La doctrina del amor en Ibn Al-^cArabî. Comentario del nombre divino Al-Wadd

Pablo BENEITO

Universidad de Sevilla

Resumen

Partiendo, de un lado, de la idea de que la especulación es, para el gnóstico, el espejo en el que se reflejan los misterios divinos, cuyo eco percibe a su vez la razón discursiva (que, por lo mismo, no puede quererse fuente ni de su método ni de su lenguaje), y partiendo, de otro, de la exploración intralingüística o gramatosófica emprendida (a partir de tales premisas) por el gnóstico andalusí Ibn al-‘Arabî, ofrecemos al lector una traducción comentada de una breve sección del penúltimo capítulo de *Las Revelaciones de La Meca*, su principal obra. Nos centraremos, a tal fin, en las diferentes modulaciones morfológicas y semánticas de la raíz árabe *W-D-D*, que da lugar al Nombre divino *al-Wadūd* y que permite una original comprensión de la realidad del amor, su génesis, sus diferentes estados, su carácter divino y sus funciones creadora, cosmológica y antropológica.

Palabras clave: Ibn al-‘Arabî, Sufismo, Gnosis, Amor, Nombres Divinos

Abstract

Established that to think means for the gnostic to reflect divine mysteries, being their echo perceived by reason (which cannot thus be the source of his language and method), and by exploring, on the other hand, Ibn al-‘Arabî’s (the Andalusian master of Islamic gnosis) intralinguistical research, which (taking it for granted) reveals the traces of an authentic grammatosophy, we offer here a translation and a commentary of a brief section of the second last chapter of Ibn al-‘Arabî’s *Futūhāt al-Makkiyya*, his main *opus*. We will study

both the morphological and semantic modulations of the Arabic root *W-D-D*, from which becomes the Divine Name *al-Wadūd* and that permits an original comprehension of love's reality, its genesis, its different grades, its divine statuts and, finally, its creative, cosmological and anthropological functions.

Keywords: Ibn al-^cArabî, Sufism, Gnosis, Love, Divine Names.

“Del amor procedemos,
con él fuimos creados;
así al amor tendemos
y estamos consagrados”¹.

Consideraciones preliminares acerca del discurso místico²

Muhyî l-Dîn Ibn ^cArabî de Murcia (1165-1240) no pretende en ningún caso edificar un sistema filosófico fundado en procedimientos racionales. Para él, la razón –de cuyos recursos se sirve con manifiestos rigor y maestría– está supeditada a la revelación.

En tanto que intérprete de los misterios del Ser, Ibn ^cArabî ‘dialoga’ con la teología discursiva en términos especulativos propios del *kalâm*. Desde esta perspectiva, parece correcto considerar que, en una de sus facetas, el autor es un ‘místico especulativo’ en tanto que establece abiertamente tal diálogo. No obstante, en su obra, las evidencias racionales que resultan de la especulación únicamente ‘ilustran’ –en ningún caso fundamentan– un saber que se reclama divinamente inspirado y cuyas luces prodecen, por tanto, de aquella fuente “que mana y corre, aunque es de noche”.

En tanto que ‘espejo’, la especulación refleja estas luces en virtud de su receptividad y en la medida en que las limitaciones de la forma de su marco o el pulimento de su superficie lo permiten. La razón discursiva se hace eco de los dictados del Intelecto Primero, pero no puede ‘suplantar’ a la Palabra divina que, en su dimensión suprarracional, escapa al alcance del raciocinio reductivo.

A diferencia del discurso metódico, cuyo orden se rige por principios

¹ Ibn ^cArab, *Futt makkīyya*, Beirut, s.f., II, p. 323. Metro *ramal*.

² Una primera redacción de este texto se presentó en el Seminario Internacional *Muhyî al-Dîn Ibn al-^cArabî - Mawlânâ Yalâl al-Dîn al-Rûmî: Dos fuentes clásicas para el Estudio de la mística especulativa en el Islam*, organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en enero de 1999.

racionalmente establecidos, el discurso místico está ante todo orientado por la inspiración, a cuya dirección están supeditadas las diversas disciplinas y facultades. En razón de esta prioridad, en el lenguaje místico el rigor reside en la adecuación de la expresión a la inspiración que caracteriza la gnosis, no en la sujeción a principios apriorísticos.

Cuando la conjetura, la reflexión y el artificio usurpan la autoridad de la inspirada certeza, la revelación, la Imaginación activa y la ciencia infusa, nos encontramos entonces en el dominio del *kufṛ*, la ‘condición de los que no creen’ o “recubrimiento” por el cual la simiente ‘está velada’ –como en una vaina (*kafar*)– sin que en las ‘tinieblas nocturnas’ (*kafr*) pueda recibir la luz interior de la fe.

En conclusión, a mi parecer sólo puede decirse que Ibn *Arabî* sea un filósofo si el término se entiende en un sentido estrictamente etimológico. Si así lo entendemos estamos ante un sublime dragomán que es tanto filósofo (*ḥakīm*) como filólogo y ante una originalísima *gramatosofía* que ha dado lugar a una genial *logovisión* de la existencia.

La finalidad de los escritos de Ibn *Arabî* es orientar, guiar hacia una Realidad vivencial, conocida por develación, que a la par integra y aniquila las operaciones racionales. En cierto grado de este proceso de iluminación, las luces de la razón se desvanecen. Esta iniciación pasa por la luz del silencio, donde se alza la estrella de la negación³, y conduce a morada de la perplejidad del divino “Yo soy”: En la perplejidad –dice Ibn *Arabî*– “... se realizan los herederos [espirituales...], desde la perplejidad (*ayra*) han hablado los verídicos, [la perplejidad] es la misión de los enviados y la elevación hacia la cual se dirigen las aspiraciones (*himam*) de los profetas. Quien llega a [la morada de] la perplejidad la dicha alcanza”⁴.

