



Hacer del propio ser un regalo de amor: Ibn ‘Arabī y las cualidades (*ṣifāt*) que Dios ama

To make of one's self a gift of love:

Ibn ‘Arabī and the qualities (*ṣifāt*) that God loves

David Fernández Navas*

Resumen

En su gran texto dedicado al amor — el capítulo 178 de *Las Iluminaciones de La Meca*—, Ibn ‘Arabī comenta siete cualidades (*ṣifāt*) que, según el Corán, suscitan el amor de Dios hacia los seres humanos. A lo largo de nuestro trabajo analizaremos el comentario akbarí y mostraremos cómo la clave para actualizar dichas cualidades consiste en *hacer del propio ser un regalo de amor*. O lo que es lo mismo: realizar un movimiento análogo al de Dios en cuanto que El Omní-Compasivo (*al-Raḥmān*), Quien a cada instante, de modo incondicional y sin esperar nada a cambio, asiste amorosamente a todas y cada una de Sus criaturas.

Palabra clave: Ibn ‘Arabī. Sufismo. Amor. Mística.

Abstract

This article deals with a section of the great text that Ibn ‘Arabī dedicated to love -chapter 178 of The Meccan Revelations-, where the Andalusian master comments seven qualities (*ṣifāt*) that, according to the Qur'an, arouse God's love towards human beings. Throughout our work we will analyse the Akbarian commentary and we will show how the key to actualising these qualities consists in making one's own self a gift of love. Or in other words: to make a movement analogous to that of God, as the Omní-Compassionate (*al-Raḥmān*), Who at every moment, unconditionally and without expectation of anything in return, lovingly assists each and every one of His creatures.

Keywords: Ibn ‘Arabī. Sufism. Love. Mysticism.

Artigo submetido em 1 de abril de 2023 e aprovado em 23 de outubro de 2023.

* Doctor en Filosofía (Universidad Complutense). Profesor en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). País de origen: El Salvador. ORCID: 0000-0003-0420-875X. Correo electrónico: dfernandez@uca.edu.sv.

Introducción

Uno de los puntos más interesantes del gran texto que Ibn ‘Arabī dedicó al amor —el capítulo 178 de *Las Iluminaciones de La Meca* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*)—, se titula: “Las cualidades que se manifiestan en los seguidores, en virtud de las cuales Dios los ama” (*al-ṣifāt allatī qāmat bi-aqwām wa-aḥabbahum Allāhu li-aḡli-hā*). El maestro andalusí comenta allí siete cualidades (*ṣifāt*) o rasgos que, según el Corán, suscitan el amor de Dios hacia los seres humanos.

El objetivo del presente artículo es explicar en qué consiste cada una de esas cualidades, así como mostrar su íntima unidad. Según veremos, todas pueden unirse en torno a una misma noción: la de *hacer del propio ser un regalo de amor*. O dicho con otras palabras: realizar un movimiento análogo al amor de Dios en cuanto que El Omni - Compasivo (*al-Raḥmān*), Quien a cada instante, de modo incondicional y sin esperar nada a cambio, asiste a todas y cada una de Sus criaturas.

Nuestro itinerario será similar al del texto akbarí. Primero dedicaremos algunos epígrafes a introducir la cuestión. Segundo comentaremos las cualidades una a una.

A nivel de fuentes nos serviremos de la última edición crítica de al-Manṣūb (IBN ‘ARABĪ, 2017), de la traducción de Maurice Gloton (IBN ‘ARABĪ, 1996), así como del trabajo de Eric Winkel, quien muy generosamente nos ha permitido consultar su traducción del capítulo 178, aún inédita. También seguiremos muy de cerca el comentario akbarí a los Bellos Nombres de Dios, el *Kitāb Kaṣf alma‘nā ‘an sirr asmā’ Allāh al-Ḥusnā* (IBN ‘ARABĪ, 2012) texto que nos ayudará a aclarar algunos pasajes.

