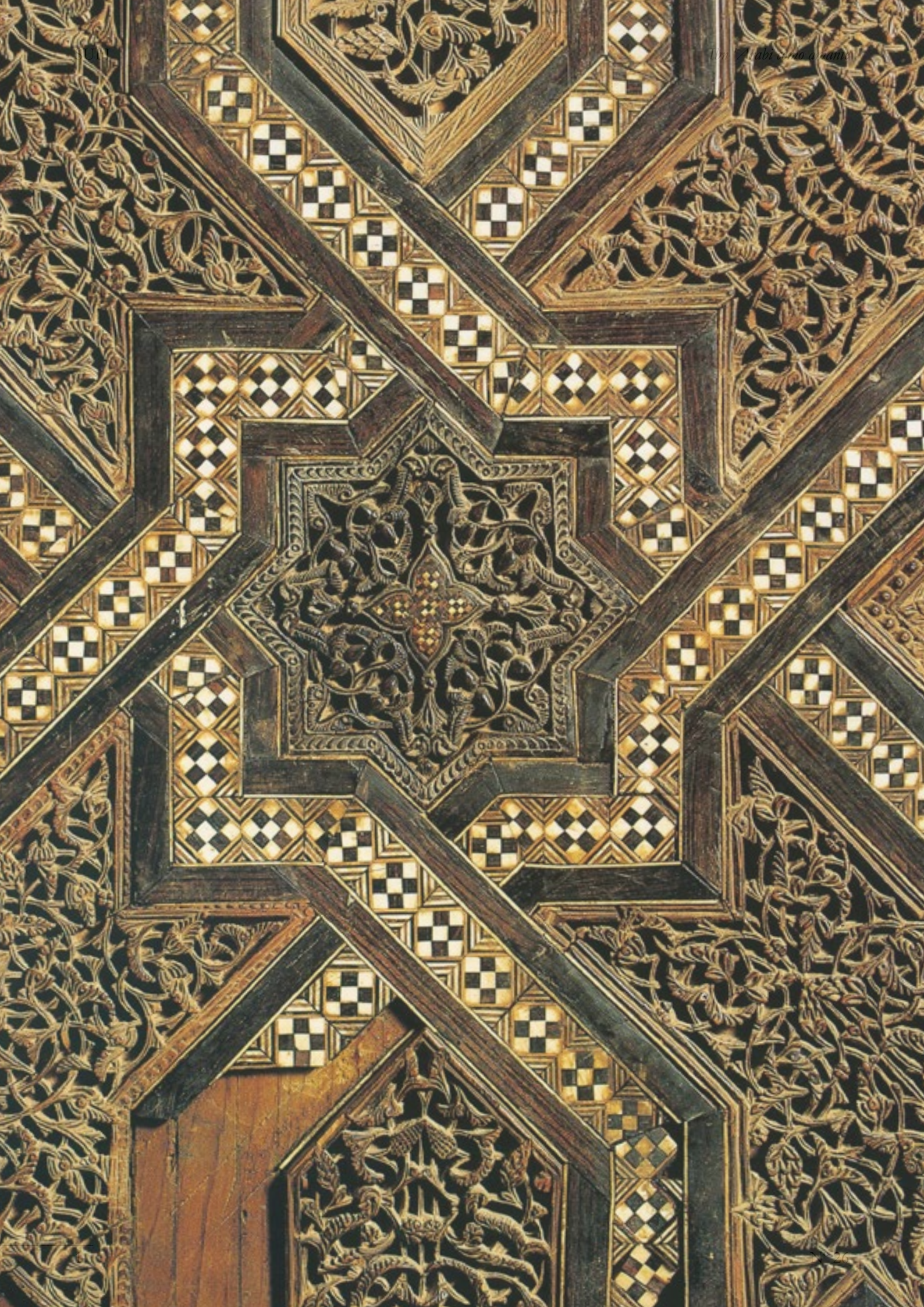




Ibn 'Arabi como amante

William C. Chittick

Ibn 'Arabi (m. 1240), conocido como el Gran Maestro (*ash-sheij al-Akbar*), fue el más prolífico de los autores sufíes. De las 500 obras suyas que perviven, la más larga es probablemente las *Iluminaciones de La Meca* (*Fotuhāt al-makkiya*) que, en su nueva edición, tendrá una extensión de unas 15.000 páginas. En esta obra, Ibn 'Arabi describe con increíble detalle el conocimiento visionario que le fue revelado por Dios, los profetas y los santos o amigos de Dios (*wali*). Empleando un vocabulario tomado de las escuelas más importantes de pensamiento islámico —especialmente de legislación (*Shari'at*), sufismo, teología y filosofía— el *sheij* arroja nueva luz sobre la perspectiva unitaria de la revelación islámica, presentando sus exposiciones en la mayoría de los casos bajo la forma de comentarios de los versos coránicos y tradiciones del Profeta. Las *Iluminaciones de La Meca* también reúne las principales corrientes de pensamiento místico islámico y representa una importante fuente sobre los dichos de maestros sufíes anteriores, incluyendo muchos a los que el *sheij* conoció personalmente. Él con-



Página anterior: detalle del Minbar de la mezquita Kutubiya, 1125 d.C., Marrakesh

sidera su obra como una reelaboración de las enseñanzas de los grandes maestros que le precedieron, aunque no teme apuntar que ellos no se tomaron la molestia de explicar muchos de los puntos que él elucida. Sus obras marcan un hito en la tradición sufí escrita, hasta el punto que la mayoría de los filósofos y místicos y muchos de los poetas que le siguieron en las lejanas tierras del Islam han sido profundamente influidos por sus ideas y modos de expresión hasta tiempos modernos.

Aunque Ibn ʼArabi sostiene que el buscador de Dios asciende en la Senda principalmente a través del conocimiento, sin embargo, no olvida el papel fundamental del amor. Hasta el punto que Henry Corbin considera que se le puede poner en la misma categoría que sufíes persas tales como Ahmad Qazāli (m. 1126) y Rumi (m. 1273) (Corbin 1969, pp. 70-71, 110, 289). Pero seguramente es correcto decir que Ibn 'Arabi consideraba que el conocimiento era una cualidad más básica del viajero espiritual. Sin duda, el amante (*moheb*) de Dios posee un rango elevado en la jerarquía de los seres humanos perfectos, pero el conocedor o gnóstico (*ʼārefʼ*) tiene un rango todavía mayor. Sin embargo, el gnóstico también es un amante, y un auténtico amante no puede ser ajeno a la gnosis.