Ibn *Arabî* escribe en tanto que heredero, transmisor y maestro de una progresiva iniciación a los grados de la gnosis y de la realización de la Unidad esencial del Ser. Su pensamiento, de carácter inspirado y contemplativo, no puede por tanto entenderse fuera del contexto de la iniciación al misterio, ni puede formularse sin el referente de la revelación en términos ajenos a la experiencia mística de la gnosis.

Toda tentativa de someterlo a métodos y parámetros propios de la filosofía racionalista está pues, de antemano, avocada al reduccionismo y a una perplejidad *avant la lettre*. Cuando el lector no alcanza a comprenderlos, o bien considera los escritos de Ibn *Arabî* inconsistentes y caprichosos –actitud de no pocos orientalistas en el pasado, incluyendo al admirable y doctísi-

³ Cf. Ibn *Arabî*, *Las contemplaciones de los misterios*, Murcia, 1994, cap. V, pp. 49-54.

⁴ *Ibid.*, cap. X, p. 99.

mo L. Massignon, insólito precursor de los estudios sobre sufismo en occidente–, o bien considera con modestia la posibilidad de que le falten elementos para entender su coherencia interna y las sutiles interrelaciones que el discurso místico entraña, en cuyo caso sólo cabe intentar vislumbrar y esclarecer su entramado a la luz de su propia dinámica intertextual.

En definitiva –permítanme la imagen–, no se puede jugar al ajedrez con las reglas del juego de damas aunque el tablero sea el mismo y las operaciones guarden cierta analogía: la función y la virtualidad de las fichas es radicalmente distinta. En este sentido, filosofía y mística no pueden ni darse jaque mate ni hacer tablas, y todo diálogo entre ellas es un diálogo sobre el tablero, sobre blanco y negro, pero no sobre las operaciones de las distintas artes.

Para un lector de sensibilidad “occidental” que no esté familiarizado con su obra, los escritos del Šayj pudieran parecer desordenados. Responden, sin embargo, a un estructura sutil, muy precisa, que se desarrolla progresivamente de modo acaso comparable a la elaboración de un tapiz. Se puede seguir el hilo del discurso, pero no pueden entenderse los cambios cromáticos, ni la ilación de unas partes con otras, si no se tiene cierta visión del conjunto. Ibn *c*Arabi disemina los contenidos y entreteje los referentes de su discurso así como los motivos se distribuyen en el espacio del tejido. Si los contenidos de este trazado se reestructuran y extrapolan a otro contexto, un estudio analítico por ejemplo, inevitablemente pierden gran parte del potencial alusivo que esta inspirada ilación del discurso akbari les confiere.

Presentación de la traducción

A continuación se traduce y comenta íntegramente una breve sección del penúltimo capítulo de la obra *Las revelaciones de La Meca*. En esta sección, comentario del Nombre divino al-Wadd, Ibn *c*Arabi ofrece una excelente síntesis de su doctrina del amor.

En nuestro días, las falsas expectativas, el culto a la personalidad y a lo cuantitativo, la comercialización de las ideas y la confusión de los distintos órdenes, grados y formas del amor generan con frecuencia cierto grado de frustración y obsesión en el dominio de lo que Ibn *c*Arabi llama ‘amor humano’. La fijación amorosa con un objeto particular, si no va acompañada de una profunda consciencia de la naturaleza esencialmente trascendente del amor, puede conducir a la obcecación y a la alienación. Hablar hoy del amor en Ibn *c*Arabi puede resultar esclarecedor a este respecto.

En las notas a pie de página intentaré aclarar el sentido, la intención y el contexto escriturario –hadices o aleyas– o los referentes literarios de los pasajes que más lo requieran.

Estamos ante una escritura contemplativa que se presenta como hermenéutica de la Palabra divina, ya sea en el eterno Corán increado, en el Corán escrito, en el Corán macrocósmico de la Existencia o en el Ser humano, su epítome microcósmico. En este sentido, la traducción de una escritura contemplativa es, a su vez, una contemplación del texto cuya traducción está, en consecuencia, sujeta al alcance de la visión del traductor y teñida de la coloración de sus lentes. En expresión proverbial del célebre ^Yunayd de Bagdad “el agua adopta el color del recipiente”.

He traducido los tres poemas del texto⁵ en endecasílabo castellano sin rima, intentando conjugar una rigurosa literalidad –que prevalece– con una mínima literariedad supeditada a ella⁶.

Dedicaré especial atención a algunos de los símbolos contenidos en estos poemas, puesto que, en palabras del propio Ibn ^cArabi, “el verso... es *por excelencia* el dominio donde se cifra el símbolo (*ramz*) y se desentraña el enigma (*lugs*) de las cosas”⁷.

Por su carácter sintético que propicia el uso de alusiones, ambigüedades –p. ej. en el uso de pronombres de referentes múltiples–, elipsis e interreferencias, y lo libera de la sujeción a la censura que afecta a la prosa, el poema vela a quienes le son ajenos aquello mismo que revela a quienes pueden desentrañar sus enigmas.

La presencia de la constancia en el amor (Wadd): el nombre Al-Wadd⁸

En el nombre de Dios, el Omnicompasivo y Misericordioso.

⁵ En dos de ellos –primero y tercero–, con rima en *t'*, se observa una insistencia particular en el uso de la segunda persona (*anta*), caracterizada por esta misma letra *t'* que se escribe con dos puntos diacríticos.

El poema intermedio rima en *dl*. Es interesante notar que en el nombre *wadd* –escrito *w-d-w-d-* ($6+4+6+4 = 10+10 = 20 = kf = kawm = 2 = 2^a$ persona) las mismas letras se repiten dos veces.

La repetición de la secuencia ‘w-d’ indica tanto constancia como dualidad o relación especular amante-amado.

⁶ El endecasílabo me ha parecido lo más conveniente para evocar el aire de los metros *wfir* de 11 a 13 sílabas por hemistiquio (en los dos primeros poemas) y *bas* de 11 sílabas (en el tercero).

⁷ V. *Contemplaciones*, cap. IV, p. 41.

