

Erótica y Saber a propósito de un cuento de Las Mil y Una Noches Erotics and Knowledge related to a short-story in The Thousand and One Nights



Rafael Ramón Guerrero

Resúmen: *Las Mil y una noches* es una colección de cuentos. En muchos de ellos se exponen saberes que se han ido elaborando en diversos pueblos a lo largo de la historia. Uno de ellos recoge la concepción que sobre el amor como tendencia hacia el saber creó y desarrolló la filosofía griega desde Platón. En este artículo se recuerda brevemente este proceso de construcción a través de la filosofía griega, el mundo cristiano y el islam medieval para esbozar finalmente el cuento de *Las Mil y una noches*.

Abstract: *The Thousand and One Nights* is a collection of tales; many of which exposed a wisdom elaborated along the history by various peoples. A tale collects the conception that Greek philosophy, since Plato, set up and developed about love as a trend toward wisdom. In this article, I recall shortly this process through Greek philosophy, Christian world and medieval Islam, and I finally sketch the tale of the *Thousand and One Nights*.

Palavras clave: Erótica, sabiduría, Filosofía griega, Filosofía Árabe

Keywords: Erotic, wisdom, Greek Philosophy, Arabic Philosophy

«Al cuerno vosotros los que consideráis a la filosofía triste y reñida con la buena diversión y hostil a la ebriedad de los amores! ¿Es que no es de miel Nifo cuando entre intrincados entimemas y desabridos silogismos se pone a contar deliciosos y elegantes chascarrillos y a repartir risa sin cuento?» (Paulo Jovio: *Elogia virorum litteris illustrium*, Basilea 1577, fol. XCII)

Agostino Nifo, nacido en 1473 y estudiante de filosofía en Padua, donde se instruyó con el averroísta Nicoletto Vernia y donde conoció a Giovanni Pico della Mirandola, terminó de componer en 1529 su obra *De pulchro et amore*, donde recopila muchas de las definiciones que sobre el amor se habían dado a lo largo de la historia (Augustini Niphi, 1549). La concepción que le sirve de punto de partida para desarrollar su exposición es la de Platón:

«Nadie puede adentrarse en tierra extraña sin tomar uno o varios guías. Ahora, pues, nos corresponde exponer lo que sobre el amor dicen otros autores, a fin de que quienes lean este tratadito entiendan que no me he lanzado a tan difícil empresa sin unos expertos conocedores del terreno. Puso Platón por escrito en El banquete lo que del amor pensaban Fedro, Pausanias, el médico Erixímaco, Aristófanes, Agatón y, en fin, Sócrates, instruido por Diotima la adivinadora, que de esto y otras cosas sabía mucho. Pero lo que los personajes en sus intervenciones dijeron fue escaso y con cierto sello entre retórico y fantástico; sólo Sócrates dijo verdades, aunque habló bien poco» (De amore, cap. I; trad. cit., p. 175).

Platón fue, en efecto, el primero que ofreció una compleja reflexión sobre el amor, en la que nos lo presenta en su relación con el saber. Para él, el amor es deseo, porque el amor es siempre amor a algo. En el Lisis esboza su teoría del amor, entendido más como fili/a, como Amistad, que como amor. Expone la íntima relación que hay entre amor y filosofía, porque sólo se consigue ser verdadero fi/loj cuando se es sofo/j, en el sentido de saber hacer bien las cosas. Y enseña ya la idea de que el amante, el fi/loj, tiende hacia lo que no tiene, hacia lo que le falta, poniendo así de manifiesto la propensión o intencionalidad propia del amor: la amistad es un estado intermedio que se caracteriza por un tender hacia algo amable:

«Podemos, en consecuencia, decir que los que ya saben no quieren el saber, bien sean dioses, bien sean hombres; y que tampoco lo quieren los que están tan llenos de ignorancia que son malos, porque ningún malo o necio busca el saber. Quedan, pues, aquellos que tienen este mal, la ignorancia; pero, no por ello, son insensatos ni necios, sino que se dan cuenta de que no saben lo que no saben. Por consiguiente, sólo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber, ni tampoco los buenos» (Lisis, 218a-b).

La teoría la desarrolla en el Banquete y en el Fedro, aunque es aquél diálogo el que tiene al amor, expresado ahora por el término e)/rwj, como objeto central. La tesis, expuesta por boca de Diotima (Dioti/maj), recoge la idea de

que el amor es siempre amor de algo y que a este algo se le ama o desea porque se carece de él. El amor es, así, tensión hacia la belleza, hacia el bien, porque el amor, en sí mismo, no es ni bueno ni bello. La tensión existe en función de una carencia. Por no ser ni bello ni bueno, e)/rwj es un ser intermedio entre lo divino y el hombre, entre lo inmortal y lo mortal, mediador entre estos dos grados de realidad:

«¿Qué puede ser entonces Eros? ¿Un mortal? — En absoluto. — ¿Pues qué entonces? — Como en los ejemplos anteriores, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. —¿Y qué es ello, Diotima? — Un gran demon (Dai/mwn me/gaj), Sócrates. Pues también todo lo demoníaco es intermediario (metacu/) entre la divinidad y lo mortal» (Banquete, 202 d-e).

La determinación del amor como "Demon" da paso a la narración del nacimiento de Eros. Al haber sido engendrado mientras los dioses celebraban el nacimiento de la bella Afrodita, Eros es tendencia hacia la belleza, amor a la belleza. Como la sabiduría es una de las cosas más bellas, Eros es amante de la sabiduría. Es como el filósofo, cuya naturaleza es intermedia entre la del sabio y la del ignorante: es mediador entre la sabiduría y la ignorancia:

«¿Quiénes son, Diotima, los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes? —Hasta para un niño es ya evidente que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente filósofo (a)nagkai=on E)/rwta filo/sofon ei=)nai), y por ser filósofo está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante» (Banquete, 204 a-b).