Aunque Ibn 'Arabi analiza las cualidades de los gnósticos mucho más de lo que habla acerca de los amantes, su libro *Iluminaciones de La Meca* es tan voluminoso que es capaz de proporcionar explicaciones detalladas de lo que para el sufismo significa ser un enamorado de Dios. El capítulo 178 en particular, analiza la mayor parte de las ideas acerca del amor mencionadas por sufíes anteriores[1]. En una larga sección de este capítulo, el *sheij* enumera cuarenta y cinco de los principales atributos del enamorado y luego los comenta en un tratado semiindependiente titulado *Lugares de manifestación de Dios a los gnósticos enamorados dentro de los tronos nupciales: Explicación de los atributos de los enamorados en su amor.*

En modo alguno debe pensarse que Ibn 'Arabi escribe sobre el amor por curiosidad académica o como compilador de la tradición mística. Al contrario, está describiendo sus propias experiencias contemplativas, pero emplea el lenguaje didáctico y doctrinal que caracteriza a la tradición intelectual. A menudo menciona que todo lo que ha puesto por escrito en esta obra le fue dado cuando Dios «abrió» su alma para recibirlo. No ha adquirido su conocimiento a través del esfuerzo personal o del estudio, ya que es fruto de una visión directa de las realidades de las cosas en el mundo espiritual o con Dios. Su conocimiento deriva del «saboreo» (*zoq*) otorgado por Dios, pues, como dice el proverbio árabe: «Quien no ha degustado no conoce».

Una anécdota tomada de las observaciones autobiográficas del *sheij* en las *Iluminaciones* puede ayudar a apoyar la afirmación de que su exposición del amor deriva de su propia experiencia y no de los libros. Está en la plena explicación de que el auténtico amor puede llevar al amante a una morada espiritual en la que está sordo a cualquier sonido salvo a las palabras de su Amado, ciego a cualquier visión salvo la del rostro de su Amado, y mudo a cualquier palabra excepto a la mención del nombre de su Amado. Nada entra en su corazón salvo el amor. El poder del amor es tan transformador que:

> Fija su candado en la casa del tesoro de la imaginación del amante. Ya no puede imaginar nada sino la forma de su Amado. Sobre la base de una visión o descripción previas, su imaginación configura una forma. Entonces es como el poeta:
>
> *Tu imagen en mi ojo,*
> *tu mención en mi lengua,*
> *Tu casa en mi corazón,*
> *¿dónde puedes esconderte?*
>
> (*Iluminaciones* II, 325.17)



Relive de Medina Azahara, 936-76 d.C.