⁸ *Futūhāt makkiyya*, El Cairo, 1329 H. (reimpr. Beirut, s. f.), pp. 259-261. En esta edición

- 1 ¿Acaso no consiste el fiel amor (*widâd*) en mantener constancia y persistir incluso en el estado en que con ímpetu la desunión lo agita y lo sacude?
- 2 Cuando en la faz se muestran las señales (*simât*)⁹, reúnenos con Él¹⁰ una morada (*maqâm*)
- 3 en el lecho de un río (*wâdi*)¹¹ solitario y una tierra que adornan y engalanan con resplandor las flores y las plantas.
- 4 Si sobre el Escabel los contemplaras¹², sus flores son los hijos y las hijas¹³.

se lee *widâd* en lugar de *wadûd* que figura en la edición de Bûlâq, El Cairo, 1293 H., pp. 333-335.

⁹ Con este término (sing. *sima*) de raíz *w-s-m* como *wasîm* (hermoso), *wassama* (acudir a la reunión de peregrinos en La Meca) y *mawsim* (estación, temporada) remite el autor al término coránico *simâ*, de raíz emparentada (*s-w-m*) y análogo significado: "... En sus rostros (*wuÿûh* –término empleado en el verso–), por efecto de la prosternación, están sus señales distintivas (*simâ*)... (C. 48:29)". "... En 'los lugares elevados' (*al-Acrâf*) habrá hombres que reconocerán a cada uno por sus señales distintivas (*simâ*)... (C. 7: 46)". Se trata en este pasaje (7:46 y ss.) de los moradores del Jardín.

En un sentido exotérico suele entenderse que estas señales hacen referencia a las marcas que la práctica continuada de la prosternación produce en el área de la frente que se apoya en el suelo. En el orden metafísico, dado que 'rostro', según el autor, significa 'esencia', estas señales serían los rasgos distintivos de aquellos cuyas esencias, al haber realizado su ontológica condición de siervos, se encuentran en estado de total prosternación.

Considérense las posibles relaciones entre la mencionada 'reunión de peregrinos en La Meca' y la situación en que los hombres de *al-Acrâf* reconocen las señales distintivas de los moradores del Jardín, con la estación (*maqâm*), evocada en el verso, en la cual "cuando en la faz se muestran las señales" los que son reconocidos –en virtud de su amor– se reúnen con al-Wadd.

¹⁰ Lit. 'y a Él'.

¹¹ Este *wâdi*, 'cauce', 'curso por donde fluye (el agua)' (part. activo de raíz *w-d-y*, raíz que por analogía remite a la de *wadd*, *w-d-d*) pudiera aludir a las aguas sobre las que, según el hadîz, se alza el Trono divino. Allí no hay compañero (*amis*) porque sólo hay Uno.

¹² Ibn ^cArabî representa el Escabel al pie del Trono divino como un círculo que, comprendido por el círculo más amplio que representa el Trono, comprende a su vez los siete cielos y las siete tierras del cosmos. En este Escabel divino están los dos pies del Creador, los cuales simbolizan el mundo de la dualidad creativa de los opuestos.

Alusión también a la aleya que dice: "Suyo es cuanto hay en los cielos y cuanto hay en la tierra... Su Escabel (*kursî*) comprende los cielos y la tierra..." (C. 2:255).

Si el nombre *al-Rahman* –que, como el Nombre Allâh integra la totalidad de los Nombres (v. Ibn ^cArabî, *El secreto de los Nombres de Dios*, Murcia, 1996, 2-2)– corresponde a la realidad omnicomprendiva del Trono ("al-Ramân se asentó en el Trono...", C. 20:5), los nombres distintivos y la oposición de los contrarios (Interior/Exterior, etc.) corresponden al dominio del Escabel o Pedestal.

¹³ Posiblemente alusión a los espíritus activos (*arwâh fâçila*) y a los cuerpos naturales
Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 66
 2001, 18: 61-77

- 5 Diurna claridad (*ṣabāḥ*) que les ampara
ante el temor les da seguridad.
Tan sólo la tiniebla de la noche
los sume en el temor a su llegada.

A quien se encuentra en esta presencia se le llama *‘Abd al-Wadūd*, ‘Siervo del Constante en Su amor’. Dios –enaltecido sea– ha dicho acerca de quienes comparten esta presencia que “Él les ama y ellos Le aman (C. 5:54)” y también ha dicho: “Seguidme [es decir, al Profeta] y Dios os amará (C. 3:31)”. Y en el *conocido* y fidedigno hadiz [sobre las obras supererogatorias] Dios manifiesta que cuando ama a Su siervo, Él mismo es entonces su oído, su vista, su mano y su pie. Y estas facultades Suyas se tornan permanentes e inmutables (*tābīta*) para el *siervo amado* ya que, aunque éste sea ciego y mudo en el plano físico ordinario, la cualidad original subsiste tras el velo de la ceguera, la mudez o la sordera *aparentes*.

Así que Él (al-Wadūd) es el que da permanencia al amor (*maḥabba*)¹⁴ en tanto que ‘constancia amorosa’ (*wadd*)¹⁵.

[Denominaciones de los cuatro estados del amor]¹⁶

Este atributo [del amor] tiene cuatro estados a cada uno de los cuales corresponde un nombre por el cual se conoce. *Estos cuatro estados* son llamados *hawà*, *wadd*, *ḥubb* e *‘išq*¹⁷.

(*yūtūt tabī‘īyya*) que nacen como resultado de la unión marital (*nikāḥ*) de “cielo” –principio activo– y “tierra” –principio pasivo–: “Si el “agua” (esperma) del agente de la unión (*nākih*) predomina sobre el “agua” del receptor pasivo de la unión (*mankūh*), el resultado de esta unión es masculino (el hijo es varón), de modo que aparecen los espíritus activos; si es a la inversa, el resultado es femenino (la hija es hembra), de modo que se manifiestan los cuerpos naturales receptivos y pasivos”. *Fut.* IV, p. 266.

