en la casa del infortunio lo hacen con deleite, pues en ella obtienen una dicha diferente / es la dicha de los jardines de la eternidad, todo es igual aunque aparezca en la teofanía la diferencia, / uno se denomina castigo (*‘aḍāb*) y deriva de la palabra delicia (*‘uḍūba*), y es para él como su cáscara, es decir, su protección” (cit. por ‘Abd Allāh ‘Afīfī en su gran edición crítica de *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Beirut, 1980, p. 42). ‘Afīfī señala que la diferencia entre quienes moran en el paraíso y los que residen en el infierno consiste en el grado de conocimiento que cada grupo tiene sobre Dios y en el nivel de unión con el Verdadero. La Misericordia de Dios lo engloba todo y la Felicidad verdadera radica en la vuelta de cada ser humano al origen de acuerdo con su nivel particular, que oscila entre el grado supremo de la Unidad Perfecta con Dios y los diferentes niveles unitivos.

¹⁹ Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-tarāyim*, en *Rasā’il*, Beirut, Dār Ṣādir, 1997, p. 277.

Dios Es Bello y Ama la Belleza, el Altísimo es el Artesano del mundo, su Creador según Su misma Forma. Todo el mundo alcanza el culmen de la belleza (*fī gāyāt al-ḡamāl*), nada en el mundo es feo (*qubḥ*). Dios reunió en él toda la hermosura y la belleza (*al-ḡusn kulla-hu wa-l-ḡamāl*). No cabe nada más bello (*aḡmal*), más maravilloso (*abda*), ni más hermoso (*aḡsan*) que el mundo (*al-ʿālam*). Si dio origen a todo ello hasta el infinito, es en realidad sólo una muestra de Su Creación, y la Hermosura y la Belleza divinas son posesión y manifestación Suyas²⁰.

Ibn ʿArabī contempla un mundo que nos invita a reflexionar “sobre las cosas por sus esencias, sin fijarnos en su perfección o en su imperfección, en su armonía o en su disarmonía, en sus accidentes o su disposición, ni en que sean bellas/buenas o feas/malas (*ḡasana aw qabīḡa*), ni loables o censurables. La hermosura/bondad y la fealdad/maldad (*al-ḡusn wa-l-qubḡ*), así como el defecto, son cualidades circunstanciales que dependen de una norma o carácter en virtud de una armonía o disarmonía, teniendo en cuenta únicamente una perfección o imperfección (*fī kamāl wa-naḡs*), y nada más”²¹. Más allá de las interpretaciones de las diversas sectas y creencias, del *kalām* o de la *falsafa*, la divinidad lo invade todo y, el ser humano, como microcosmos, refleja el universo y viceversa, lo que le da la oportunidad de llegar a encarnar al Hombre Perfecto en una perfección más allá de la moral, que es de carácter ontológico y profundamente estética:

El ser humano es un microcosmos (*ʿālam ḡaḡīr*) y el cosmos es un macro ser humano (*īnsān kabīr*). Las formas de las figuras (*ḡuwar al-aḡkāl*) surgen a partir de los cuerpos celestes (*aflāk*), de los elementos (*ʿanāḡīr*) y de los seres generados (*muwalladāt*), siendo el ser humano (...) el unificador de las esencias de todo el mundo, a quien [el Verdadero] convirtió en su sucesor otorgándole la facultad de todas las formas existentes en el cosmos²².

²⁰ Ibn ʿArabī, *Fut.*, III, p. 449.

²¹ Ibn ʿArabī, *Kitāb al-masāʿil*, masʿala 48, en *Rasāʿil*, Beirut, Dār Ṣādir, 1997, p. 410.

²² Ibn ʿArabī, *Fut.*, II, p. 150, p. 446; III, p. 266. Muḡṣif ʿAbd al-ḡaḡq pone de relieve la diferencia existente entre la mirada estética sufi y la moral, pues la primera practica una visión artística del mundo y de las cosas, mientras que la segunda ata el concepto de ser al de valor y clasifica los seres y las cosas en una escala de mejor a peor. La originalidad de Ibn ʿArabī estriba en que no admite separación entre los seres, su esencia y atributos, sino que para él tal diversificación no es más que un signo de los límites del conocimiento y del intelecto humanos. Nuestro intelecto puede conocer los significados divinos, pero jamás la Identidad Divina Absoluta. No puede convertir el conocimiento en metafísica. Por lo tanto, el afán vital del sufi no se reduce a establecer una relación cognoscitiva con los seres, sino que tiende a

El ser humano es imagen de Dios en todos sus aspectos, incluso en aquellos que nuestros sentidos limitados nos presentan como feos o negativos, porque todo responde a un Saber trascendente que ha creado una Belleza universal, cuyos términos son inabarcables para nuestra razón²³. Quizás sea Ibn 'Arabī, por todo ello, quien nos presenta una idea de belleza más universal y presente en todas las cosas y, al mismo tiempo, más lejana e inexplicable en su raíz trascendente.

B) “La belleza alcanza en ti su más lejano horizonte, es imposible otra como tú”²⁴

Este enigma de la Belleza Universal encuentra en la mujer, en lo femenino, su símbolo más tangible en el que se concitan lo espiritual y lo físico, la trascendencia y la naturaleza, en los márgenes de la moral convencional y de la normativa ética tradicional²⁵. El amor a la naturaleza y a la mujer como prototipo y sacralización de la misma, se inserta en el Amor divino universal. El Amor es la atracción por la Belleza del universo y, al mismo tiempo, la reacción contra el sentimiento de exilio y escisión que funda la existencia del ser humano y de las demás criaturas. El sufí contempla la Belleza del Mundo, la misma de Dios, y al tiempo que siente amor hacia ella reconoce trágica-

superar este nivel en una relación artística diferente cuyo fin es “degustar” la estética del mundo y descubrirla en sus niveles más sutiles, incluso fundiéndola con un visión erótica precisa y particular cuyos conceptos son el amor, la pasión y la relación de lo femenino con el otro ('Abd al-Ḥaqq, *al-Kitāba wa-l-tayriba al-ṣūfiyya*, Rabat, Mansūrāt 'Ukāz, 1988, p. 194).