El filósofo representa la síntesis entre la ignorancia y la sabiduría, porque, siendo ignorante, quiere saber, desea superar la ignorancia y alcanzar la sabiduría. La filosofía no es un saber, sino una tendencia hacia el saber, la misma propensión hacia la sabiduría. Tal es, también, Eros, el "demon" mediador entre dioses y hombres, que impulsa al hombre hacia lo superior. Filosofía y erótica, pues, se identifican para Platón, en tanto que ambas buscan el saber más elevado, el más bello y bueno de todos, aquel que hace al hombre verdaderamente feliz (DOMÍNGUEZ REY, 1997: 21-39).

Más tarde, Plotino elaboró la doctrina del amor en el contexto de la ontología de las hipóstasis, de nuevo como tensión hacia el Uno, porque «todo lo creado desea y ama a su creador» . A Eros dedica uno de sus últimos tratados, la *Enéada* III, 5: Peri\ e)/rwtoj, que quiere ser una síntesis de la doctrina platónica del *Banquete* y del *Fedro*. La erótica plotiniana, como la platónica, está unida a la belleza. Eros, que ahora se ve multiplicado, surge de la tensión del alma hacia lo bello, porque el acto de toda alma es el amor como búsqueda de lo Bello:

«El e)rwitiko/j (el amante) — y bien puede ser que también el músico se vuelva amante y que, una vez vuelto tal, se quede ahí o pase adelante — es de alguna manera un buen rememorador de la Belleza; pero como ésta es trascendente, no es capaz de aprehenderla, sino que tocado por las bellezas visibles, se queda embelesado ante ellas. Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces en él, sino que hay que conducirlo con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos, y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto, y que hay otras cosas en las que se da en mayor grado, mostrándole, por ejemplo, “ocupaciones” bellas y “leyes” bellas (con ello se le habitúa ya a poner sus amores en cosas incorpóreas), y que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. Después hay que reducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan, y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia, al Ser; y, una vez allá, hay que recorrer la etapa superior del viaje» (Enéada, I, 3, 2).

Un viaje que no es sino el que recorre la dialéctica en su afán de conocer racionalmente qué es cada cosa, en qué difiere de las otras y qué hay de común en ellas. El amor por lo bello es el que introduce en la dialéctica, entendida como proceso del pensamiento que percibe el ser y la realidad, lo que implica elevación según tres grados: músico, amante (e)rwitiko/j) y filósofo. Es el método plotiniano de acceso a las ideas:

«¿Qué arte, qué método, qué práctica nos sube a don-de debemos encaminarnos? Que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el Principio supremo, que-de bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada. Es más, los mismos argumentos con que demostrábamos esto, eran una forma de subida. Ahora bien, ¿quién debe ser el destinado a la subida? ¿Acaso el que haya visto todo o el que — como dice (Platón) — "haya visto más, aquél que "en la primera encarnación se encarna en el germen de un varón des-tinado a ser filósofo, un músico o un amante (e)rwitiko=" (Fedro, 248d). He aquí, pues, los destinados a la su-bida: el filósofo, el músico y el e)rwitiko/j» (Enéadas, I, 3, 1).

Erótica y saber aparecen profundamente vinculados también en el pensamiento de Plotino. Eros vuelve a ser intermediario necesario en el caminar hacia el conocimiento.

El Cristianismo tuvo necesariamente que pensar el amor porque éste era en su principio radical. Se presentó como religión universal, católica, porque sostuvo que todos los hombres forman parte de una misma generación no carnal sino espiritual, en virtud del principio del amor y de la caridad: El precepto veterotestamentario «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente» (*Deuteronomio*, 6:5) fue transformado por Jesús en la norma en que se había de fundar toda su predicación:

«Los fariseos, habiendo sabido que había cerrado la boca a los saduceos, se reunieron en grupo y uno de ellos, doctor de la ley, le preguntó para ponerlo a

prueba: "Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?". Y Él respondió: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente; éste es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Sobre estos dos mandamientos se funda toda la Ley y los Profetas"» (Mateo, 22:34-40).

La tradición cristiana mantuvo la idea de que amor y conocimiento son términos correlativos, puesto que el uno lleva necesariamente al otro. Como ejemplo de ello, valga uno de los más grandes teóricos del amor en la Edad Media, San Bernardo. Es cierto que mostró aversión por la filosofía: «La vacía locuacidad de los filósofos no es buena lluvia, que trae más esterilidad que fertilidad» (*Sobre el Cantar de los Cantares*, sermón 58, 7), pero esta repulsa no significa que rechazara la razón ni la investigación racional en sí misma, sino sólo de aquélla que es fruto de la curiosidad, porque ésta es el primer grado de la soberbia, que aleja al hombre de su verdadero objetivo: el conocimiento de sí mismo y el testimonio del yo. El saber tiene su valor, siempre aspira al conocimiento de sí mismo. Es que al hombre le es necesario saber de sí mismo, penetrar en su propio interior para saber qué es, quién es y cómo es: «Esta consideración de ti mismo abarca tres preguntas: si consideras qué eres, quién eres, cómo eres» (*Sobre la consideración*, II, 7). Porque sólo después de conocer su realidad carnal y de hallar en su alma la imagen de Dios, podrá elevarse a la contemplación y unión con Dios. Agustiniamente, el *noverim me* lleva al *noverim Te*.

Este saber no sigue una vía puramente intelectual, sino que es fruto de la experiencia personal, de la experiencia interna que conduce al hombre a reconocer su propia miseria, de la que nace la humildad, que es el camino que lleva al hombre a la verdad. Al sentir el hombre compasión de su propia miseria y de la de los otros, al reafirmar la humildad como camino hacia la verdad, se produce en él como gratificación el sentimiento de la caridad, del amor. La consideración de sí descubre que el hombre es esencialmente capacidad de amar. Conocimiento y amor han de ir, pues, a la par. La *eruditio* y la *dilectio* deben ensamblarse, unirse: la ciencia sin amor hincha; el amor sin ciencia destruye, decía el Apóstol. El amor es el que abre al hombre al saber, porque conocer y amar es la manera que tiene el alma de aplicarse a la verdad, de llegar a Dios. El amor es principio impulsor que lleva al hombre desde su humildad, desde su inicial reconocimiento mísero, hasta la contemplación de Dios (RAMÓN GUERRERO, 1995: 11-32).