¹⁴ El soporte o lugar-tiempo en que se actualiza el amor original.

¹⁵ Es decir, en tanto que *wadd* significa *watad*, ‘estaca’ y, por tanto, ‘fijeza’.

¹⁶ A continuación trata el autor no de los atributos divinos o de los nombres aplicables a Dios, sino de la manifestación de los estados del amor en el hombre, presentados aquí de forma gradual.

¹⁷ El autor trata el mismo tema en el cap. 178 de *Futūḥât*, titulado *fi ma‘rifa maqâm al-maḥabba*, vol. II (ed. Beirut), pp. 320-362. Véanse la versión francesa *Le traité de l’amour*, trad. M. Gloton, ed. Albin Michel, París, 1986 (primera versión castellana del francés de M^a. Marrades, Edicomunicación, Barcelona, 1988), y los extractos traducidos por M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 426-518 [*Fut.*, Bulq, 1293 H., pp. 426-477; *Fut.*, Beirut, pp. 323-361], o en el libro *Amor humano, amor divino: Ibn ‘Arabî*, ed. El Almendro, Córdoba, 1990, pp. 83-144 [reimpr. de las páginas correspondientes a las pp. 468-518 de *El Islam cristianizado*].

(1) Lo primero que, en el descenso de este *atributo*, sobreviene al corazón, se denomina *hawà* ‘súbito deseo’ o ‘inclinación amorosa’, en el sentido de la expresión *hawà l-naým* que indica el descenso de un astro¹⁸.

(2) Luego viene el *estado* denominado *wadd*, la ‘constancia’ o ‘persistente fidelidad en el amor’.

(3) Sigue luego el llamado *ḥubb*, ‘amor original’¹⁹ que es el ‘puro amor’ libre y despojado de toda voluntad propia (*irâda*) por parte del amante que se conforma sin reservas a la voluntad del amado²⁰.

(4) Luego está el llamado *‘cişq* [el amor cegador y arrebatador, la pasión envolvente] que consiste en que [el amor] envuelve el corazón [del amante] (*al-iltifâf bi-l-qalb*). Este término está tomado del término *‘caşqa*²¹, hiedra espinosa *trepadora* que, enroscándose a ella *en espiral*, envuelve la parra u otras plantas semejantes. Así que el amor cegador (*‘cişq*) envuelve el corazón del amante cegándolo de tal modo que no puede mirar y ver a ningún otro que a su amado.

Observación: [Sobre el amor del Creador a su creación]

¿Cómo no va a amar su *propia* obra (*şanca*) el Artífice? Pues Él nos ha creado, así como ha creado nuestro sustento y nuestros bienes, ¿cómo no ha de amarnos siendo nosotros obra Suya?

Dios reveló a uno de Sus profetas *estas palabras*: “¡Hijo de Adán! Por ti he creado las cosas y a ti te he creado por Mí. No propales lo que he creado por Mí en lo que he creado por ti.

¡Hijo de Adán! Por Mí deber hacia ti Amante soy. En razón de mi derecho sobre ti, ámaMe pues”²².

La obra manifiesta por sí misma el saber que el Hacedor ha depositado en ella, su capacidad de ejecución, su *sentido de la belleza*, su *propia* grandeza y su sublimidad. [Si Su obra por excelencia que es el Ser humano no manifestara Su saber] ¿a quién y en quién y por quién *se manifestaría*?

¹⁸ Sería pues análogo al estado indicado por la expresión ‘caer enamorado’. No obstante, la raíz árabe puede indicar asimismo un movimiento ascendente.

¹⁹ O ‘amor germinativo’ y ‘seminal’, ya que *ḥabba* significa ‘simiente’.

²⁰ Resulta revelador tener presente este significado cuando es Dios mismo quien se atribuye la condición de Amante y responde a la demanda de las criaturas en tanto que *Muýib*, ‘Respondedor’.

²¹ Término que designa la planta llamada en castellano ‘corregüela’ o ‘campanilla’.

²² Ibn ^cArabî cita estas palabras como provenientes de la Tora. V. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY, Nueva York, 1989, p. 391, nota 13. Pudiera tratarse de una tradición contenida en las *Isrâ‘iliyyât* o procedente de algún comentario rabínico.

Así pues, tan necesarios somos nosotros como Su amor por nosotros, ya que éste es por nosotros y nosotros por él. Así ha referido *el Profeta* –Dios le bendiga y salve– en su *oración* en alabanza a su Señor que “únicamente somos por Él y a Él pertenecemos”. Y ésta es la Presencia del vínculo *mutuo* (*ʿaf*) y de la permanencia.

[La ero-génesis del cosmos]

- 1 Sin este amor original primero
no se conocería la constancia
de amor, y de no ser por la indigencia
al Generoso no se adoraría.
- 2 Somos por Él y a Él pertenecemos.
De mi constancia (*wadd*)²³ es Él el fundamento.
- 3 Si quiere Dios que una entidad exista (*wuʿūd ʿayn*)
por ella misma habiéndola querido (*bi-hā qad šāʿa-hā*)²⁴
[de su no ser] la resistencia cede.
- 4 Nos dijo ¡Sé! (*kun*)²⁵ y fuimos sin tardanza,
que es tal disposición a la existencia
de todo lo engendrado el atributo²⁶.
- 5 La esencia del amor original
es pues aquello mismo que genera,
cuyo ser la constancia del amor (*widād*)
externamente muestra y determina²⁷.

Así pues, [al-Wadūd] ama²⁸ incesantemente y permanece constante en Su amor (*wadūd*), de modo que continuamente da existencia a aquello que nos

²³ Es decir, ‘de mi amorosa constancia’, en el sentido de *watad*, ‘estaca’ o ‘piqueta’ en que se fijan los cabos de una tienda.

²⁴ *Bi-hā* puede referirse a la esencia-ojo (*ʿayn*): cuando Dios quiere que un ojo-entidad se encuentre –es decir, cobre existencia–, por ese mismo ojo lo ve y lo quiere.