²³ Ibn 'Arabī relativiza, incluso, las relaciones entre lo bello (*al-husn*) y lo feo (*al-qubḥ*) en el terreno moral, y advierte contra los efectos cruzados de ambas nociones (*Fut.*, III, pp. 206-207).

²⁴ Ibn 'Arabī, *Turjumān al-aṣwāq*, ed. de Nicholson, Londres, 1978 (1ª ed., 1911), p. 36 (poema XL, verso 6). Al comentar este verso, Ibn 'Arabī hace directa alusión a la ya mencionada idea de al-Gazālī según la cual “es imposible un mundo más bello que éste” (*Ibid.*, p. 125).

²⁵ Frente a la dicotomía establecida por el *fiqh* y, en general, por la erotología musulmana, según la cual el hombre asume una serie de atributos positivos frente a la acumulación de atributos negativos por parte de la mujer, donde la belleza de la misma ha de ir acompañada de silencio y sumisión absoluta a los designios del hombre, como prolongación del poder divino, en el sufismo la mujer tiene nombre, toma la palabra, es sabia y es contemplada como renovación de la relación de la divinidad con la vida; su belleza condensa, en suma, la Belleza cósmica (cf. 'Abd al-Ḥaqq, *Ibid.*, pp. 432-439 y Fātina Ayt al-Ṣabāḥ, *La femme dans l'inconscient musulman*, París, Le Sycomre, 1982).

mente su separación del Verdadero y siente nostalgia por volver al origen. Ibn 'Arabī decía que Dios puso una cuerda para mantener la relación con sus criaturas después de la escisión original²⁶. El sufí encuentra justamente en la escritura un medio para perpetuar su deseo y superar el escollo del tiempo y la aparente contradicción entre sueño y realidad:

... la escritura es el abrazo de una idea (*ma'nā*) con otra, lo cual sólo se produce cuando las ideas son depositadas en letras y palabras (...) El abrazo entre las letras se denomina escritura. Si los esposos no se unen, no existe cópula, y la cópula es escritura (*wa-l-nikāḥ kitāba*). Todo el mundo es un libro escrito porque está ordenado en capas que se unen unas a otras, y las hembras engendran en todas las situaciones. Esto se complementa con la aparición perenne de esencias, y no existe creador de nada hasta que ama crear esa cosa. Todo lo que existe es por haber sido amado, sólo los que han sido amados son...²⁷

Esta transposición de la erótica a la escritura en la que se relacionan los conceptos de amor, feminidad y existencia lejos de la lógica gramatical y de la concepción racionalista del mundo, da una nueva visión de la profunda armonía con que Ibn 'Arabī integra la experiencia sufí en su visión del mundo. La escritura sufí es un acto de amor en el que se funden las ideas corporeizadas en la figura de la letra y la palabra, es un cuerpo femenino en el que se simboliza el libro divino del mundo, inagotable, y en el que los seres existen por la ley universal del Amor²⁸. No es casual que Ibn 'Arabī cierre *Fuṣūṣ al-ḥikam*, compendio de todo su pensamiento, con la perla de la sabiduría de Muḥammad, por su condición de sello y síntesis de todos los profetas y del Ser Humano Perfecto, pero concentrando su exposición en el valor especial y trascendente de la mujer. Dios significó al Profeta “bajo la rúbrica del amor (*maḥabba*), origen de todos los seres: ‘Se me han hecho amar de vuestro mundo tres cosas’, mencionando después las mujeres, el perfume y la oración”²⁹, *ḥadiṯ* este último al que Ibn 'Arabī da una interpretación muy particular entendiendo que en dicho texto se da primacía a la mujer por ser “parte del varón en el origen de su propia esencia”. El amor a la mujer significa “la nostalgia del todo hacia su parte (*ḥanīn al-kull ilā ḡuz 'i-hi*)”. De este modo, el Profeta reproduce en su persona la misma relación amorosa existente entre el Verdadero y su creación. En el proceso de la creación divina, la

²⁶ Ibn 'Arabī, *Fut.*, I, p. 34.

²⁷ Ibn 'Arabī, *Fut.*, IV, p. 424.

²⁸ 'Abd al-Ḥaqq, *Ibid.*, pp. 496-499.

²⁹ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 214.

Mujer fue creada a imagen (*'alà šūrati-hi*) del Hombre (*insān*), por lo que sentimos nostalgia hacia ella y el mismo amor que Dios siente por lo que creó a Su Imagen. Aquí se produce la correspondencia (*munāsaba*), puesto que “la imagen es la mayor y más perfecta correspondencia al convertirse en Su pareja desdoblado el ser del Verdadero, lo mismo que la mujer desdobra el ser del varón y lo hace pareja”. De ahí que cuando el hombre ama a la mujer busca comunicarse con ella de la manera más intensa posible en el amor de acuerdo con nuestra constitución física, es decir, en el coito (*nikāh*); entonces, “el deseo (*šahwa*) inunda todas sus partes”, y, por eso mismo, se le ha ordenado lavarse tras el coito, para que la pureza (*ṭahāra*) se expanda por todo su ser, que se había extinguido (*fanā'*) cuando alcanzó el placer. El placer de la unión amorosa es tal, y produce tal grado de extinción y fusión, que el ser humano, el siervo, llega a creer que ha encontrado su unidad y su placer en algo distinto al Verdadero, por lo que el Verdadero, dice Ibn 'Arabī, siente celos y ordena la limpieza ritual para que el siervo rehaga su ser extinto y vuelva la mirada hacia Él, que es en quien se había extinguido en realidad³⁰.

La mujer constituye la forma más perfecta en la que el ser humano contempla al Verdadero, puesto que en ella ve al Verdadero en su dimensión tanto pasiva (*munfa'il*) como activa (*fā'il*), es decir, representado a través de ella y como agente que ha ordenado la creación de la Mujer como imagen del Hombre. Por ello, la imagen que ofrece la mujer del Verdadero es total, y de ahí el amor del Profeta hacia las mujeres, por la plenitud de la contemplación del Verdadero en ellas, pues al Verdadero no se Le ve desnudo de la materia. La Esencia divina prescinde de los dos mundos. Al ser allí imposible la cuestión, y al ser testimoniable tan sólo en la materia, su visión en la mujer es la suprema y más perfecta percepción que de Él puede tener el ser humano, y la mayor comunicación, el coito, que equivale al acto con el que Allāh se dirige hacia la creación de Su Imagen, haciéndola Su depositario y viéndose a Sí mismo en él. Lo igualó proporcionalmente y lo embelleció, e insufló Su Aliento que es Su Exhalación, haciendo de su forma visible creación y de la oculta, Verdad³¹.