Entonces Ibn ʹArabi hace alusión a la famosa tradición en la que el Profeta describe el fruto del amor del hombre hacia Dios y del amor de Dios hacia el hombre. La tradición dice, en parte:

> Dios dice: «Mi siervo nunca cesa de acercarse a Mí a través de actos supererogatorios hasta que lo amo; luego, cuando lo amo, Yo soy los oídos con los que oye, la visión con la que ve, la mano con la que ase y los pies con los que camina».

Esto nos muestra, dice el *sheij*, que cuando alguien alcanza verdaderamente la morada del amor a Dios: «A través de Él el amante Le oye, a través de Él el amante Le ve, a través de Él el amante Le habla». Luego, a modo de ilustración, se refiere a su propia experiencia en esta morada de amor todopoderoso:

> El poder de mi imaginación era tal que mi amor daba cuerpo (*ta sid*) a mi Amado ante mis ojos en el mundo externo. De la misma forma, Gabriel solía encarnarse como mensajero de Dios. No podía aguantar mirarLe, aunque Él se dirigió a mí y escuché sus palabras y entendí lo que Él dijo. Durante varios días, Él me dejó en un estado en el que no podía comer. Cada vez que el mantel se extendía ante mí, Él aparecía en su extremo, me miraba y me decía en una lengua que podía escuchar con mis oídos: «¿Vas a comer mientras estás mirándoMe?». Me veía impedido de comer, aunque no estaba hambriento, pues Él mantenía mi estómago lleno. Incluso gané peso y engordé de mirarLe. Él hizo de comida[2]. Mis compañeros y familia estaban asombrados de que engordara sin comer, ya que permanecí muchos días sin probar bocado, aunque no tuve hambre ni sed. Durante todo este tiempo, Él nunca dejó de estar visible ante mis ojos, ya estuviera yo de pie o sentado, moviéndome o quieto.
>
> (*Iluminaciones* II, 325.20)

Ibn ʹArabi es conocido principalmente como fundador de una escuela de sufismo que basa sus enseñanzas en la doctrina de la Unidad del Ser (*wahdat-e wo ud*), que expresa la afirmación islámica básica de la Unicidad Divina (*tawhid*) en el lenguaje de la filosofía mística (véase Chittick, 1988-89). Este concepto juega ciertamente un papel importante en las obras del *sheij*, pero no tan importante como el lugar que ocupa en los escritos de sus seguidores. Una forma mejor de acercarnos a su forma de expresar las cosas es mirar la doctrina coránica de los nombres divinos (*asmāʹ-e elāhi*), probablemente el tema más recurrente de las *Iluminaciones*. Con grandes reminiscencias de la teoría platónica de las formas, esta doctrina mantiene que todo en el universo revela los nombres (*asmāʹ*) o atributos (*sefāt*) de Dios por su propia existencia.

El Qorān está lleno de versículos en los que Dios es llamado por nombres tales como Compasivo, Omnisciente, Misericordioso, Justo y Generoso. Conjuntamente, se refiere a estos como los *más bellos nombres* de Dios. De acuerdo con una tradición profética, hay noventa y nueve nombres, aunque se han propuesto muchas listas diferentes y no hay acuerdo general acerca de su identidad exacta. Ibn ʹArabi se muestra de acuerdo con la opinión de una autoridad de que solamente ochenta y tres de estos *nombres más bellos* se conocen con certeza absoluta. Pero también apunta que los nombres divinos son infinitos en número, en correspondencia con los infinitos rostros de Dios de cara a a las criaturas. A donde quiera que te vuelvas, allí está el rostro de Dios (Qo 2,115). Como escribe el *sheij*:

> El cosmos se ha manifestado como «viviente, oyente, vidente, cognoscente, con voluntad, poderoso y dotado de habla», como Él dice: *Di: Todo funciona de acuerdo a Su manera* (Qo 17,84). El cosmos es Su obra, por lo que se manifestó de acuerdo a Sus atributos... *A Dios pertenecen los más bellos nombres* (Qo 7,180), y al cosmos le concierne manifestarse a través de ellos asumiendo sus rasgos.