²⁵ El valor numérico del nombre *wadūd* es 20=kāf (anta/k), pero *wad(d)* = 6+4 = 10 = *ḥub(b)* = 8+2.

²⁶ El atributo *propio* del ser engendrado es esta condición de predicado, la recepción del imperativo creador.

²⁷ *Fa-ʿayn al-ḥubb ʿayn al-kawn min-hu*: Así pues, la entidad del amor *germinativo* (*ḥubb*) es la *misma* entidad del ser engendrado *que deriva* de él. El amor *original* es idéntico al ser engendrado (*kawn*) de él y la constancia del amor (*widād*) lo determina y hace que *lo engendrado/predicado* se manifieste.

²⁸ Y también ‘es amado’, pues la forma *faʿl* es tanto activa como pasiva. El nombre al-Wadūd, referido a Dios, significa pues amante-amado.

corresponde y cada día se ocupa de un *nuevo* cometido²⁹, y el nombre al-Wadd no tiene más significado que éste.

Nosotros, ya sea en lenguaje verbal o en el tácito lenguaje del estado (*lisân al-ḥâl*), incesantemente Le decimos “Haz esto, haz lo otro”, y Él –enaltecido sea– no cesa de hacer [en respuesta a nuestra solicitud]. De hecho, nosotros Le decimos ¡haz! por medio de Su *propia* acción en nosotros³⁰.

[El mejor de los mundos posibles]

Tal vez consideres esto como un proceder propio de Su ardid (*makr*), mas Dios está muy por encima de tal atribución que no Le corresponde [en tanto que divinidad absoluta] sino que es, en realidad, la prerrogativa (*ḥukm*) de Su nombre al-Wadûd, pues “Él es el Que recubre (*al-Gafûr*)³¹, el Constante *en Su amor* (*al-Wadûd*), el Señor del Trono (*Ḍû l-*c*arš*)³², el Glorioso (*al-Madÿid*)³³ (C. 85:14-15)”. Sobre este *Trono* se sentó en virtud de Su nombre el Omnicompasivo (*al-Raḥmân*)³⁴, y [al-Raḥmân] sólo actualiza su compasión en virtud de la efusiva pasión del amante (*ṣabâbat al-muḥibb*), que es el anhelo de encontrarse con el amado, a quien no puede encontrar sino por medio de su atributo que es la *ilimitada* generosidad *primordial* (*yûd*), en razón de lo cual le otorga la existencia (*wuÿûd*) [en la máxima perfección posible], pues si hubiera la posibilidad de una existencia más perfecta que esta otorgada, no habría sido avaro con él privándole de ella ya que, como ha observado el Imâm Abû Ḥâmid [al-Gazâlî] a este respecto, si así hubiera sido y Dios hubiera guardado *e impedido tal posibilidad de mayor perfección*, ello

²⁹ Alusión al versículo 55:29. Es decir, cada día y a cada instante se ocupa de la renovación de la creación.

³⁰ Obsérvese esta circularidad del proceso creativo: Él responde a la solicitud que Su *propia* acción genera en lo creado, de modo que demanda y respuesta, acción y pasión, coinciden y se corresponden como las imágenes a ambos lados de un espejo.

³¹ Sobre esta interpretación del nombre *gafûr*, comúnmente entendido como ‘Indulgente’, ‘Perdonador’, v. *El secreto de los Nombres de Dios*, nº. 35, p. 145, y nº. 16.3, p. 331. En este contexto, asociado a al-Wadûd que le sigue en el texto, al-Gafûr es el que (en)cubre o vela la divina constancia, la inmutabilidad de Su amor y de Su voluntad, el que vela el Trono y mantiene oculto que es Él mismo quien, de hecho, se epifaniza en todos los amados y amantes.

³² En la confluencia escrituraria de los nombres *Wadûd* y *Ḍû l-*c*arš* en esta aleya –recordemos que para Ibn *c*Arabî ningún aspecto o pormenor del texto coránico, providencialmente inspirado, escapa a la divina consciencia– se funda e inspira el primer poema de la sección.

³³ Este nombre se comenta tanto en *Futûḥât* como en *El secreto de los Nombres...* a continuación de *al-Wadûd*, ya que en este orden aparecen también en la lista tradicional de Walîd (v. D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, París, 1988).

³⁴ Alusión a C. 20:5.

implicaría una falta de generosidad que estaría en contradicción con Su generosidad superlativa y una incapacidad que se opondría a Su *ilimitado* Poder, [lo cual resulta inconcebible]³⁵.

[Los que aman a Dios son las pupilas del cosmos]

Dios *nos* ha informado de que Él —enaltecido sea— es “el Que perdona y recubre, el Constante *en Su amor (wadûd)*” (85:14) cuyo amor (*maḥabba*)³⁶ persiste en Su ocultación³⁷, ya que Él —glorificado y exaltado sea— nos ve [en su ocultación aunque nosotros no Le veamos] y, *al vernos*, ve a Su amado [*maḥbûb*, el objeto de Su amor] y en ello se deleita y regocija.

El cosmos en su integridad es un único Hombre³⁸: *este Hombre único* es el amado (*wa-l-alam kullu-hu insân wâḥid huwa-l-maḥbûb*) y todos los individuos del cosmos son los miembros, *los órganos* de este Hombre *macrocósmico (ašjâš al-alam a^cdâ' dâlika l-insân)*.

No caracteriza al amado el amor de quien le ama, [pues tal amor no lo convierte en amante], sino que únicamente le confiere la condición *pasiva* de ‘amado’ (*maḥbûb*); mas a aquel a quien *Dios* ha otorgado que Le ame con un amor como el que *Dios* tiene hacia él, le ha otorgado la visión testimonial (*šuhûd*) y le ha agraciado con la *capacidad* de contemplarLe en las imágenes de las cosas (*bi-šuhûdi-hi fi šuwar al-ašyâ'*).