Es más, el Profeta ama a las mujeres, en opinión de Ibn 'Arabī, por el rango específico que ocupan en la creación, donde son lo *pasivo* (*maḥall al-*

³⁰ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 217.

³¹ *Ibid.* Cf. tr. de A. Maanán: Ibn 'Arabī *Los engarces de la sabiduría*, Madrid, Hiperión, 1991, p. 148.

infi'āl): “ellas son para él, lo mismo que la naturaleza respecto al Verdadero en la que éste abre las imágenes del mundo (*šumar al-'ālam*) con Su voluntad creadora y Sus normas divinas, que es a su vez un coito (*nikāh*) en el mundo de las imágenes elementales (*'alam al-šumar al-'unšuriyya*) y una energía espiritual (*himma*) en el mundo de los espíritus luminosos, así como el ordenamiento (*tartīb*) de las ideas matrices (*al-ma'ānī li-l-intāy*)”³². Amar a las mujeres, desde este punto de vista, es amar a Dios, reducirse al apetito físico (*al-šahwa al-ṭabī'iyya*) es muy limitado porque se reduce a una imagen sin espíritu (*šūra bi-lā rūḥ*) y a un simple deleite (*iltidād*) sin contenido³³. Representa la naturaleza, que es la exaltación del Misericordioso y de donde proceden las imágenes del mundo superior e inferior. Ibn 'Arabī observa que, en contra de lo acostumbrado entre los árabes, el *ḥadīṭ* citado da preeminencia a lo femenino sobre lo masculino al poner dos elementos femeninos, las mujeres y la oración, frente a uno sólo masculino, el perfume (*ḥib*), y mantener la concordancia en femenino en lugar de masculino³⁴. Aquí entiende el Šayj al-Akbar que el perfume es como Adán situado entre un femenino real, las mujeres, y otro irreal, la oración, o sea, Adán colocado entre la Esencia divina de la que cobra existencia, y Eva, que existe a partir de él. Este modo de pensamiento nos muestra que lo femenino lo abarca todo, incluso quienes dicen que Dios es la causa (*'illa*) de la existencia del mundo, pronuncian sin saberlo la feminidad de la causa.

Tanto la tierra como el agua son sendas expresiones de la feminidad que gobierna la naturaleza: la tierra “es la indulgente estable sólida y receptora

³² Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 218; tr. de A. Maanán: Ibn 'Arabī, *Los engarces de la sabiduría*, p. 149.

³³ “Quien ama de este modo a las mujeres, se trata de un amor divino; quien las ama sólo desde el punto de vista del apetito natural, lo hace de modo incompleto, pues se trata de una imagen sin espíritu para él y, aunque posea espíritu, no será percibido por el que se acerca a la mujer buscando sólo el placer, no sabrá quién es” (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 218).

³⁴ La alusión al perfume después de a las mujeres en dicho *ḥadīṭ* es, para al-Šayj al-Akbar, una alusión a los aromas del mundo formal (*rawā'ih al-takwīn*), siendo “el mejor de los perfumes el abrazo del amado (*aṭyah al-ḥib 'ināq al-ḥabīb*)”, como dice el refrán árabe. Dios menciona el perfume, en árabe sinónimo de lo bueno y lo agradable, a propósito de la unión corporal del coito (*al-iltihām al-nikāhī*) y con un trasfondo universal, puesto que “todo lo que es divino en origen, es agradable y perfumado”. Quien no distingue lo agradable (*tayyib*) de lo desagradable (*jabīṭ*) carece de percepción (*idrāk*). El mundo, como imagen del Verdadero, incluye lo agradable y lo desagradable, lo bueno y lo malo, pero “la Misericordia de Dios se ocupa tanto de lo desagradable como de lo agradable; lo desagradable es para sí agradable y lo agradable desagradable. No hay nada agradable que no sea, en algún aspecto y para un humor dado, desagradable, y viceversa” (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, pp. 221-222).

(...), es la madre de la que salimos y a la que volveremos...”³⁵; el agua es “ella misma espíritu, puesto que da la vida de sí (...). El agua es el origen de la vida en todas las cosas”³⁶; el agua va ligada también al amor en la mirada sufí: “debes saber que el amor es el secreto de la vida y fluye por el agua, que es el origen de los elementos y de los principios (...). Nada hay en ella que no esté vivo (...); el agua es el origen de todo”³⁷. Este mundo material, en el que Adán fue creado del barro (agua y tierra) separándolo del árbol (palmera) eterno, posee, a su vez, su imagen ideal en el Más Allá como una meta y origen al que retornar: “...en él hay jardines, huertos, animales, minerales, que son incontables excepto para Dios Altísimo. Todo lo que hay allí es viviente y tiene lógos, como la vida de todo ser dotado de intelecto (...). Son eternos, no mueren, no se transforman, ni su mundo se extingue”³⁸. La unión con la mujer, cuya cumbre es la unión sexual (*nikāḥ*), es mucho más que un acto personal individual, es un acto perteneciente al movimiento universal del amor y la vida, y significa la recuperación del origen y la fusión en la naturaleza y Dios. Es una unión con significación espiritual y divina incardinada en el matrimonio cósmico con que Dios ha ordenado la Creación: de Su amor hacia el mundo, Ha engendrado los seres y les ha dado vida en sus más diversos grados; la relación noche-día es, para Ibn ‘Arabī, también, una relación matrimonial, como lo es la relación entre Intelecto Universal y Alma Universal, entre el cielo y la tierra, etc., puesto que “el matrimonio (*nikāḥ*) se produce en todas las cosas y su resultado procura la no interrupción del ser”³⁹. Por ello, Ibn ‘Arabī sitúa la unión sexual (*nikāḥ*) como un acto de “devoción hacia el Secreto Divino”⁴⁰. En él se reúne el culto religioso, el placer y la atracción; como culto, el acto sexual renueva la relación con la divinidad; como placer, renueva la relación con la mujer y, en tanto que atracción, renueva la relación con la naturaleza y con la *belleza visual*⁴¹. La unión

³⁵ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, II, p. 445.