A diferencia del Cristianismo, el Islam no es una religión basada en el amor. Su principio fundamental es el del reconocimiento de la unicidad divina y del carácter profético de la revelación. El Dios del Islam, el que «posee los más bellos nombres» (Corán, 20:8), es "El Amoroso, El Afectuoso, El constante en su amor" (*al-wadud*). Entre los nombres divinos no está el de "Amor"

propriadamente dicho, pero el *Corán* concede un lugar importante al amor, tanto de Dios por el hombre como del hombre por Dios. Así se lee en algunas aleyas:

«Di: “Si amáis a Dios, ¡seguidme! Dios os amará y os perdonará vuestros pecados. Dios es indulgente, misericordioso”» (3:31).

«¡Creyentes! Si uno de vosotros apostata de su fe, Dios suscitará un pueblo, al cual Él amará y del cual Él será amado» (5:54).

El término árabe usualmente empleado en el *Corán* para designar el amor es *hubb*. Una vez se emplea el término *mahabba*, de la misma raíz que el anterior. Y también es usado el término *wudud* aplicado a Dios en tanto que ama con un amor tierno, con un amor de cariño; es un término que aparece asociado a *rahim*:

«Mi Señor es misericordioso, lleno de amor» (11:90),

Y a *gafur*:

«Él es el Indulgente, el lleno de amor» (85:14).

Pertenece a la raíz, *w-d-d*, que conviene retener, porque la volveremos a encontrar más adelante, a la que también pertenece el nombre divino citado antes, *al-Wadud*, "El Amoroso", al que se refieren dos grandes autores del Islam clásico, Algazel e Ibn 'Arabi de Murcia, en los siguientes términos:

«Al-Wadud. Es el que desea amorosamente (yahibbu) el bien para todas las creaturas, pues las reconoce como hermosas y las elogia. Está cercano al significado de rahim (El Misericordioso. Recuérdese la aleya antes citada); pero la misericordia es una relación hacia el compasible (marhum), pues el compasible es el necesitado y el indigente. Las acciones propias del que es misericordioso exigen que alguien sea compasible y débil, mientras que las acciones propias del amoroso no lo exigen, sino que son un favor desde el principio a consecuencia del amor (wadd)» (Al-Gazali, *Al-Maqsad al-asna fi sarn ma ani asma' Allah al-husna*, 1982: 132).

«La afable amistad (wadd) consiste en la manifestación efectiva del amor (mahabba), en el cual se funda, y en la constancia... Así pues, el Amante (al-Muhibb) es aquel cuyo amor es desprendido y puro y está consagrado a la voluntad del Amado, mientras que el Amoroso (al-Wadud) es aquel cuyo amor es constante» (Ibn Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, 1997: 188)

A partir de algunos textos del *Corán*, el Islam desarrolló una vía mística, la conocida por el nombre de *tasawwuf* o sufismo. Una vía que, precisamente, busca el conocimiento de la Suprema Realidad o Verdad (*al-Haqq*) a través del amor. Para unos sufíes, el amor es una *maqâma*, una “estación” o etapa. Para otros, es un *hâl*, un estado espiritual. En cualquier caso, un momento intermedio en el movimiento de ascenso hacia Dios, hacia el conocimiento del Bien Absoluto, que, a diferencia del Bien platónico, no es una idea, sino el Bien mismo en tanto que vive y se ama. Este momento intermedio se

manifiesta como tendencia, como tensión hacia algo. Así lo definió al-Yunayd: «El amor es la inclinación de los corazones» (Abu Bakr al-Kalabadi. *Kitab al-ta'arruf*, 1934: 79)

Algazel lo definió así:

«El amor viene a ser como la inclinación de la naturaleza hacia un objeto placentero (mayl al-tab 'ilà al-say' al-mulidd) y cuando esa inclinación se afianza y se fortalece se llama pasión ('isq)» (Al-Gazali. *Ihya' 'ulum al-din*. Damasco, s.a., vol. IV, p. 254)

Es, pues, una propensión hacia un conocimiento discursivo, sino intuitivo, por lo que las potencias cognoscitivas del hombre se ponen en juego. El místico se ve impulsado por el amor al verdadero conocimiento de lo divino, que le capacita para ver a Dios en Su belleza y hacerse uno con Él en unión mística. Así lo expresó al-Yunayd:

«Dios otorga al iniciado un profundo amor por contemplar Su Esencia; luego, el conocimiento deviene visión; la visión, revelación; la revelación, contemplación y la contemplación, existencia (en Dios)» (SMITH, 1994: 120)

Algunos de los primeros místicos emplearon términos usados en la poesía erótica. Así, en lugar del término coránico *hubb*, usaron un término más fuerte, *'isq*, el deseo amoroso y pasional, caracterizado por Ibn 'Arabi como

«el exceso de amor o el amor excesivo... que llega a invadir por entero a todo el hombre y acaba por obcecarlo, hasta el punto de que no ve ya cosa alguna que no sea su amado» (Ibn 'Arabi. *Futuhat makiyya*, 1981: 491-492).

Fue un término empleado por Avicena para designar el amor natural de todo ser limitado por su principio de perfección (*Risala fi-l-'isq*, III fasc., p. 1-27). Entendido entonces como un sentimiento que sobrepasa los límites del amor puro, no podía ser aplicado a Dios, ni siquiera al hombre que ama a Dios. Ante la oposición de los teólogos, los discípulos de los primeros sufíes, especialmente los del mártir al-Hallay, substituyeron el término *'isq* por el de *mahabba*, que se convertiría en el usual de la literatura mística.