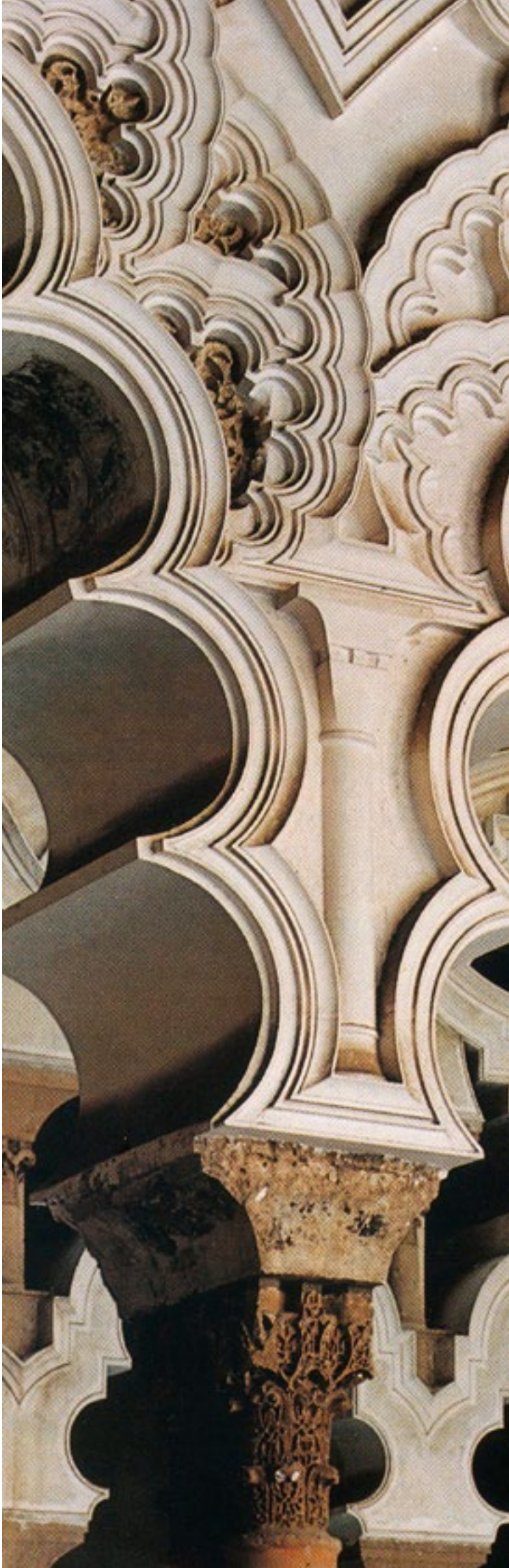
(*Iluminaciones* II, 438.20)