³⁶ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, I, p. 332.

³⁷ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, I, p. 170.

³⁸ Ibn, ‘Arabī, *Fut.*, I, p. 127. El sufismo relacionó de manera directa el origen mítico del ser humano con la idea del jardín paraíso, como lo demuestran estos versos de Yalāl al-Dīn al-Rūmī: “el deseo del cuerpo hacia el vergel y el agua fluyente radica en que el cuerpo procede de ambos, así como la inclinación del espíritu hacia la vida y lo viviente deriva de que su origen se halla en el espíritu inubicable” (cit. por ‘Abd al-Ḥaqq, *Ibid.*, pp. 418-419).

³⁹ Ibn, ‘Arabī, *Fut.*, I, p. 139.

⁴⁰ Ibn, ‘Arabī, *Fut.*, I, p. 146.

⁴¹ ‘Abd al-Ḥaqq, *Ibid.*, pp. 449-450.

sexual entre mujer y hombre es, de este modo, un acto santo y reproduce la unión divina que dio origen a la Primera Creación y la vida. El cuerpo femenino pierde en la óptica sufí toda connotación peyorativa, lo eleva, al contrario, hasta el más alto grado de perfección existencial: “quien conoce la capacidad de las mujeres y su secreto, no renuncia a su amor. El gnóstico perfecto las ama, son un legado profético y un amor divino”⁴². El cuerpo de la mujer se convierte en el sufismo del Šayj al-Akbar en el cuerpo perfecto por excelencia, intermedio y ambivalente (*barzajī*) al unir los dos polos divino y natural del universo.

Este profundo sentimiento amoroso hacia la mujer y la naturaleza alcanza su máxima expresión en el diván amoroso sufí *Turjumān al-ašwāq*, con el que Ibn ‘Arabī se remonta nada menos que hasta la gran poesía *yāhili* y la transforma para describir en profundidad la pasión del sufí hacia el eterno femenino y el origen perdido⁴³. En esta obra única, al-Šayj al-Akbar recupera expresamente la casida preislámica en muchos de sus conceptos y de sus expresiones, y somete la diversidad de sus motivos amorosos a la unidad de su “amor ideal”, Nizām, tratándolo también como una variación del amor *‘udrī*, aunque Ibn ‘Arabī encaja todos estos elementos en una nueva estructura artística en la que se mezclan complejos motivos coránicos y simbólicos que nos conducen hacia otra visión del mundo y otro sentimiento⁴⁴. Ibn ‘Arabī abre *Turjumān al-ašwāq* con una nueva exaltación de la Belleza y el Amor de Dios universales recreados en el mundo y a través del Profeta⁴⁵, e

⁴² Ibn, ‘Arabī, *Fut.*, II, p. 190.

⁴³ No podemos dejar de citar aquí el célebre poema de Ibn al-Fāriḍ (El Cairo 1181-1235), contemporáneo de Ibn ‘Arabī, conocido por *al-Ta’iyya al-kubrā*, y considerado por algunos como la “epopeya de la Gran Belleza”; en dicho poema aparecen desarrollados y enriquecidos algunos de los conceptos claves de Ibn ‘Arabī relativos a la Belleza y el Amor universales y la función de la Amada como evocación de Dios (Ibn al-Fāriḍ, *Dīwān*, El Cairo, Maktabat al-Qāhira, 1972; cf. Carlos Varona Narvió, “El género amoroso de la literatura clásica árabe (*gazal*) como tratamiento en el diálogo con la divinidad”, en la intr. a su traducción castellana de Ibn al-Fāriḍ, *Poema del camino espiritual*, Madrid, Hiperión, 1989, pp. 15-23).

⁴⁴ Sulaymān al-‘Aṭṭār propone que una de las fuentes directas de los versos de *Turjumān*, tanto a nivel de contenido como de vocabulario, es la obra de Abū Hayyān al-Tawhīdī *al-Išārāt al-ilāhiyya*; entre las coincidencias que pone de relieve, al margen de los muchos detalles léxicos y estilísticos que desentraña, es de destacar la concepción similar que ambos pensadores tienen de la relación entre *tanzīh* y *tašbīh* o de la multiplicidad del Uno y la unidad de la multiplicidad (*al-Jayāl wa-l-ši’r fī tašawwuf al-Andalus*, El Cairo, Dar al-Ma’arif, 1981, pp. 112 y ss.).

⁴⁵ “Llor a Dios, el Buen Hacedor, el Bello amante de la Belleza, quien creó el Mundo bajo la más bella de las formas y lo adornó...” para atraer el amor y la contemplación de los

inmediatamente después nos ofrece una descripción de la belleza de Nizām como paradigma de la feminidad absoluta y reflejo de lo divino. Esta mujer especial se aparece al Šayj al-Akbar en pleno rito de circunvalación a La Meca, el centro por excelencia, fuera del espacio y del tiempo, y se convierte en su maestra y en motivo de inspiración para penetrar en los secretos del conocimiento gnóstico⁴⁶. Todos los nombres femeninos que aparecen en el diván, precisa el propio Ibn 'Arabī, se refieren a Nizām (*Armonía*), apodada Fuente de Sol y "esplendor" de las iniciadas, y representan al mismo tiempo el conjunto de las distintas revelaciones divinas⁴⁷. Ibn 'Arabī mismo nos advierte enseguida que todas las metáforas con las que se construye su diván erótico místico, como el lamento nostálgico ante las ruinas, la comparación de las doncellas con las estrellas, las mejillas como relámpagos, soles, lunas, etc., presentes en la poesía *yāhili*, y que se difundirían más tarde por toda la poesía árabe, encierran "secretos y luces patentes" signo de la divinidad y de lo superior. Son una llamada para conocer el Misterio (*al-gayb*)⁴⁸. En este

gnósticos y expresado en la más bella de las formas también a través de la más bella y perfecta de las moralidades, la del Profeta Muhammad (Ibn 'Arabī, *Turjumān*, ed. de Nicholson, p. 10).