El rechazo de los teólogos hacia las ideas sufíes impidió, quizá, el estudio por parte de aquéllos del problema del amor en la religión islámica. De hecho, entre la excelsitud de Dios y la insignificancia del hombre, los más apegados a la tradición no encontraban una posible relación de reciprocidad. El amor a Dios, para ellos, consistía en adorarle y obedecerle conforme a las normas de la *sari'a*. No querían oír hablar del amor, puesto que lo interpretaban en sentido material, recordando, quizá, el significado que éste tenía en la poesía popular.

Fuera del ámbito religioso, el amor tenía una larga tradición en la poesía árabe, donde fue tratado de modo diverso según pertenecieran los poetas al ambiente ciudadano o al beduino. Los primeros cantan a la mujer hermosa, dispuesta a someterse al seductor; la acción de este “amor ilícito” (*hubb ibahî*) se desarrolla con sencillez y buen gusto y, a veces, en forma dialogada. Los segundos narran el amor del beduino por una sola mujer, a la que, a pesar de las ocasiones que se le ofrecen, nunca llega a conseguir; sus héroes encarnan el amor más puro, aquel en que el amante muere antes que profanar a su amada; es el llamado “amor *'udrî*”, término tomado de la tribu de 'Udrà, cuyos miembros, según los historiadores, eran propensos a sentir este tipo de pasión. Por eso, éste fue el modelo de amor que inspiró a muchos místicos, quienes apelaron al Profeta mismo para apoyarse en una autoridad indudable. Como ejemplo de poesía *'udri*, así cómo cantaba el desgraciado amante Yamîl, de esta tribu:

«¡Oh viento del norte! ¿No me ves desmejorado y loco de amor?
 Dame en un don un soplo del hálito de Batna; ten la bondad de soplar hasta
 ?am?l.
 Dile: ¡Oh pequeña Batna! Un poco de ti basta a mi alma, o un poco menos del
 poco» (Apud Pareja, 1952-54, II: 770).

Desde finales del siglo VIII parece que comenzó a desarrollarse un interés por la erótica, como cuestión teórica, en la cultura árabe. Fue la época en que posiblemente se conoció el *Banquete* de Platón, lo que provocó un interés cortesano por el tema del amor-pasión (*'isq*), reflejado en las discusiones públicas que tenían lugar en la corte. Se nos cuenta que en la época del califa Harun al-Rasid (+193/809), el visir Yahyà b. Jalid b. Barmak

«poseía amplios conocimientos en el ámbito religioso y en el profano, muy inclinado a la discusión y al libre examen, mantenía reuniones con numerosos sabios habituados a la controversia y a la especulación, entre los teólogos del Islam y los doctores de diferentes sectas religiosas. En una de estas reuniones habló en estos términos: “Vosotros habéis discutido ampliamente sobre [muchas cosas...] Pasemos ahora a definir el amor pasión (*'isq*), sin entablar discusión, sino limitándose cada uno a exponer las ideas que le vengan a la mente» (Al-Mas'udi. *Murui al-dahab*, 1989, tomo IV, p. 1047-1048; § 2565).

Hablaron muchos contertulios (*Ibidem*, pp. 1048-1050; §§ 2566-2578). El autor de la obra refleja, a través de las ideas que expresaron esos contertulios, un conocimiento de determinadas doctrinas griegas:

- 1) el amor como afinidad entre las almas;
- 2) el amor como luz que ilumina el intelecto;
- 3) el amor como potencia influyente;
- 4) el amor como causante de sufrimiento y padecimiento;
- 5) el amor como impulsor del movimiento de las estrellas (PUERTA VÍLCHEZ, 1997: 504, n. 88).

La narración se acaba con una cita de unas palabras de Platón, que hay que poner en relación con el *Fedro*: «Ignoro lo que es el amor, sólo sé que es una locura divina» (Al-Masu'di, *op. cit.*, p. 1053, § 2586).

Palabras que, de inmediato, nos llevan a la influencia de la obra platónica en el mundo árabe, puesto que ellas son citadas por el literato Muhammad ibn Dawud de Isfahan (+910), que vivió en la segunda mitad del siglo IX, en su *Libro de la flor* (*Kitab al-zahra*), antología de poemas de amor con comentarios críticos y exposición de teorías sobre el origen del amor.

En el siglo X, el grupo *si'i* conocido por el nombre de *Ijwan al-Safa'*, que ha sido descrito como una especie de sociedad secreta (Abu Hayyan al-Tawhidi. *al-Imta' wa-l-mu'anasa*, 1953, vol. II: 3-4), compuso un conjunto de *Epístolas*, mezcla de doctrinas filosóficas griegas, de amplia difusión e influencia posterior. La trigésimo séptima lleva por título *Risala fi mahiyya al-'isq* (*Epístola sobre la esencia del amor*) (1957, vol. III: 269-286). Su objetivo es exponer la esencia del amor, sus tipos, su origen, sus causas y su finalidad. Se halla nuevamente la idea del amor como inclinación o tendencia, presente en todos los hombres, porque la doctrina que se expone en este tratado es la del amor como cualidad del alma humana, según la triple división platónica del alma:

«Has de saber que siendo las almas encarnadas de tres tipos, según los sabios y filósofos, así también los objetos de su amor son de tres tipos: 1) El alma vegetativa y apetitiva, cuyo amor se dirige hacia la comida, la bebida y las mujeres. 2) El alma irascible y animal, cuyo amor se dirige hacia la violencia, el dominio y la autoridad. 3) El alma racional, cuyo amor se dirige hacia los saberes y la adquisición de las virtudes (al-ma 'arif wa-iktisâb al-fadâ'il)» (ed. cit., III, p. 272; la traducción es de Albert, p. 194).