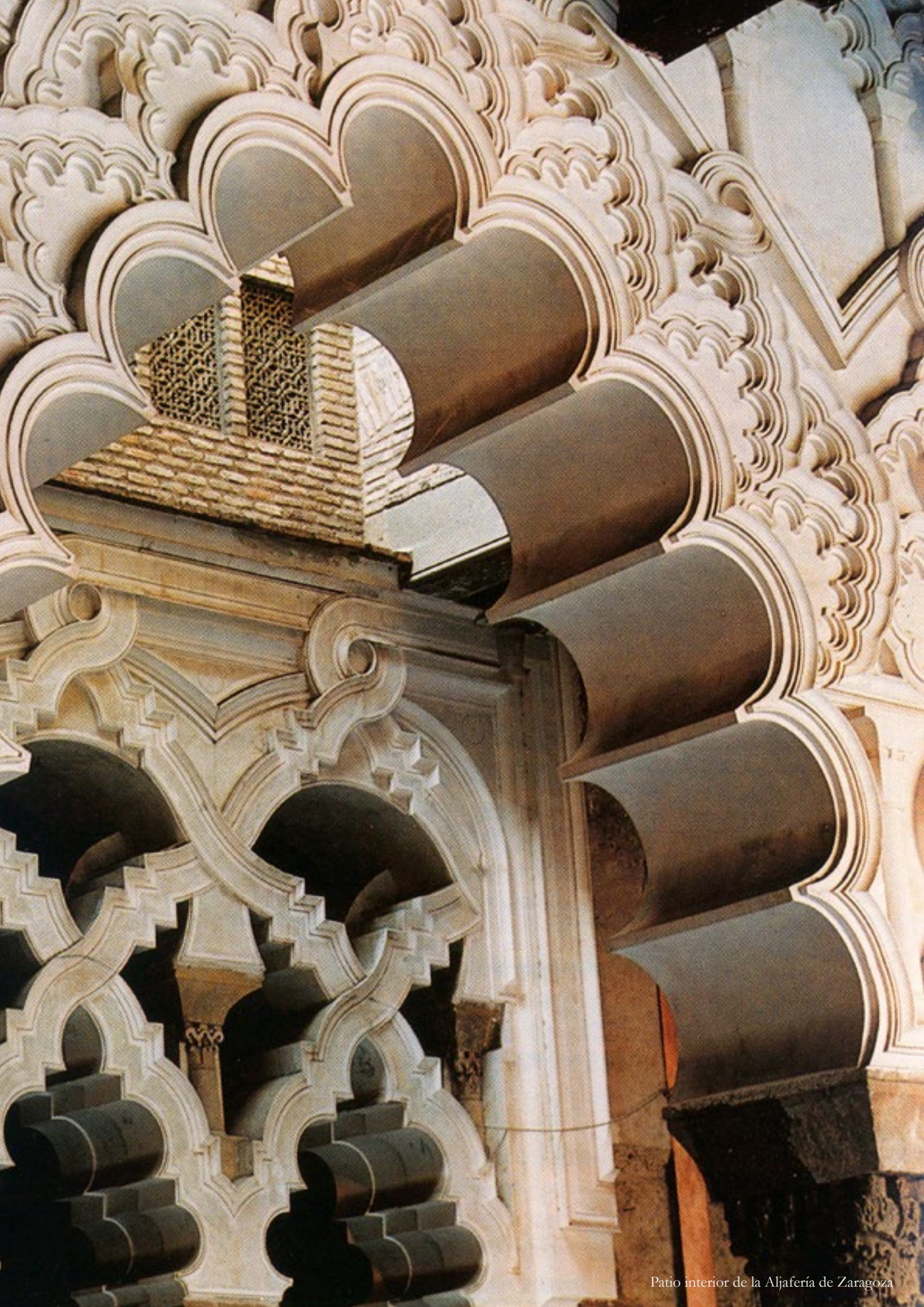
Los sufíes ven un corolario a la doctrina de los nombres divinos en la enseñanza coránica en los signos (*āyāt*) de Dios, que se mencionan en más de trescientos versos. A través de los signos, Dios se revela a Sí mismo a la humanidad de dos formas básicas: mediante la profecía o escrituras y milagros proféticos, o mediante los fenómenos naturales, tales como el sol y la luna, las montañas y las flores, o la sucesión del día y la noche. Cualquiera que haya leído el Qorān sabe cuán a menudo apunta al curso natural de las cosas como una de las mayores pruebas de la sabiduría y compasión de Dios. De forma resumida, la doctrina de los signos enseña que la revelación de Dios puede ser observada tanto en la escritura como en el «libro de la naturaleza», completamente abierto para aquellos que tienen ojos para ver.

A través de los signos, la gente llega a conocer los nombres y los atributos de Dios, quien es la Realidad subyacente a todos los fenómenos del mundo y del alma humana. Conociéndole a Él y el modo en que se revela, la gente llega a conocerse también a sí misma y, lo que es más importante en la práctica, sus deberes y responsabilidades hacia Él tal y como los demanda su propia naturaleza humana. El trasfondo del mensaje es el contraste entre «lo que la gente es ahora», criaturas olvidadizas que no están a la altura de sus responsabilidades, y «lo que deberían ser», siervos de Dios (*'abd*) y vicarios (*jalifa*) en la tierra.

El Islam sigue las tradiciones semitas anteriores al mantener que los seres humanos están hechos a imagen o forma (*sura*) de Dios. En términos islámicos, esto significa que reflejan todos los nombres de Dios, aunque al comienzo estos nombres están presentes fundamentalmente como potencialidades de crecimiento y desarrollo. La vida humana en este mundo es un proceso a través del cual los nombres de Dios latentes dentro del Ser llegan a realizarse. Pero son necesarias la revelación y la guía divinas para que la gente llegue a estar cualificada con las características de los nombres de forma armoniosa y equilibrada. Si obtienen poder y magnificencia sin compasión y generosidad, estarán dominados por la crueldad y la arrogancia y serán como los demonios furiosos y soliviantados en el otro mundo. Sólo la perfecta armonía de los atributos divinos puede llevar al pleno florecimiento de la naturaleza teomórfica del hombre. El *sheij* a menudo se refiere a esta morada de la deiformidad humana como «asumir los rasgos de los nombres divinos» y en ciertos pasajes considera a este proceso como la verdadera definición de la vida espiritual (Chittick 1989, p. 283).