Quienes aman a *Dios* ocupan, con relación al cosmos, una posición análoga a la que en el ojo tiene la pupila³⁹.

Aunque el hombre está dotado de múltiples órganos, no contempla y ve sino por medio de sus ojos exclusivamente. Pues bien, los ojos ocupan en él una posición análoga a la que tienen los amantes en el cosmos.

Dios otorga la visión presencial (*šuhûd*) a quienes Le aman cuando sabe que Le aman. Éste [conocimiento] es para Él un *inmediato* saber gustativo (*cilm dawq*)⁴⁰. Un acto con quienes Le aman es Su *propio* acto consigo

³⁵ Como Gazâlî, de quien ha tomado este argumento, Ibn *Arabî* profesa aquí la doctrina según la cual este mundo creado es necesariamente la más perfecta creación, el mejor de los mundos posibles.

³⁶ La actualización del amor.

³⁷ Así en la ed. de Beirut, *fi gaybi-hi*. En la ed. de Bûlâq se lee ‘o en Sí mismo’ (*fi cayni-hi*).

³⁸ El Hombre Universal, creado a Su imagen, es amado y amante de Dios.

³⁹ La pupila se llama en árabe, literalmente, ‘el hombre del ojo’.

⁴⁰ Para entender este pasaje han de tenerse presentes los hadices relativos al *Ihsân* y a las obras supererogatorias (*nawâfil*).

mismo, el cual no es sino visión presencial [de su actualización] en el estado de la existencia (*al-šuhûd fi hâl al-wuÿûd*), la cual es un amado para el Amado (*maĥbûb li-l-maĥbûb*), pues [según C. 51:56] Él no ha creado a los genios y a los humanos sino para que Le adoren⁴¹, de modo que de entre toda Su creación los ha creado especialmente para que Le amen [para que actualicen el amor a Él] (*maĥabba*), pues únicamente un amante (*muĥibb*) puede adorarLe y someterse a Él y, a excepción del ser humano (*insân*), todo lo demás *sólo* Le glorifica con Su *propia* alabanza⁴², ya que no puede contemplarLe ni, por consiguiente, amarLe.

De modo que Dios, de *entre toda* Su creación, no se epifaniza en la *Presencia* de Su nombre *al-ÿamîl*⁴³, según mi saber, más que al ser humano y en el ser humano *en exclusiva*. Por ello, *el ser humano* no se aniquila, ni puede perderse en su amor a Él en Su totalidad⁴⁴, sino *que únicamente se aniquila* en su Señor *particular*⁴⁵ o en quienquiera que sea el soporte epifánico de su Señor (*maÿlâ rabbi-hî*).

Los ojos del cosmos son pues los amantes, cualquiera que sea el objeto *aparente* de su amor (*maĥbûb*), dado que todos los seres creados son los lugares de manifestación (lit. las ‘cámaras nupciales’ o ‘sitiales’, (*manşşât*) de la epifanía del Verdadero (*taÿallî l-Ĥaqq*). Así que el amor (*widâd*) de todos ellos es constante: ellos son los fieles de amor y Él es el que constantemente ama [y es amado]. Mas esta realidad, *en virtud de la relación* entre Dios y el hombre (*al-Ĥaqq wa-l-jalq*) está velada por *el velo que separa* lo creatural de la divina Realidad. Por ello [en la aleya C. 85:14] el nombre al-Gafûr, ‘el que cubre con un velo’, aparece junto al nombre al-Wadûd, ‘el que constantemente ama [y es amado]’, lo cual se refiere a esta cortina protectora⁴⁶.

Según esto, cuando se dice que Qays amó a Laylâ, *el nombre* Laylâ se refiere al lugar teofánico⁴⁷ y así mismo cuando se dice que Bişr amó a Hind, Kuţayr a ^cAzza, Ibn Durayĥ a Lubnâ o ÿamîl a Buţayna⁴⁸.

Todos ellos son ‘cámaras nupciales’ (*manşşat*) de la epifanía del

⁴¹ De aquí parece desprenderse que los genios, en tanto que adoradores, pueden ser también amantes.

⁴² Es decir, con la alabanza de Dios a Sí mismo. Alusión a C. 17:44.

⁴³ La *onomatofanía* del Infinitamente Hermoso, cuya belleza totalizadora corresponde a la manifestación.

⁴⁴ Es decir, en la integridad de los nombres o de las manifestaciones de Dios.

⁴⁵ Es decir, el nombre de Dios o la *onomatofanía* que en el momento rige su estado.

⁴⁶ Sin la cual, según el conocido hadiz de los velos de Luz y de Tinieblas, las gloriosas luces de la faz divina aniquilarían la realidad de las criaturas.

⁴⁷ Laylâ es pues *onomatofanía* de al-Wadûd, el Bienamado.

⁴⁸ Todos ellos son célebres parejas de amantes prototípicos de la literatura árabe.

Verdadero [que para los amantes en los amados se manifiesta].

[En última instancia sólo a Dios se ama]⁴⁹

Y es posible que los amantes ignoren el nombre de aquel a quien aman. Pues puede ocurrir, en efecto, que alguien vea a otra persona y se enamore de ella sin saber ni quién es, ni cómo se llama, ni cuál es su linaje o dónde vive. Por su propia esencia el amor le conduce a investigar el nombre del amado y a averiguar dónde se encuentra su morada hasta que llega a frecuentarlo con asiduidad y, cuando está ausente, tiene conocimiento de él por su nombre y por sus relaciones, y pregunta por él cuando lo pierde de vista y no tiene oportunidad de contemplarlo. Pues bien, así es nuestro amor por Allah⁵⁰ –enaltecido sea–: Le amamos en Sus epifanías (*maḡālī*) y en ese nombre particular (*ism jāṣṣ*) que es ‘Laylà’ o ‘Lubnà’ o quienquiera que sea, sin tener consciencia de que es la misma Realidad divina (*‘ayn al-Ḥaqq*) [lo que amamos]. En este caso, amamos el nombre [p. ej. Laylà] y no conocemos su esencia *real* que es el Verdadero. Y con relación a lo creado [según el caso anteriormente mencionado] se conoce y se ama la entidad (*‘ayn*), pudiendo suceder que se desconozca su nombre⁵¹, lo cual rehúsa el amor que sólo se contenta con el conocimiento del Amado.