Diferentes amores determinados por los distintos temperamentos e influencias astrales, pero que muestran cómo el amor-pasión es un tender hacia algo que, en el caso de los hombres que han sido engendrados bajo el gobierno del Sol, Mercurio y Júpiter, se manifiesta en una naturaleza dominada por el deseo de saber y de adquirir la virtud y la justicia, que es uno de los objetos de amor, como se señala otro pasaje de la obra:

«Has de saber, hermano, que el amor (mahabba) puede ser de diversos tipos. Entre ellos... está el amor de filósofos y sabios por obtener las ciencias (al-'ulum), exponer las bellas letras, enseñar las disciplinas, investigar e indagar las cosas ambiguas, consignándolas en libros y en registros, nación tras nación y siglo tras siglo, como si fuera algo dispuesto en sus naturalezas y fijado en sus almas, porque en ello va la vida de las almas, las corrección de las costumbres y la bondad de los asuntos religiosos y terrenos a la vez» (Ibídem, p. 278; trad. cit., pp. 199-200).

El amor hace posible el acopio de los saberes y el progreso de las ciencias, a través del esfuerzo continuo de los hombres a lo largo de los tiempos y en

conjunción con lo obtenido por otros pueblos. Todo ello permite al hombre alcanzar la perfección, en la que consiste la felicidad, porque el propósito final de todo amor es despertar al alma para llevarla del mundo sensual y corpóreo al espiritual, trasladarla desde la belleza física a la belleza intelectual.

También Avicena escribió una *Risala fi l-'isq* (*Epístola sobre el amor*). Considerada por su editor, A. Mehren, como un *traité mystique*, no es más que un estudio de la naturaleza y del amor como fuerza que se da en todos los seres concretos, por la cual tienden a la perfección. El amor, como fuerza, es una disposición que se da en los seres y por la que éstos actúan. Platónicamente, señala cómo el amor se realiza por grados, desde la belleza sensible hasta la despojada de toda sensibilidad, y se manifiesta a través de dos formas de relación: el amor aparente, que se traduce por un apego a las cosas y a los seres, y el amor profundo, por el que se experimenta un deseo de realizarse a sí mismo. Dos amores que simbolizan el conocimiento: a las cosas manifiestas y a las cosas ocultas. El primero sumerge a los hombres en los sentidos y en los objetos de su pasión; el segundo penetra en las almas e inspira la contemplación de las cosas superiores.

En este breve repaso a la idea de que erótica y saber son dos términos complementarios, nos queda hacer mención del más ilustre y famoso de los teóricos del amor, el cordobés Ibn Hazm de Córdoba, cuya obra *Tawq al-hamama* nos dio en excelente traducción D. Emilio García Gómez, con prólogo de Ortega y Gasset (Ibn Hazm. *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Madrid: Alianza Editorial, 5ª ed., 1985). Es un libro en el que narra con suma sutileza y penetración psicológica y social las más complejas circunstancias relativas al amor.

Para el cordobés, el amor es connatural al ser humano; es una especie particular dentro del principio universal de la atracción entre los seres. Un fenómeno único que, sin embargo, presenta múltiples tendencias, que dependen de la variedad del deseo humano. El amor es tendencia y deseo enraizados en el mismo ser del alma humana, por ser impulso innato. Este impulso, del que nace el sentimiento amoroso, se inicia cuando se produce una toma de contacto visual por parte de un observador que contempla la imagen o forma de otro ser y la percibe como bella, provocando en el observador un sentimiento de simpatía y afecto, que puede ir ascendiendo de grado hasta llegar al delirio o, incluso, hasta la muerte. Elevándose hasta formas más bellas en grado, puede proporcionar al hombre la mayor felicidad a que éste puede aspirar, aquella que da al alma la máxima alegría, serenidad y quietud, aquella que aporta todas las perfecciones en su grado máximo e instala en el ser humano una “vida renovada” (*al-muhaddad al-hayât*).

Para Ibn Hazm, el ser humano se distingue de los animales, ante todo, por la capacidad que le confirió Dios para realizar la virtud y vencer el deseo, que es el que lo empuja hacia la sinrazón y el mal. El mejor empeño del hombre para dominar este deseo es el conocimiento o saber, único medio que le permite superar la ignorancia en que vive el común de los mortales. La contemplación estética, el conocimiento de lo bello, es lo que provoca esa renovación de la vida, que significa también una nueva ética, referida a las acciones morales de los individuos. Toda su teoría del amor ha de ser entendida con una proyección ética regulada por el mensaje divino y el correcto ejercicio de la razón. Si la erótica de Platón finaliza considerando al amor como un deseo de inmortalidad que trata de satisfacerse en la búsqueda de la Belleza identificada con la Verdad, la erótica de Ibn Hazm describe una fenomenología del amor reglamentada por la ética islámica, proponiendo la moderación y la continencia, pero admitiendo un amplio campo de placeres sensibles e intelectivos (LOMBA FUENTES, 1967: 126-142; 1989-1990: 117-139).

Podríamos hablar, todavía, de otras teorías del amor expuestas en el Occidente islámico. ¿Cómo no mencionar la teoría del amor místico universal del murciano Ibn 'Arabî (+ 1240), elaborada a partir del *hadit* profético *Allah Yamilun yahibbu al-yamal* («Dios es bello y ama la belleza»), para quien amar a las mujeres es amar a Dios y para quien el conocimiento de la divinidad exige previamente el conocimiento de lo femenino? O ¿cómo olvidarnos del tunecino Muhammad b. Ahmad al-Tiyani (+ 1309-1310), autor de un tratado erótico titulado *Obsequio de la novia y recreo de las almas* (*Tuhfat al-'arus wa-nuzhat al-nufus*), presentado como una obra de ciencia y de estudio (*ilm wa-nazar*) sobre el amor en el matrimonio? (Cf. PUERTA VÍLCHEZ, *op. cit.*, 548-561; sobre Ibn 'Arabi, p.744-805; sobre al-Tiyani, p. 549-554)

Pero vayamos ya a las *Mil y una noches*. No se trata de un libro de autor o autores conocidos, sino que su origen es popular. Y por este carácter popular, los cuentos allí narrados se sumergen en el alma del pueblo, en una especie de inconsciente colectivo que adopta, no por casualidad, ciertos mitos.