1 Un amor doble

Ibn ‘Arabī comienza su discurso sobre las cualidades con una importante precisión. Advierte que Dios tiene un “amor doble” (*maḥabatān*), esto es: un amor que se desdobra en dos faces. De una parte estaría Su amor como El Omni-Compasivo (*al-Raḥmān*). De otra, Su amor como El Omni-Misericordioso (*al-*

Raḥīm) (IBN ‘ARABĪ, 2017).

La primera faz corresponde a la dimensión incondicionada y desinteresada del amor divino. El maestro andalusí entiende que la misma creación es un acto de amor incondicional y desinteresado. A través de Su mandato divino existenciador —la orden “¡SÉ!” (*kun*)—, Dios, como El Omni-Compasivo, regala la existencia a todas las criaturas, sin distinción, y sin esperar nada a cambio. La acción creadora nace así de la mera compasión hacia aquello que no posee independencia ontológica. Es un “sí” profundo a lo desvalido que no busca retribución ni más bien que el de lo creado. Un amor de Quien se ha desprendido de Sí y hace de Su poder acto de servicio, con la mirada totalmente orientada hacia el bien del amado. Según el Šayḥ, ese “sí” profundo se produce sin descanso, pues según la perspectiva de la “creación continua” o “creación nueva” (*al-ḥalq al-ḡadīd*), la creación no es algo finalizado, sino un acontecimiento que se renueva de modo constante. Como dice el Corán, Dios está cada día ocupado con una tarea (C. 55:29). Desde esta óptica, podemos hablar de un infinito cuidado amoroso que deriva en un infinito dinamismo ontológico.

La segunda faz del amor divino poseería, en cambio, cierto carácter condicional, pues para que se dé el amor de El Omni-Misericordioso hacia los seres humanos, estos deben cumplir cierta condición: amar a Dios según lo indicado por el Profeta. Ibn ‘Arabī cita Corán 3:31, donde Muhammad dice: “Si amáis [*tuḥibbūna*] a Alá, iseguidme! Alá os amará y os perdonará vuestros pecados. Alá es indulgente [*Gafūr*], misericordioso [*Raḥīm*]”. Esta segunda faz del amor, se bifurcaría en dos caminos.

Por un lado, los humanos están llamados a cumplir las obras de adoración obligatorias (*al-farḍ*), los conocidos como cinco pilares de la fe musulmana: profesión de fe (*šahāda*), oración (*ṣalāt*), azaque (*zakāt*), ayuno (*ṣawn*) y peregrinación (*ḥaǧǧ*). Según la tradición, de su seguimiento o incumplimiento se desencadena la recompensa o el castigo divinos en sentido escatológico, el Paraíso o el Fuego. Desde esta perspectiva, tenemos una doble condicionalidad. Dios ama a los seres humanos, si ellos Lo aman, si ellos Lo reconocen como su Señor. Y el amor que ellos Le dirigen está condicionado por el miedo al castigo y

la búsqueda del premio. Sin embargo, al amor condicional de Dios subyace una dimensión incondicional eminentemente orientada hacia el bien de los seres humanos y no el Suyo propio, pues aquellos que realizan las obras de adoración obligatorias gozan más tarde de un premio que colma su más íntimo anhelo de regresar (*ruġū*) a Él.

Por otro lado, los seres humanos son invitados a seguir las obras de adoración supererogatorias (*nawāfil*), cuyo sentido literal en árabe es 'regalo', 'botín', 'abundancia', 'algo que excede lo que se espera' (CHITTICK, 1989). A diferencia de las anteriores, no están asociadas al premio ni al castigo, y son de carácter voluntario. Es decir, representan un genuino camino de amor incondicional, donde el amante no se preocupa ya por su propia suerte, sino que sirve prioritariamente al bien del Amado. Solo la voluntad (*irada*) de Aquel importa.