Entre nosotros se cuentan quien Le conoce *ya* en este mundo y quien no Le conoce hasta que, *llegado el momento*, muere amando algo en particular. Entonces, al retirarse el velo (*kaṣf al-giṭā’*)⁵² se le descubre que *en realidad* no ha amado sino a Allâh –cuyo velo es el nombre de la creatura (*ism al-majlûq*)–, así como el servidor de la creatura (*‘abd al-majlûq*) es quien aquí la adora y no sabe que *en última instancia*, de un modo que desconoce, sólo adora a Dios.

Así que el objeto de su adoración puede llamarse [con los nombres de las diosas] Manâ, al-*c*Uzzà o al-Lât⁵³, mas cuando fallece y se le retira el velo, entonces sabe a ciencia cierta que no ha adorado sino a Dios, *y comprende el significado de la Palabra de Dios que ha dicho*: “Tu Señor ha decretado” –es

⁴⁹ El autor trata a continuación, indirectamente, de los nombres de Dios, los nombres señoriales, que son las ‘relaciones’ que rigen la actualidad del servidor, y del progresivo conocimiento que de Él adquiere el hombre por efecto de su aspiración.

⁵⁰ La ed. de Beirut, dice erróneamente Allâh en lugar de Li-Llâh.

⁵¹ Traduzco según la ed. de Beirut. En la otra cambian las personas verbales.

⁵² Alusión a C. 50:22.

⁵³ Alusión a C. 53:19-20, versículo abrogado.

decir, ha resuelto (*ḥakama*)– que no adoréis sino a Él” (C. 17:23)⁵⁴.

Así mismo, si el ídólatra (*câbid al-waṭn*) no creyera que en el ídolo está la divinidad (*ulûhiyya*) en cierto modo (*bi-waṭḥ*)⁵⁵, entonces no lo adoraría. Mas sucede que por efecto del velo que encubre *la realidad* –según la Palabra divina “al-Gafûr al-Wadûd”–, el ídólatra no Le reconoce [*en los ídolos*] que no son sino nombres (*asmâ’*) *Suyos*. Por ello, [en la aleya 13:33] el verdadero adorado (*ma‘bûd ḥaqīqī*) dijo en esta misma situación, cuando *los politeístas* adscribían su adoración a los lugares epifánicos (*mayâlî*) y a los sitios en que Él se muestra (*manṣṣât*): “Di: “¡Nombradlos!” (*sammû-hum*)”, ya que al nombrarles les conocerían y, al conocerles, sabrían distinguir entre Allâh y aquel a quien nombraran, como se distingue el receptáculo de Su epifanía de Quien en él se manifiesta, de modo que, estableciendo *la adecuada* distinción, decimos que el segundo es el lugar de manifestación del primero.

[La unidad del amor: una única esencia]

- 1 Tal es la situación si bien lo entiendes:
Si eres en Él, entonces eres tú.
- 2 En verdad eres (*ḥaqqan*) tálamo nupcial
en donde se revela el Verdadero (*manaṣṣat al-Ḥaqq*),
pero tú no eres tú cuando tú eres.
- 3 A Quien tanto querías conquistaste⁵⁶
y así, pues conociste al que adorabas
- 4 *ya sabes que* no es Laylà, ni tampoco
es Lubnâ⁵⁷ sino Aquel que tú bien sabes.

⁵⁴ A este propósito dice Ibn *Arabi*: “Los hombres tienen diversas creencias respecto a Dios / y yo profeso cuanto ellos profesan (es decir, yo las profeso todas)”. *Fut.*, ed. Bûlâq, III, p. 131.

⁵⁵ O bien, ‘una faz de la divinidad’.

⁵⁶ En el hadiz del Oculito Tesoro la tradición recoge dos variantes: *arâda* y *aḥabba*, de modo que aquí *arâda* se emplea en este sentido de ‘querer’. No obstante, también significa ‘significar’ (‘querer decir’) y, en este sentido, el verso se traduciría “a aquel a quien te has referido o significabas...” (con los significantes del amor...). Todos los seres-amados son, en última instancia, significantes de un mismo significado último, del Único Amado-Amante.

⁵⁷ Laylà (“Noche”) es el nombre de la célebre bienamada beduina de Qays, proverbialmente conocido en todo el orbe islámico como *Maṣnûn-Laylà*, ‘el loco de amor por Laylà’. Los autores sufíes han hecho de estas dos figuras, tan recurrentes en los repertorios de poesía amorosa, el paradigma del amante y de la amada cuyo amor humano se transforma en amor *a lo divino*.

Lubnâ [bint al-Ḥubâb al-Ka‘biyya (m. 687)] es el nombre de la célebre bienamada del poeta Qays b. *Daṛîh*. Su nombre, de raíz léxica *l-b-n*, como el término *laban* (leche), alude al *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 74
2001, 18: 61-77

- 5 Si vieras en Su amor, desde ti mismo
podrías contemplarlo *siendo* tú.
- 6 Pues sólo a sí mismo el amante ama,
ya que todo eres Tú, *todo* eres Tú.