No existe un texto único de las *Mil y una noches*. Es un libro elaborado en el transcurso del tiempo: una primitiva redacción data del siglo IX, pero no se han conservado manuscritos de ésta; a partir del siglo XIII el texto, refundido, se ha preservado en tres manuscritos, de los que el más antiguo está fechado en el siglo XIV y, en ellos, el número de noches no pasaba de trescientas cincuenta. El último período, aquel en el que se completaron las mil y una noches, se inició en el siglo XVI y se extendió hasta finales del siglo XVIII. Por fin, en 1835 fue publicado el texto “completo” en Bulaq. Las diferencias entre las distintas redacciones son tan notables, que se ha hablado incluso de textos censurados, precisamente por el problema del erotismo de algunos cuentos. Cuando se habla de erotismo y de obscenidad en las *Mil y una noches*

desde un punto de vista occidental, hay que tener en cuenta que se trata de un problema de culturas diferentes, con categorías distintas, por lo que su aspecto erótico debe ser estudiado con mayor amplitud de miras y con una mayor imparcialidad.

La obra permite un amplio abanico de discursos diferentes que proporcionan un inmenso material de investigación y observación. La facilidad para hablar sobre la obra es precisamente la que le confiere su dificultad a la hora de sintetizar y condensar sus heterogéneos contenidos. La figura central es el personaje femenino de *Šabrazad*, la que cuenta las historias. Se las narra al rey *Sabriyar*, quien tenía por costumbre matar a las mujeres después del primero y único encuentro de amor, encuentro extremadamente feliz para el sultán, pero no así para las mujeres, que, en finalizando, se sabían irremediamente muertas.

Šabrazad, al contar historias durante un tiempo que se quiere infinito, representa la heroína que lucha contra la muerte, la que asume el deber de liberar a las demás mujeres de la terrible suerte que les esperaba. Es el mito, el arquetipo, de la mujer redentora, cuya misión es evitar que sus compañeras de sexo fuesen víctimas del deseo de venganza de sultán. Contaba historias en las que había episodios con los que el rey podía sentirse identificado y de los que podía extraer enseñanzas sobre su conducta. La importancia de la palabra en esta obra es tal que produjo un efecto terapéutico en el rey, al que curó de su enfermedad - cf. el prólogo de Juan Vernet a su traducción de *Las mil y una noches*, edición del Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, texto que es el que sigo aquí. Sobre la obra, cf. Jamil Almansur Hadad: "Interpretações das Mil e uma noites", *Revista de Estudos Árabes*, I, 2 (1993) 53-63.

La relevancia del hecho de contar no puede ser mayor: contar es vivir (SENDEBAR, 1989: 24-25), al retardarse una acción que se creía irremediable.

Entre las historias que *Šabrazad* contó, se halla una que dura varias noches, desde la noche número 436 hasta la número 462. Tiene que ver con el asunto que he tratado aquí. Representa la culminación de la teoría del *eros* que he venido manifestando, con la diferencia de que ahora no es un autor quien la expone, sino que ha quedado subsumida en la cultura popular. Se trata del relato titulado *Historia de la esclava Tamaddud* - se trata de la *Historia de la doncella Teodor*, traducida ya al latín por Pedro Alfonso y del que se hizo una versión castellana en el siglo XIII, que influyó en *La doncella Teodor de Lope de Vega* (VERNET, 1978: 316).

Su longitud nos excusa de leerlo (en la traducción citada, vol. II, pp. 405-460). Pero quiero resumirlo en sus líneas principales para ver de confirmar en él la

idea del amor como tendencia al saber, para corroborar que erótica y saber no son dos conceptos ajenos, sino complementarios entre sí.

Se cuenta que había en Bagdad un hombre muy poderoso; tenía riquezas y fincas y era un gran comerciante, pero Dios no le había dado la descendencia que deseaba. Fue entrando en años, sus fuerzas se fueron debilitando, sus espaldas se curvaron y se multiplicaban sus achaques; temía perder sus riquezas en el caso de no tener un hijo que le heredase y que conservase su nombre. Rezó, ayunó, hizo votos, visitó a los santones y multiplicó sus actos de humildad ante Dios. Al cabo de pocos días, cuando cohabitó con una de sus mujeres, ésta quedó encinta. Dio a luz un hijo varón, al que dio el nombre de Abu l-Husn (El padre de la belleza). Creció, fue mayor y se desarrolló. Estudió el magnífico *Corán*, las prescripciones del islam y la casuística de la verdadera religión, la escritura, la poesía, la aritmética, el tiro de flechas y llegó a ser único en su tiempo.

Cuando llegó a la pubertad, su padre le dijo: Te dejo en herencia lo que sería suficiente incluso para el hijo de tu hijo; dinero en metálico, aldeas, fincas y jardines. ¡Hijo mío! En la administración de lo que te lego, teme a Dios y no sigas más que a aquel que te ayude.

Al poco tiempo aquel hombre enfermó y murió. Abu l-Husn olvidó los consejos de su padre. Comió, bebió, disfrutó, se divirtió, hizo regalos y dones, dilapidó el oro, se aficionó a comer, a descorchar botellas de buen vino y se entretenía con los cantores. Este estado de cosas duró hasta que el dinero empezó a faltar; su situación decayó, los que habían vivido a su lado se marcharon y se quedó solo. Tan sólo le quedó una esclava que había pertenecido a la herencia dejada por su padre.