⁴⁶ Sería muy interesante realizar un estudio sobre las maestras sufíes, y sobre el tema de la mujer en general, en la obra de Ibn 'Arabī. Cf. Nelly y Laroussi Amri, *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*, St. Jean-De-Braye, Dangles, 1992; en este trabajo se exponen también algunos de los principios de la estética sufí, *Ibid.*, pp. 216-229.

⁴⁷ Ibn 'Arabī, *Turjumān*, pp. 11-12. "No he visto rostro más hermoso que el suyo, ni palabra más dulce que la suya, ni más agradable amabilidad, ni persona alguna tan sutil y delicada en sus ideas y gestos o tan ingeniosa al conversar. En verdad que supera a las gentes de su tiempo en gracia, comportamiento, belleza y conocimiento" (*Ibid.*, p. 13). Nizām es una doncella virginal y reúne las bellezas sensibles, esbeltez, luminosidad, etc., y las bellezas éticas y de la sabiduría, siendo incluso gran Maestra de la mística. Así lo apreciaba Nicholson: "Nizām was (...) a Beatrice, a type of heavenly perfection, an embodiment of Divine love and beauty, yet in the world's eyes he ran the risk of appearing as a lover who protests his devotion to an abstract ideal while openly celebrating the charms of his mistress" (*Ibid.*, p. 8). El nombre de Nizām (*Armonía*), elegido por Ibn 'Arabī para caracterizar la Mujer ideal, puede contemplarse como inversión del concepto de *nizām* en la obra de Ibn Rušd, en el sentido de que esta coincidencia nominal vendría a ser una metáfora de la confrontación existente entre el mundo imaginario, feminizado, simbólico y estético (belleza espiritual y física) de Ibn 'Arabī, y la armonía y el Orden natural de un mundo definitivo en las leyes que lo gobiernan y en su creación, tangible, sometido a la causalidad y cognoscible racionalmente desde la perspectiva de Ibn Rušd. La *Armonía* de Ibn 'Arabī encarna la Poesía y la libera de la Lógica, deshace el discurso metódico y lo sustituye por la evocación, el ritmo y el símbolo.

⁴⁸ Ibn 'Arabī, *Turjumān*, p. 13. Recordemos que ante las críticas de irreverencia vertidas contra este diván, el propio autor realizó un comentario en términos sufíes sobre el mismo con el título de *al-Dajā'ir wa-l-a'lāq fi šarḥ Turjumān al-ašwāq* (cf. *Turjumān*, ed. de Nicholson,

sentido, Ibn 'Arabī describe su mujer ideal según los cánones de la poesía y la retórica árabes: alta, corpulenta, de fina y delicada piel como la rosa o el huevo, luminosamente blanca, con estilizado cuello de gacela y labios oscuros en contraste con la blancura de los dientes y el rostro; se la compara con una escultura, con la gacela, o con el sol, la luna y la paloma, aparece perfumada como el jardín, y su belleza es tal que se transmite a todas las cosas. Pero, a este orden denotativo y metafórico del lenguaje, Ibn 'Arabī añade la dimensión *'irfānī* y simbólica de su exégesis, según la cual "la gacela es uno de los nombres del sol", y la alusión al cuello de la misma se refiere a la luz mencionada en un *ḥadīṭ* relativo a la Resurrección, siendo el sol una de las formas de la visión de Dios aludida en el *ḥadīṭ* "Veréis a vuestro Señor como veis al sol", con lo que la belleza luminosa y solar de la Amada vuelve a ser, por mediación de la hermenéutica sufí, espejo de la Imagen de Dios⁴⁹.

Por otro lado, a la atracción amorosa hacia la divinidad, encarnada en el mundo natural y en la mujer ideal, se une también una honda tristeza provocada por la sensación de desarraigo y de caducidad inmediata propia de la condición humana. El momento de la despedida se convierte en una profunda experiencia que inunda toda la casida en *Tur̄yūmān*, especialmente con-

p. 5 y p. 9; pp. 48 y ss.). En este comentario Ibn 'Arabī hace gala de una amplísima cultura y se somete a un considerable esfuerzo exegético para dotar de significación mística a los versos de su diván amoroso; todo el proceso se encamina a evidenciar la dimensión esotérica, divina, oculta bajo la apariencia del lenguaje común, y está determinada por su filosofía de la Unidad Existencial. La poesía, para Ibn 'Arabī, exige la "máxima" belleza posible a nivel de la forma y del contenido en unidad indisoluble, como un ser humano de sublime belleza corporal y espiritual. A diferencia de las concepciones de la poética árabe que defienden el artificio, la poesía *suffī* pretende el *ijlās*, la sinceridad, como medio de expresar y reflejar los secretos del mundo y lo divino encerrados en el alma. La poesía es una experiencia estética y vital que pretende indagar los senderos insondables del ser y dar vida a las posibilidades generativas del lenguaje como espejo del juego de la existencia.

⁴⁹ Ibn 'Arabī, *Dīwān ḍajā'ir al-'alāq Tur̄yūmān al-ašwāq*, de Muḥammad 'Ilm al-Dīn al-Šaqarī, [El Cairo], 'Ayn li-l-dirāsāt wa-l-buḥūṭ al-insāniyya wa-l-iḥimā'iyya, 1995, pp. 253-254; la relación de la gacela con el sol se remonta, al menos, hasta los cultos solares preislámicos del Yemen, de la misma forma que el mito de Bilqīs, recordado en *Tur̄yūmān* por el gran místico murciano, va ligado asimismo a la gacela, donde la gacela se aparece en sueños a la reina de Saba como símbolo de belleza, y de posesión —a través de la idea de la caza— de la mujer bella (cf. intr. de Muh. 'Ilm al-Dīn al-Šaqarī a *Dīwān ḍajā'ir al-'alāq Tur̄yūmān al-ašwāq*, p. 97 y 158; en adelante citaré esta obra por *Ḍajā'ir*. Cf. también Riyāḍ Munā, *Bilqīs, imrā' al-alfās wa-šayḡāna al-ḡins*, Londres, Riyāḍ al-Rayyis, 1997, p. 80). A propósito de Bilqīs, no está de más recordar que tanto Ibn 'Arabī como ʿĀlāl al-Dīn al-Rūmī la mencionan como signo de sabiduría y de belleza, incluso como prototipo de perfección femenina, al contrario de otros discursos árabes e islámicos en los que aparece satanizada (cf. Riyāḍ Munā, *Bilqīs*, pp. 94-98).