En resumen, en las *Iluminaciones* el *sheij* habla acerca de los nombres divinos y de cómo el hombre perfecto (*ensān-e kāmel*) —que puede ser varón o mujer— llega a realizar el rango completo de las potencialidades humanas que representan los nombres. Los 560 capítulos del libro proporcionan al menos otros tantos ejemplos en los que el *sheij* discute varios nombres y atributos revelados y muestra cómo la perfección humana implica la actualización equilibrada y armoniosa de todas las cualidades





Patio interior de la Aljafería de Zaragoza



Panel de un joyero, siglo XI

y rasgos de carácter que exigen los nombres. Uno de los atributos divinos más importantes y fundamentales es el amor, el afecto amoroso (*mahabbat*). Si el amor humano juega un papel secundario con respecto al conocimiento de las cosas en el esquema de Ibn ʼArabi, esto tiene que ver con el hecho de que, para el sheij, el amor de Dios es un corolario de Su atributo de la voluntad (*erādah*), que a su vez es dependiente del conocimiento, ya que Dios nunca desea hacer algo sin conocer primero la situación. Nadie puede amar nada sin conocerlo primero. Si otros sufíes a veces consideran al amor superior al conocimiento, esto puede deberse a que el amor de Dios está estrechamente conectado con Su misericordia (*rahmā*), que es idéntica con Su propio Ser y por lo tanto anterior a Sus demás atributos.

Que Dios es el Amante (*al-Moheb*) está bien avalado por el Qorān y las tradiciones proféticas. Para Ibn ʼArabi, los objetos del amor de Dios son especialmente significativos en el sentido en que ayudan a definir las cualidades que los seres humanos deben esforzarse por conseguir para alcanzar la perfección. Así, Dios ama, entre otros, a los que se arrepienten y a los puros (Qo 2,222), a los que confían en Él (3,159), a los pacientes (3,146), a los virtuosos (2,195), y *a los que luchan en fila por Su causa* (61,4)[3].

Como tantos otros sufíes, Ibn ʼArabi cita a menudo una famosa tradición que muestra que el amor de Dios juega un papel esencial en el origen y la estructura del mundo. El Profeta anunció que Dios había dicho: «Yo era un tesoro escondido, desconocido para todo el mundo; pero deseaba ser conocido, así que creé a las criaturas, haciéndome a Mí mismo conocido por ellas, y así ellas llegaron a conocerMe» (*Iluminaciones* II, 322.29). En otras palabras, el amor de Dios trae el universo a la existencia, abriendo un espacio entre Su Ser increado y el mundo creado. Pero la fuerza que da lugar a la separación también conduce a la unión. De la misma forma que el deseo de Dios de ser conocido por los «otros» exige la existencia de las criaturas, también exige que Le amen y se esfuercen por obtener conocimiento de Él para cumplir su propósito en la creación. Los sufíes ven una alusión a esta relación jerárquica entre el amor de Dios por el hombre y el amor del hombre por Dios en el verso coránico: *Él les ama y ellos le aman a Él* (5,54).

Como el *sheij* señala a menudo, tanto el cosmos (*ʼālam*), que se define como «todo lo otro que Dios», como los seres humanos están creados a imagen de Dios. Pero el cosmos refleja los nombres divinos sólo cuando se lo considera en su integridad □ incluidos los seres humanos. Sin seres humanos perfectos, que son los profetas y los amigos de Dios, el mundo sería un cuerpo sin espíritu, y por tanto se desintegraría y desaparecería:

> Puesto que Dios deseaba la perfección en la configuración humana, Él la creó con Sus dos manos y le otorgó todas las realidades del mundo. Se reveló a Sí mismo a ella en todos Sus nombres. Así, el ser humano llegó a abarcar la forma de Dios y la forma del universo engendrado. Dios lo designó como el espíritu del cosmos e hizo que todas las cosas del cosmos le sirvieran, de igual forma que los órganos corporales sirven al espíritu que gobierna nuestro



cuerpo. Por lo tanto, si el ser humano abandonara el cosmos, el cosmos moriría.