Esta esclava no tenía igual: hermosa, bella, perfecta, esbelta, bien proporcionada; conocía las artes y las letras y todas las cualidades que se admiran y descollaba por encima de todos sus contemporáneos. A la belleza se sumaban la teoría y la práctica; andaba cimbreándose y era de porte distinguido a pesar de que sólo medía cinco pies; llevaba en sí la buena suerte y sus sienes parecían ser dos lunas del mes de *ša 'ban* en creciente; sus cejas eran un par de arcos y sus ojos se parecían a los de las gacelas; la nariz era el filo de una espada; sus mejillas un par de anémonas; la boca, el sello de Salomón; los dientes, collares de perlas y el ombligo podía contener una onza de aceite de moringa; su cintura era más delgada que el cuerpo de un amante extenuado por la pasión al que el silencio hubiera hecho enfermar y sus nalgas eran más pesadas que dos dunas.

En resumen, por su hermosura y su belleza merecía las palabras del poeta. Embobaba a quien la veía con su belleza y hermosura, con la suavidad de su

sonrisa; con la mirada de sus ojos, que lanzaban flechas, le hería. A pesar de todo esto, era elocuente al hablar y sabía componer versos.

Cuando el dueño hubo agotado todos sus bienes y se dio cuenta de que sólo le quedaba esta esclava, se quedó tres días sin probar bocado ni descansar durmiendo. La esclava le dijo:

— ¡Señor mío! Condúceme ante el emir de los creyentes, Harun al-Rasid y pídele diez mil dinares por mí. Si encuentra que soy muy cara, dile: «Emir de los creyentes, mi esclava vale mucho más que esto. Examínala y su valor aumentará ante tus ojos, ya que no tiene igual». La esclava añadió: No me vendas por menos de lo que te dicho, pues es muy poco para una mujer como yo.

La condujo ante el emir de los creyentes y se la ofreció. El califa preguntó:

— ¿Cuál es tu nombre?

— Tawaddud.

— ¡Tawaddud! ¿Qué ciencias sabes?

— ¡Señor mío! La gramática, la poesía, el derecho, la interpretación del Corán, la filología; conozco la música, la ciencia de la partición de herencias, la aritmética, la geometría, la topografía y las antiguas tradiciones; conozco de memoria el magnífico Corán; domino las tradiciones proféticas por estudio y tradición. He estudiado las ciencias exactas, la geometría, la filosofía, la medicina, la lógica, la retórica y la composición; he aprendido de memoria muchos textos científicos, me he preocupado de la poesía y sé tocar el laúd, sé acompañarme con él en el canto, conozco la técnica de tocar y arreglar las cuerdas, y si canto y bailo, seduzco; si me arreglo y me perfumo, mato. En resumen, he llegado a un punto que sólo alcanzan quienes están enraizados en la ciencia.

El califa Harun al-Rasid, al oír tales palabras en muchacha tan joven, se admiró mucho de la elocuencia que demostraba poseer su lengua y volviéndose a su dueño le dijo:

— Voy a hacer venir a quienes la van a examinar de todo lo que pretende saber. Si contesta te pagaré su importe y aún más. Si no contesta, puedes quedarte con ella.

El califa escribió al emir de Basora, ordenándole que le enviase a Ibrahim b. Sayyar, el poeta, que era la persona más versada de su tiempo en dialéctica, poesía y lógica; le ordenó, además, que convocase a lectores del Corán, a sabios, médicos, astrólogos, científicos, geómetras y filósofos.

Al cabo de poco tiempo se presentaron todos en el palacio del califa sin saber lo que ocurría. El emir de los creyentes llamó a su audiencia y les ordenó que se sentasen. Se sentaron y después mandó que compareciese la esclava Tawaddud. Ésta entró, se quitó el velo y se mostró como si fuese una estrella refulgente. Le ofrecieron una silla de oro. Saludó a todos y dijo con lengua elocuente:

— ¡Emir de los creyentes! Ordena que los sabios, los lectores del Corán, los médicos, los astrólogos, los científicos, los geómetras y los filósofos aquí presentes discutan conmigo.

— Os pido que discutáis con esta joven...

Empezó la discusión. El alfaquí la sometió a un exhaustivo examen sobre materias religiosas y de prácticas culturales. Al final, todos exclamaban que la joven conocía mucho mejor que ellos el saber del que discutían Y a las

preguntas de la muchacha, los distintos sabios permanecían callados sin decir nada. El emir de los creyentes mandaba a los diversos sabios derrotados que se despojasen de sus vestidos, según pedía la esclava. Los sabios se los quitaban y se marchaban confusos y avergonzados de la tertulia. También el filósofo, vencido, hubo de quitarse los vestidos y escapó. Vinieron después jugadores de diversas clases de juegos. A todos venció la esclava. Luego vinieron músicos y tocó melodías que impresionaron a todos los presentes.

El emir de los creyentes, emocionado, exclamó:

— ¡Que Dios te bendiga y tenga misericordia del que ha sido tu maestro!

La joven se levantó y besó el suelo ante él. El emir de los creyentes mandó que le llevasen el dinero y pagó a su dueño cien mil dinares. A la joven le dijo:

— ¡Tawaddud! ¡Pídeme lo que quieras!

— Te ruego que me devuelvas a mi dueño.

El joven vivió con su esclava Tawaddud la vida más deliciosa.

Šahrazad dijo al rey Šahriyar: ¡Oh rey! Lo que admira en esta muchacha es la elocuencia, la profundidad de sus conocimientos, la inteligencia y el dominio perfecto que tenía de todas las ciencias.

Hasta aquí el cuento de la esclava Tawaddud. La clave del mismo, como se puede apreciar, está en ella. Pero no en lo aparente, no en lo que de ella se nos manifiesta, no en su historia externa, porque eso está claro: es el saber, es la ciencia, es el conocimiento y el dominio de las artes y técnicas a la vez. Ella vence a todos los sabios que ante el califa le son presentados. Eso es algo que vemos todos.