¡Qué prodigioso es el Corán al establecer correspondencias entre los Nombres *divinos* y los estados!: “Él [Dios] es el Que cubre (*al-Gafûr*), el Constante *en Su amor* (*al-Wadûd*), el Señor del Trono (*Dû l-carš*), el Excelso (*al-Mayîd*), Que hace *siempre* lo que quiere (*fac̣c̣âlun li-mâ yurîd*)⁵⁸”. Así que Él es el Amante y “el Que hace lo que quiere”, de modo que es también el Amado (*maḥbûb*), ya que el amado hace lo que quiere con su amante⁵⁹. Éste obedece y acata cuanto de él requiere su amado con *total* conformidad, ya que el amante es aquel que es fiel en su amor (*wadûd*), es decir, el que es constante en los requisitos y condiciones *que la actualización del amor (maḥabba) exige*. Y *de hecho* la esencia [de ambos, amante y amado] es única⁶⁰ *como se refleja en el mencionado pasaje coránico, en el cual* el Constante en el amor (*wadûd*) [atributo del amante] es también el “Que hace lo que quiere” [atributo del amado]. Considera pues cuán maravillosa y *sutil* es esta divina indicación “y di: ¡Señor mío! ¡Acrescia mi saber!”⁶¹. “Y Dios dice la Verdad (*al-Ḥaqq*) e indica⁶² el camino (C. 33:4)”.

---

conocimiento (*‘ilm*), en virtud de un hadiz que Ibn ^cArabî cita y comenta con frecuencia cuando trata de la interpretación simbólica: en una visión onírica en la cual, tras beber de él, pasaba un cuenco de leche a su compañero ^cUmar, el Profeta interpretó la leche (*laban*) como símbolo de la ciencia. V. p. ej. *SPK*, “milk”, s. v. (p. 119 y otras).

⁵⁸ C. 85:14-16. Esta expresión remite también, nuevamente, al hadiz del Tesoro Oculto. Dios hace, crea o manifiesta lo que quiere (*irâda*), lo que ama (*ḥubb*).

⁵⁹ Aquí ha de corregirse la errata de la edición de Beirut (*maḥbûb* por *muḥibb*).

⁶⁰ ambos son una sola y misma realidad.

⁶¹ C. 20:114. Véase la aleya completa que contiene una indicación dirigida al Profeta que ilustra un aspecto fundamental del procedimiento hermenéutico de Ibn ^cArab conforme al descenso de la revelación: “No te precipites en la recitación [del Corán] antes de que se te comunique *cumplidamente* su inspiración [según Cortés: ‘antes de que se te revele por entero’], y di...”.

Si se entiende aquí *bi-l-qur’ân* como la ‘lectura’ o recepción del Corán, la aleya constituye una indicación hermenéutica: en la interpretación inspirada el contemplativo “recibe” el sentido y se deja guiar. No se trata pues de desmenuzar el texto filológicamente, sino de permanecer abierto a la divina inspiración.

⁶² Ibn ^cArabî concluye con esta frase coránica la mayor parte de las secciones de este capítulo y muchos otros escritos suyos. Se diría que esta fórmula es una suerte de *hiryî* literario del autor. En este contexto tal vez resulte significativo recordar que el verbo aquí empleado ‘guiar’ o ‘encaminar’ significa también ‘conducir (a la novia) al esposo’.

La interreferencia léxica en la raíz del término *manaşsa*

Concluida la sección sobre al-Wadûd, analizaré ahora las implicaciones e interreferencias léxicas del término *manaşsa* que el autor ha empleado repetidamente en el texto. Sirva este comentario como ejemplo de las posibilidades expresivas de un texto de Ibn *Arabi* y del carácter técnico de este mar de polivalencias en que el intérprete bucea.

Nombre de lugar del verbo *naşsa*, que significa ‘elevar’, ‘mostrar’ (con *ilâ* ‘atribuir’, ‘señalar’, ‘fijar’...; con *alâ* ‘hacer sentar a la novia en su sitial’, ‘ordenar’...), *manaşsa* tiene las acepciones de ‘cámara nupcial’, ‘sitial’, ‘podio’, ‘trono’... Designa pues un *lugar de elevación y manifestación*. Ibn *Arabi* lo emplea con un sentido análogo al de *mazhar*, lugar de exteriorización (*zuhûr*), o *maylâ*, el soporte de la epifanía (*taÿallî*). No obstante, el término *mana* remite a la imagen de la Amada, con el rostro cubierto y elevada en su sitial durante la ceremonia pública, que tras la celebración de la boda, se devela en el tálamo nupcial al recién desposado: de ahí su especificidad y su poeticidad en el contexto amoroso epitalámico.

Debido a ello y por afinidad con el *Cantar de los cantares* o el *Cántico espiritual*, he preferido guardar, cuando ha resultado posible, esta imaginería marital.

En árabe el término *arûs*, que Ibn *Arabi* usa en otros textos para significar esta misma relación matrimonial, es ambiguo y puede referirse tanto al novio como a la novia, lo cual permite que ambos –amante y amado– puedan alternativamente ocupar en la metáfora la posición de la esposa o del esposo. Recordemos que, en última instancia, en la erótica akbarî Dios mismo es el Amante y el Amado. Dice, p. ej., en uno de sus *Mafârid*⁶³:

“Con el alma mía (*nafs*)
yo me desposé
y era mi marido
siendo mi mujer”⁶⁴.

Así que *manaşsa* significa tanto (1) lugar de elevación y manifestación como (2) cámara nupcial donde se encuentran los ambivalentes desposados. Según veremos a continuación el término significa también (3) la recitación creativa del texto en la cual coinciden actividad y receptividad.

⁶³ Versos independientes aislados.

⁶⁴ Ibn *Arabi*, *al-Diwan al-kabîr*, ed. Bombay, s.f., p. 25.

Como ya se ha dicho, en una de sus acepciones, *naşsa* significa –con *ilâ*– ‘determinar’, ‘fijar (por escrito)’, y de ahí que *naşş* signifique ‘texto’. Así ‘el lugar de elevación en que la Amada se manifiesta’ (*manaşsa*) sería también ‘el lugar de la revelación del texto’, texto revelado que sería, en este sentido, la cámara nupcial en que la Amada –Esencia y significado– se devela al amante o la recitación inspirada del texto en estado de oración teofánica, cuando es Dios mismo quien recita Su propia Palabra.

Así el término *manaşsa* designa alusivamente al Corán en tanto que teofanía y tálamo nupcial del Amante y el Amado, reunidos en la lectura del texto revelado.