(*Iluminaciones* II, 468.10)

El universo puede estar lleno de «animales en forma humana», como dice el *sheij*, y la existencia de tales seres humanos incompletos no puede evitar la disolución del mundo a menos que alcancen la perfección espiritual. Este es el motivo por el que el *sheij* escribe acerca del hombre perfecto en la obra *Naqsh al-fosus*: «El mundo será destruido con su desaparición» (Chittick 1983, p. 38). Por la misma razón, muchos sufíes contemporáneos mantienen que fenómenos tales como la guerra, la expansión tecnológica desenfrenada y la crisis ecológica son simplemente síntomas del auténtico peligro que corre el mundo: el fallo de los seres humanos en realizar su naturaleza teomórfica.

En contraste con todas las cosas individuales del cosmos, los seres humanos son auto-revelaciones completas (*ta□ ali*) o auto-manifestaciones (*zohur*) del Ser divino, ya que reflejan todos los nombres y atributos de Dios y abarcan todos los niveles de existencia creada: corpórea, psíquica y espiritual. Y dado que han sido hechos a imagen de Dios, nada puede satisfacer su amor excepto el propio Dios o, en un nivel inferior, algún otro reflejo completo de la Realidad Divina, es decir, otro ser humano. En palabras del *sheij*:

El amor no puede absorber la totalidad del amante a menos que su amado sea Dios o alguien de su propia especie. Ningún otro amor puede absorber a un ser humano totalmente. Decimos esto porque, en su esencia, un ser humano no se detiene ante nada que no tenga su misma forma. Cuando ama a esta persona, no hay nada en sí mismo que no encuentre su parte correspondiente en su amada. No queda nada en él que le permita mantenerse sobrio. Su dimensión externa es raptada por la dimensión externa de su amada, y su dimensión interna por la dimensión interna de su amada. ¿No os habéis dado cuenta de que Dios es llamado *el Exterior y el Interior*? (Qo 57,3) Así, el amor del hombre hacia Dios y hacia sus compañeros humanos lo absorbe totalmente, mientras que ningún amor hacia ninguna otra cosa en el cosmos puede hacer esto. Cuando una persona ama a una de las formas que se encuentran en el cosmos, se vuelve hacia ella con la parte correspondiente de sí mismo, mientras que el resto de sí mismo se mantiene sobrio en sus ocupaciones. Acerca de la razón por la cual el hombre está totalmente absorto en su amor por Dios, es porque está hecho a imagen de Dios. Por lo tanto, está frente a la presencia divina con su ser total, pues todos los nombres divinos han llegado a manifestarse dentro de él... Cuando Dios es su Amado, se anonada en este amor mucho más completamente que cuando su amor es hacia sus compañeros los seres humanos, ya que, cuando ama a un ser humano, pierde la dimensión externa de su amado cuando no está con él; pero cuando Dios es su Amado, Le contempla constantemente. Contemplar a su Amado es como la comida para su cuerpo a través de la cual crece y florece. Cuanto más Lo contempla, más Lo ama... Esto es lo que encuentran los amantes cuando se juntan con su Amado. Jamás se sacian de contemplarlo. Su ardiente deseo jamás desaparece en ellos. Por más que Le miren, su éxtasis y anhelo hacia Él aumentan, aunque están presentes con Él... Si permanece en el enamorado alguna parte de su intelecto (*'aql*), su atención será atraída por algo distinto



Escritorio, siglo XIV

de su Amado. Eso no es amor puro. No es más que un susurro del alma. Como dijo un sufí: «Nada bueno se puede encontrar en un amor gobernado por el intelecto».

(*Iluminaciones* II, 325.25)

Cuando Ibn ʼArabi dice que nada puede satisfacer realmente el amor de un ser humano excepto Dios, se refiere específicamente a «Dios en lo que respecta al nombre omniabarcante Allāh», el nombre al que se refieren los restantes nombres de Dios y en cuya forma fue creado el ser humano. Si las personas aman a Dios en relación con otros nombres, no estarán viviendo todo su potencial como formas divinas y pueden no llegar a realizar todos los nombres en armonía y equilibrio. Como se ha dicho anteriormente, todas las criaturas reflejan los nombres de Dios, pero las criaturas distintas del hombre —incluso los ángeles— sólo reflejan algunos de los nombres, no todos ellos. Si alguien ama a Dios no porque es Dios sino simplemente porque es el Benefactor o el Clemente o el Todopoderoso, entonces corre el riesgo de no llegar a ser plenamente humano. En otras palabras, tal persona puede no llegar a realizar el rango completo de nombres divinos que definen y determinan la naturaleza humana.