centrada en la conciencia que del instante de la extinción y la muerte posee el sufí. El texto se traslada de un personaje a otro abocado siempre a reiterar el juego de la separación y la unión, de lo manifiesto y lo oculto. Comienza sus casidas “preislamizantes” con las consabidas expresiones de nostalgia y de canto a las bellas, para llevarnos posteriormente al enigma del universo, que es lo que realmente preocupa a Ibn ‘Arabī. Sus formas son aparentemente clásicas, pero su motivo de inspiración y su objetivo es diferente: las ideas de Amor Universal y Unidad Existencial⁵⁰. La tensión entre lo eterno, perfecto, luminoso y divino de la Belleza, de un lado, y su dimensión física y visible, expresada a lo largo del diván, y cuya dimensión erótica y sensible atrajo las críticas de la ortodoxia por impiedad, se resuelve con la Belleza absoluta a la que siempre vuelve Ibn ‘Arabī para integrar lo sobrenatural y lo natural⁵¹. La voz femenina toma la palabra en *Turýmān*, no como simple recurso poético, sino como un claro esfuerzo de feminización poética tendente a patentizar la feminidad oculta en el universo que une la divinidad y la naturaleza. La estética de lo particular que el sufí construye al evocar la belleza de la luna, de la mujer o de los diversos elementos de la naturaleza, es una prolongación de la Estética de la Esencia divina que lo engloba todo y que, a su vez, se

⁵⁰ A *Turýmān* pertenece, precisamente, el célebre fragmento poético que se ha convertido en todo un himno de la idea de Amor Universal:

Mi corazón se ha convertido en receptor de toda forma,
 en pastizal de gacelas y convento de monjes,
 en casa de ídolos y *Ka’ba* de peregrinos,
 en las tablas de la *Torá* y en ejemplar del *Corán*.
 Observo la religión del amor
 allá donde se dirijan sus cabalgaduras,
 pues el amor es mi fe y mi credo.

(Ibn ‘Arabī, *Turýmān*, ed. de Nicholson, poema XI, p. 19; pp. 69-70).

⁵¹ Entre los muchos ejemplos que podríamos aducir sobre esta transposición de contenidos de las formas de la poesía árabe clásica al pensamiento místico, observemos que Ibn ‘Arabī interpreta la imagen “bellas luminosas” (*al-zuhr al-ḥisān*) como el conocimiento gustativo derivado de la teofanía del Nombre ‘el Bello’ (*al-Īmāl*) y, sobre la misma casida (*Turýmān*, LVIII, p. 44 y pp. 144-145), el propio Ibn ‘Arabī dice que la elevación luminosa de la amada como una luna sin ocaso es una alusión al atributo de la Perfección (*kamāl*), que, junto con la Belleza (*ḡamāl*), forman la idea de Majestad divina (*al-ḡalāl*); además, estas tres palabras coinciden en tener la letra *lam*, que se reitera cuatro veces en la máxima expresión de la Unicidad divina: *Lā ilāh illā Allāh*; Ibn ‘Arabī observa, incluso, que esta casida va en rima *lam* por la sonoridad de esta letra reproducida en *al-Yalīl* (el Majestuoso), *al-ḡamāl* (la Belleza) y *al-ḡalāl* (la Majestad), *kamāl* (la Perfección), como signo de que la teofanía se produce siempre a través de las formas de la misma manera que el Verdadero se manifiesta en la creación, y la creación es el Verdadero (cf. Sulaymān al-‘Aṭṭār, *Ibid.*, pp. 112 y ss.).

manifiesta a través de esos seres y, especialmente, de la mujer⁵².

Ibn 'Arabī lo expresaba así en otro lugar: “las mujeres significan para mí la feminidad que se propaga por el mundo, siendo en las mujeres más manifiesta. Por eso, se le hizo amar lo femenino a quien se le hizo [al Profeta], y es que la reflexión racional (*al-nazar al-'aqlī*) no conduce a esta conclusión debido a su alejamiento del deseo natural (*al-šahwa al-ṭabī'iyya*)”⁵³. Operar sólo racionalmente es un craso error, añade Ibn 'Arabī, puesto que significa renunciar al deseo natural y a su dimensión divina: “la forma de posternación de las mujeres en la oración (*suṣūḍ*) es como la que adoptan en el coito (*nikāḥ*) y nada hay más noble que los diferentes estados del siervo en la oración”⁵⁴. El amor sufí va más allá incluso que el amor *'udrī*, pues su mirada se concentra en la belleza femenina como imagen en la que se consuma la unión entre la divinidad y la naturaleza, entre el placer y la devoción, entre lo sagrado y lo profano, con una erótica en la que lo corporal y lo santo se confunden. Es una pasión que tiende hacia la extinción del sujeto y no a su edificación con base en ningún conocimiento “racionalista”⁵⁵. Otros discursos místicos, como el de Ibn al-Jaṭīb, entendían que “el alma ama su propia existencia”, que todas las ciencias y virtudes dependientes de sus facultades tienden hacia la “permanencia” (*al-baqā'*) más que a la disolución o la extinción (*fanā'*) del yo en el Amor Universal y en la Unidad Existencial propia de Ibn 'Arabī⁵⁶. La unión amorosa en su plenitud llena el vacío de la separación ori-

⁵² 'Abd al-Ḥaqq, *al-Kitāba wa-l-tayriba al-šūfiyya*, pp. 80-81.

⁵³ Ibn 'Arabī *Fut.* III, p. 256. Uno de los elementos que definen la belleza femenina es la circularidad, símbolo del deseo humano y traductora que nos transporta desde los sentidos hasta la visión poética y trascendente (Sulayman al-'Aṭṭār, *al-Jāyāl wa-l-ši'r fi taṣawwuf al-Andalus*, p. 111).

⁵⁴ Ibn 'Arabī *Fut.* III, p. 256.