El quid de la cuestión está en lo que no se nos muestra, en lo que no aparece, en lo que oculta el propio nombre de la esclava: Tawaddud. Gramaticalmente, es el nombre de acción de la forma quinta de un verbo a cuya raíz, *w-d-d*, pertenecen los términos *al-Wadud* y *nudūd*, que, según vimos, designaban a Dios como el Amoroso y en tanto que ama con un amor tierno. Por eso dije que convenía retener estos términos. La forma quinta añade fuerza reflexiva e intensidad a la acción del verbo: “esforzarse por amar”, “mostrar amor hacia algo”, pero también “hacerse querer”, “hacerse amar”. O, como señala la conocida gramática de Wright, debe traducirse por la pasiva (Wright, 1974, vol. I, p. 36, § 47), “ser amado” o, mejor aún, “amarse”.

El nombre de la esclava, entonces, significa ese amor fuerte que corresponde a una tendencia intensificada. La esclava representa el amor que se dirige hacia algo. El objeto de la tendencia está claro: el saber, la ciencia, como nos ha mostrado el cuento.

La esclava, al vencer a todos los sabios que la han interrogado, al mostrarse tan experta en todos los saberes y ciencias, más que representar una tensión hacia la sabiduría, llega a confundirse con ella. Y es el carácter reflexivo de esa forma del verbo el que se expresa con toda evidencia: tiende hacia sí misma, se hace querer, se ama, porque es la sabiduría misma y sólo se puede mover

hacia sí. Tawaddud aúna eros y saber. En ella se produce total identificación entre el amor como tendencia y la propia sabiduría.

La cultura popular, tan importante en la civilización árabe y expresada en este bellissimo cuento, ha sabido proclamar las profundas reflexiones de los filósofos.)/Erwj y sofi/a no pueden dejar de ir a la par. El cuento de la esclava Tawaddud lo ilustra perfectamente.

Fontes

- ABU BAKR AL-KALABADI. *Kitab al-ta 'arruf* (ed. A. J. Arberry). El Cairo, 1934.
- ABU HAYYAN AL-TAWHIDI. *al-Imta' wa-l-mu'anasa* (ed. A. Amin y A. al-Zayn). El Cairo, 3 vols., 2ª ed., 1953, vol. II.
- AGOSTINO NIFO. *Sobre la belleza y el amor* (trad., estudio preliminar y notas por F. Socas). Sevilla: Universidad de Sevilla, 1990.
- AL-GAZALI. *Ihya' 'ulum al-din*. Damasco, s.a., vol. IV.
- AUGUSTINI NIPHI LIBRI DUO. *De pulchro primus. De amore secundus*, Lugduni, apud Gadefridum & Marcellum, Beringos fratres, 1549.
- AL-GAZALI. *Al-Maqsad al-asna fi sarn ma ani asma' Allah al-husna* (ed. F. A. Shehadi). Beirut: Dar El-Machreq, 1982.
- AL-MASUDI. *Murui al-dahab* (Les prairies d'or) (trad. française de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, revue et corrigée par Charles Pellat). París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1989, tomo IV.
- AVICENA. *Risala fi l-'isq* (*Epístola sobre el amor*). In: T. Sabri: "Ris?la f? l-?ishq. Le Traité sur l'amour d'Avicenne. Traduction et étude", *Revue des Études Islamiques*, 58 (1990) 109-134.
- IBN 'ARABI. *Futubat mak'iyya* (trad. M. Asín Palacios: *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 2ª ed., Hiperión, 1981).
- IBN ARABI. *El secreto de los nombres de Dios* (edición, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito). Murcia: Editora Regional, 1997.
- IBN HAZM. *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Madrid: Alianza Editorial, 5ª ed., 1985.
- PAULO JOVIO. *Elogia virorum litteris illustrium*, Basilea 1577.
- RASA'IL IJWAN AL-SAFA'. *Risala fi mahiyya al-'isq*. Beirut, Dar al-Sadir S.A. (1957), vol. III, pp. 269-286 (hay trad. cast., R.-F. Albert Reyna: "La «Risala fi mahiyyat al-'isq» de las Rasa'il Ijwan al-Safa". In: *Anaquel de Estudios Árabes*, 6 (1995) 185-207).

Risala fi-l-'isq (ed. A. F. Mehren). *Traitées mystiques d'Avicenne. Abou Ali al-Hosain ben Abdallah ben Sina (980-1037 / A.H. 370-428), philosophe et médecin islamique en Perse*, reimpresión de la edición 1894, Amsterdam, Apa Philo Press, 1979, III fasc., pp. 1-27.

Sendebâr (edición de M^a Jesús Lacarra). Madrid: Cátedra, 1989.

Bibliografía

ALMANSUR HADAD, Jamil. "Interpretações das Mil e uma noites". In: *Revista de Estudos Árabes*, I, 2 (1993) 53-63.

DOMÍNGUEZ REY, A. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, Gnosis, Poésis*, Madrid: Ed. Trotta, 1997.

LOMBA FUENTES, J. "Filosofía del amor en Ibn Hazm de Córdoba". In: *Atlántida*, V, 26 (1967) 126-142.

LOMBA FUENTES, J. "Ibn Hazm o el misterio de la belleza". In: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 38 (1989-1990) 117-139.

PAREJA, F. M. *Islamología*. Madrid: Ed. Razón y Fe, 2 vols., 1952-54, II.

PUERTA VÍLCHEZ, J. M. *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Ed. Akal, 1997.

RAMÓN GUERRERO, R. "La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo". In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, UCM*, 12 (1995) 11-32.

SMITH, Margareth. *Rabi'a. The life & Work of Rabi'a and other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld, 1994.

VERNET, Juan. *Las mil y una noches* (edición del Círculo de Lectores), Barcelona, 1998.

VERNET, Juan *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, 1978.

WRIGHT, W. *A Grammar of the Arabic Language*. 3^a ed., Beirut: Librairie du Liban, 1974, vol. I.