El amor imperfecto hacia Dios puede ser visto allá donde miremos, porque de hecho todo amor que no es amor hacia Dios en Sí Mismo es amor hacia Él bajo la apariencia de uno o más de los nombres menores que Él ha prestado a Sus criaturas. Por eso, Ibn ʼArabi escribe:

Todos los atributos pertenecen a Dios en su origen... Cuando Él hizo manifiestas a las criaturas, les concedió aquellos nombres que quiso conceder y a través de ellos Él creó a las criaturas... Cada nombre que las criaturas poseen pertenece verdaderamente al Real y metafóricamente a ellas.

(*Iluminaciones* III, 147.18)

El amor o el deseo hacia cualquier cosa creada es amor o deseo por la realidad divina específica manifestada por esa criatura. Lo sepamos o no, al amar o desear cualquier cosa, amamos y deseamos a Dios (cf. Chittick 1983, pp. 200 y sig.):

Nadie salvo Dios es amado en las cosas existentes. Es Él quien se manifiesta en cada amada al ojo de cada amante —y no hay ninguna cosa existente que no sea un amante. Así, todo en el cosmos es amante y amada, y todo ello vuelve de regreso hacia Él... Aunque ningún amante ama a nadie salvo a su propio Creador, Él permanece velado por el amor hacia Zaynab, Su'ad, Hind, Leila, este mundo, el dinero, la posición y cualquier cosa que se ame en el mundo. Los poetas agotan sus palabras escribiendo acerca de estas cosas existentes sin saberlo, pero los gnósticos jamás escuchan un verso, un acertijo, un panegírico o un poema amoroso que no verse sobre Él, oculto tras el velo de las formas.

(*Iluminaciones* II, 326.19)

Muchos versos coránicos afirman que todas las cosas vienen de Dios y retornan a Él. La fuerza que las trae a la existencia es el Tesoro Oculto «que desea ser conoci-



do». Entre todas las criaturas, sólo a los seres humanos, hechos a imagen de Dios, se les otorga el regalo del amor pleno e integral necesario para realizar el pleno e integral conocimiento del Tesoro Oculto. Al amar a su Dios y por tanto realizar la forma en la que fueron creados, queman los velos de la ignorancia y la ilusión que los mantienen apartados de su hogar eterno.

> El amante sincero es aquel que adquiere los atributos de la amada. No rebaja a la amada hasta su propio nivel... Es lo mismo en el amor del siervo sincero hacia su Señor. Asume los rasgos de Sus nombres.
>
> (*Iluminaciones* II, 596.6)

Referencias

— Chittick, W. C. «*Ibn 'Arabi own Summary of the Fusus*», Journal of the Muhyiddin Ibn ʼArabi Society, vol. 1, 1982

—N.A. «*The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*», Albany, SUNY Press. 1983

—N.A. «*'Ebno'l-Arabi's Doctrine of the Oneness of Being*, Sufi», Issue 4. 1989-90

—N.A. «*The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*», Albany, SUNY Press. 1989

— N.A. «*Ibn 'Arabi and His School*», in S. H. Nasr (ed.), Islamic Spirituality: Manifestations, New York, Crossroad.1990

—Chodkiewicz, M. et al. «*Les Illuminations de La Mecque / The Meccan Illuminations: Textes Choisis / Selected Texts*», Paris, Sindbad. 1988

—Corbin, H. «*Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*», Princeton University Press. 1969

—Ebnoʼl-ʼArabi. «*Al-Fotuhāt al-makkiya*», Beirut, Dār Sāder.

—Gloton, M. «*Traité de l'amour*», Paris, Albin Michel. 1986

Notas

1.- Traducido al francés por Gloton (1987). Algunas partes del capítulo han sido traducidas y analizadas por Corbin (1969), pp. 145 y sig.

2.- Aquí Ibn ʼArabi tiene en mente el dicho del Profeta: «Mi señor me alimenta y me da de beber». Cf. el pasaje del *Fotuhāt* traducido al inglés por Chodkiewicz (1988), p. 295.

3.- Cf. *Iluminaciones* II, 341-344. El último atributo no es propiamente una llamada para unirse en la «guerra contra los infieles», a menos que entendamos que los «infieles» son de hecho las tendencias en el alma que llevan a la gente lejos de Dios. Para la explicación de Ibn ʼArabi de este atributo, cf. Chittick (1989) p. 285.