⁵⁵ 'Abd al-Ḥaqq llama la atención sobre la diferencia existente entre el amor sufí y el amor de tradición platónica, pues, mientras que la idea del Éros platónico, según el *Banquete*, se articula como voluntad de dominio sobre las cosas bellas en tanto que eternas y manifestación de la Verdad eterna, el amor sufí es un amor existencial y desligado del discurso de la Verdad. El Éros trata de edificar el yo, no destruirlo; ama lo bello y lo bueno en beneficio del propio yo, pretende lograr la felicidad del sujeto. El amor sufí, sin embargo, no es simple pasión del alma, ni una dialéctica del ascenso, sino una presencia profunda dentro del mundo cargada de sentimentalidad hacia todos los seres, una experiencia humana vital más que filosófica alimentada, además, por un irrevocable deseo de disolución del propio yo (*al-Kitāba wa-l-tayriba al-šūfiyya*, pp. 473-474).

⁵⁶ Ibn al-Jaṭīb dedica en *Rawḍat al-ta'rīf* todo un capítulo a demostrar cómo el yo se apega a su propia subsistencia, y que de este principio deriva su amor hacia la esposa, los hijos, el saber e, incluso, hacia los dirigentes y gobernantes. Ibn al-Jaṭīb observa, con todo, la exis-

ginal. Recupera la imagen de Adán, el Hombre Perfecto, previa a la creación de Eva y a la disyuntiva de los sexos, masculino y femenino, a que dio lugar⁵⁷.

C) “Dios creó a Adán según Su Forma”

La doctrina de la Unidad Existencial se complementa, en otro dimensión, con la teoría del Hombre Perfecto representada por el célebre *ḥadīṭ* “Dios creó a Adán según Su Forma”, de primera importancia en el sufismo como símbolo de la dualidad existente entre la naturaleza divina y la humana, que para Ibn ‘Arabī son las dos caras de una misma realidad⁵⁸ equiparables con la doble condición del Verdadero como el Manifiesto (*Zāhir*) y el Oculto (*Bāṭin*) con la que Él mismo se caracteriza y se nombra, y que, dentro de la teoría del amor de Ibn ‘Arabī, expresan la idea de que el ser humano está lleno del amor mismo de Dios hacia las formas creadas, toda vez que el amor se transmite a todo lo que es afín con Dios. Tal capacidad única en el ser humano posibilita el que éste ame a Dios y, por tanto, que Dios pueda llegar a ser también su amante⁵⁹. El Verdadero se manifiesta en todas las formas, pero en el ser humano lo hace en su forma de ser o existencia más perfecta. El ser humano creado según la Forma de Dios significa que Dios lo dotó de

tencia de un amor “gratuito”, como el amor hacia la belleza (*ḥubb al-ḡamāl*), que, cuando está desligado totalmente de finalidades (*agrāḍ*) es la más elevada clase de amor, es decir, “el amar la cosa *per se*, por su belleza abstracta (*li-ḡamāli-hi al-muḡarrad*)” (*Rawdat al-ta’rīf bi l-ḥubb al-ṣarīf*, ed. de Muḡammad al-Kattāni, Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1997, vol. I, pp. 396-399). Ibn al-Jaṭīb habla aquí, pensamos, en términos más formales y próximos a los de al-Gazālī que a los de Ibn ‘Arabī con toda su carga existencial, y nos presenta una idea de “Belleza emanante” (*al-ḡamāl al-fayyāḍ*), de Perfección Pura (*al-kāmāl al-maḡḍ*) y de Existencia Absoluta (*al-wuḡūd al-muṭlaq*) consistente en la belleza y perfección de las facultades internas y externas con el fin de explicar la sublimidad absoluta que le corresponde a Dios como objeto de amor: “Si amas la Belleza más elevada y la más deslumbradora Perfección, pues Dios Es Bello y Ama la Belleza y no existe belleza que no provenga de la Luz de Dios” (Ibn al-Jaṭīb, *Ibid.*, I, pp. 400-401).

⁵⁷ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, I, p. 124.

⁵⁸ ‘Aṭīfī indica que al-Ḥallāy fue el primero en el Islam en fijarse en la idea de origen bíblico de este *ḥadīṭ* para ilustrar la naturaleza divina del ser humano y valorar su especificidad, influyendo de esta manera decisivamente en lo que se conocería con Ibn ‘Arabī y ‘Abd al-Karīm al-Ḷīlī (m. 1428) como teoría del Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmīl*) (cf. intr. a Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḡikam*, p. 35; cf. ‘Abd al-Raḡmān Badawī, *al-Insān al-kāmīl fī l-islām*, Kuwait, Wikālat al-maṭbū’at, 1976).

⁵⁹ Ibn ‘Arabī, *Fut.*, II, pp. 325-326.

la capacidad de entrar en una correspondencia total con la divinidad, de recibir la majestuosa Presencia divina en toda su persona, es decir, de recibir en sí la manifestación de todos los Nombres divinos. Es un microcosmos (*al-kawn al-ŷāmi'*) en el que se reflejan, en el espejo de su ser, todas las perfecciones del macrocosmos o los atributos de la Presencia divina. Sucesor de Dios en el mundo, el Hombre Perfecto simbolizado en Adán es depositario de los atributos de perfección divina, es decir, de la Belleza (*ŷamāl*) y la Perfección (*kamāl*)⁶⁰. Esta manifestación divina o teofanía (*taŷallī*) es, justamente, la que hace al ser humano amar a Dios más allá de todo fundamento racional y, a diferencia de lo que sucede con el amor hacia las formas creadas, el amor hacia Dios tiende hacia la contemplación permanente y hacia la extinción en el Verdadero. Es un deseo que se apacigua y se renueva con cada unión, allí donde, como en el amor profano, la hermosura del ser amado se engrandece (*yazīd ŷamālu-hu*) con cada encuentro⁶¹. Y aquí interviene de nuevo el mundo *imaginal* de Ibn 'Arabī, como lugar en que se celebra dicho encuentro en la inmensidad del amor divino y de la teofanía:

Dios no ama en los seres creados más que a Sí mismo, puesto que Es quien Se manifiesta en todo ser amado y se muestra ante los ojos de todo amante. En la Existencia no existe más que un Amante, el mundo entero es Amante y Amado, todo lo cual deriva de Él. Él Es el Único adorado y nadie lo adora si no se le representa la divinidad imaginariamente (*illā bi-tajayyul al-ulūhiyya fī-hi*)⁶².

⁶⁰ El Hombre Perfecto es el nivel superior de la humanidad y sólo es asequible para los profetas y los santos (*walīes*), estando por encima únicamente la Verdad Muḥammadī (*Fut.*, II, p. 97) representativa de la perfección de la Esencia divina con sus Nombres y Atributos. 'Affī observa que Ibn 'Arabī da un nuevo sentido al *ḥadīṭ* que aquí estamos tratando al explicarlo diciendo que la creación de Adán significa el brillo que el Creador dio a la opacidad de la creación anterior con el fin de que se reflejase en él la Presencia divina con sus Nombres y Atributos ("Faṣṣ ḥikma ilāhiyya fī kalima Ādamiyya" en Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, pp. 48 y ss., y 'Affī, intr. a *Fuṣūṣ*, pp. 37-38). Ibn 'Arabī identifica al Hombre Perfecto con el árbol en *Iṣṭilāḥat*, p. 68, el Hombre primordial, que para él tiene también forma esférica, de donde deriva la "división" (*tašāŷur*, de la raíz de *šayāra*, árbol) de los sexos representada por Adán y Eva (Ibn 'Arabī, *Mu'ŷam iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, ed. de 'Abd al-Wahhāb al-Ŷabī, Beirut, Dār al-Imām Muslim, 1990) (Cf. M. Chodkiewicz, *Un océane sans rivage: Ibn 'Arabī, le livre et la loi*, París, Du Seuil, 1992, pp. 56-59, quien observa que las interpretaciones de Ibn 'Arabī, por imaginarias y visuales que parezcan, se remiten siempre a las Escrituras, a todas las posibles significaciones de la palabra divina).

⁶¹ Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 326.

⁶² *Ibid.*

La doctrina del amor de Ibn 'Arabī va unida íntimamente, por tanto, a su teoría de la Imaginación⁶³. Al igual que el amor divino, el amor espiritual se manifiesta para ser reconocido “en los cuerpos del mundo imaginario (*al-ayṣād al-mutajayyala*)”⁶⁴. En la Presencia *imaginal* (*al-ḥaḍra al-jayāliyya*), la mirada de la Imaginación (*al-baṣar al-jayālī*) puede percibir el amor espiritual en su forma física corporeizada acercándose al amante para cumplir su finalidad y uniendo la esencia de los amantes⁶⁵.

En lo que al amor sensible y elemental se refiere, esta representación imaginal significa, sin embargo, una limitación o exclusividad amorosa, como sucede en las parejas clásicas de amantes, Qays y Laylā, Kuṭayyir y 'Azza, o Ŷamīl y Buṭayna, mientras que el amor divino admite el universo entero como objeto de amor⁶⁶. En el centro de la Creación, la Imaginación se erige como el espacio en que se manifiesta y se percibe la manifestación de la

⁶³ En *Futūḥāt* ambas aparecen consecutivamente, y el propio Ibn 'Arabī relaciona en *Futūḥāt*, II, p. 333 su teoría del amor con el capítulo dedicado al “conocimiento sobre la ciencia de la Imaginación” (*Ibid.*, II, pp. 309-313).

⁶⁴ Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 333.

⁶⁵ H. Corbin, *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, capt. II, 6, pp. 167-170. Sobre las tres clases de amor, divino, espiritual y físico, así como sobre los cuatro nombres del amor (*ḥubb*, *wadd*, *išq* y *hawā*), cf. Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, pp. 323 y ss. Ibn 'Arabī define la propia Imaginación en términos amorosos, como “matriz (*raḥim*) en la que se forman las imágenes (*tajayyulāt*) según el deseo de Dios a partir del coito entre las ideas (*nikāḥ ma'nawī*) y su embarazo posterior sembrándolas en la matriz con la forma que desea componer (*rakka-ba*)” (Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 506). Entre tales imágenes colocadas por Dios como adorno (*zīn*) en la Presencia Imaginativa, destaca el amor ligado a la memoria y al mundo físico. Y el poder de la Imaginación es tal que, para Ibn 'Arabī, incide incluso en el mundo material, y llega a decir que, en el coito, los amantes pueden transmitir la belleza moral o física al hijo que van a engendrar imaginándolo al unísono “con la forma de la hermosura del saber y la conducta” de un sabio y “hasta con la hermosura o la fealdad formal externa” (Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, pp. 508-509).

⁶⁶ Como era habitual en la erótica árabe, Ibn 'Arabī describe las alteraciones somáticas y los errores (*aglāt*) de percepción imaginaria a que conduce la pasión amorosa, desde el decaimiento hasta la más profunda melancolía, pasando por la locura, el vagabundeo o la alienación. En el ámbito estético, el amor provoca la contemplación del ser amado en la Imaginación (*jayāl*) de forma más sutil (*alṭaf*) y bella (*aymal*) que en la realidad, como Qays, que llegó a pedir a Laylā que se marchase porque su presencia sensible le impedía esa otra contemplación imaginaria (*muṣāhada jayāliyya*) y esa unión más sutil consistente en el descenso del arquetipo ideal (*miṭāl*) hasta la Imaginación sin mezclarse con niveles groseros (*akaf*). Esto mismo es lo que nos capacita para amar a Dios en la Imaginación (*jayāl*) sin caer en el asociacionismo (*tašbīh*). La Imaginación reviste al amado “con una hermosura (*ḥusn*) que sobrepasa la suya propia” y le da una presencia que tiende a la permanencia en el amante (Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 335).

Belleza y los Atributos de la divinidad, y como la dimensión en que se supera idealmente la contradicción permanente en que vive el ser humano, la cual aflora de manera especial en el tema del amor como expresión de la lucha continua y siempre insatisfecha que mantiene el ser humano por conseguir la presencia y la unión definitiva con el ser amado⁶⁷. La estética de vivir como ser consciente y partícipe del Amor y la Belleza universales en la perfección de la Unidad, nos muestra ahora su rostro trágico, la posibilidad de caer en la enajenación, de errar o de escindirse definitivamente. La criatura humana, como imagen del Creador, está llamada a integrar el amor instintivo o físico con el amor espiritual divino y alcanzar la fusión con el Uno hasta extinguirse en Él y completar su divinidad. Es la tarea del gnóstico, cuya forma de vida y existencia exige que se devuelva a la Imaginación todo su poder cognoscitivo, creativo y unitivo...

⁶⁷ Ibn 'Arabī, *Fut.*, II, p. 327.