Lo interesante es que cuando el amante realiza este desasimiento de sí, este trascendimiento de todo interés propio, se produce una recompensa: Dios le premia ofreciéndose en la Manifestación. De tal modo que el amante será capaz de contemplar a ese Amado hacia el que está amorosamente tendido, Aquel cuyo encuentro y unión ardientemente desea. Ello supondrá a su vez, la satisfacción de cierto anhelo divino, ya que, según el hadiz del Tesoro Escondido, Dios es Realidad Oculta que desea ser conocida. El esquema akbarí nos ofrece así un interesante círculo virtuoso de intereses amorosos cuya base es el desasimiento del propio interés: hacer del propio ser un regalo de amor. Pues el movimiento de quien cumple con las obras de adoración supererogatorias resulta análogo al movimiento amoroso de Dios como *al-Raḥmān*, que trasciende cualquier interés propio para regalarSe a las criaturas. Lo que importa en ambos casos, el motor de la acción, es servir al bien del amado.

Y tan importante es para nuestro autor la primacía del amor incondicional y desinteresado que en otro pasaje de *Las Iluminaciones de La Meca*, dedicado a la “caballería espiritual” (*futuwwa*), advierte que la perspectiva del Tesoro Escondido no es sino un velo mediante el que Dios oculta Su propio amor incondicional, igual que quien practica la limosna y no gusta de alardear: “Un ser así, al dar la existencia al Universo, no lo ha hecho porque tenga necesidad de

ello; ha dado existencia al Universo por el Universo mismo, dándole prioridad frente a la singularidad de Su Existencia” (IBN ‘ARABĪ, 2006, p. 26).

Desde esta consonancia entre el amor del Omni-Compasivo y el amor del siervo que no espera nada a cambio, se entiende que Ibn ‘Arabī, en la introducción al comentario sobre las cualidades que suscitan el amor de Dios, diga que cuando el siervo ama de esta manera se convierte en Vicerregente (*ḥalīfa*) de Dios en la Tierra (IBN ‘ARABĪ, 2017). Esto es: se convierte en adecuado reflejo, adecuada manifestación de la Realidad divina. Como apoyo de esta perspectiva, el maestro andalusí cita el siguiente hadiz, donde el Señor dice:

Mi siervo no cesa de aproximarse a Mí a través de las obras supererogatorias hasta que Yo lo amo. Y cuando Yo lo amo, me vuelvo el oído con el que oye, la vista con la que ve, la mano con la que agarra y el pie con el que camina. Y si él Me pide [algo], se lo doy. Si busca refugio en Mí, le doy cobijo bajo Mi protección. (IBN ‘ARABĪ, 2017, p. 9, nuestra traducción).

2 Amor y poder: el verdadero milagro

El mencionado hadiz puede interpretarse desde una óptica clásica en el ámbito de los estudios sobre sufismo y mística, a saber: la del juego entre la aniquilación (*fanā’*) y la subsistencia (*baqā’*). Tras el paso por las llamas de quien trasciende la estructura egoica de la autoafirmación y el enseñoreamiento, quemadas las naves de la presunción de autonomía ontológica, quedaría el rescoldo inextinguible, que no es más que lo que en uno mismo hay de Dios, lo que *queda*. Desde este enfoque se entiende no sólo que quien realiza el amor incondicional sea Vicerregente de Dios en cuanto adecuada figura mediante la que reflejar el amor del Omni-Compasivo, sino que además el siervo sea investido de poder en este mundo. Así habría sucedido según Ibn ‘Arabī con los mensajeros de Dios y aquellos que les siguen (IBN ‘ARABĪ, 2017). Investidos de poder, se convierten en guía para otros. Y aún más: se vuelven capaces de realizar milagros, de “romper las leyes naturales”, de realizar acciones que en apariencia son incausadas pero que, en realidad, se deben a una secreta “energía interior” (*himma*).

En este punto resulta conveniente retroceder a otro apartado del capítulo 178, el dedicado a las diferenciaciones (*aqṣām*) del amor (IBN ‘ARABĪ, 2017). Ibn

‘Arabī distingue allí entre distintas faces del amor en función de si el agente el amante es Dios o los seres humanos y de qué lugar ocupe el bien del amado. Habla así del amor divino (*al-ḥubb al-ilāhī*) que reuniría la doble dimensión del amor gratuito del Omni-Compasivo y el amor condicionado del Omni-Misericordioso; el amor espiritual (*al-ḥubb al-rūḥānī*), característico de los seres humanos que aman a la vez desde su propio interés y desde el interés del amado; y el amor natural (*al-ḥubb al-ṭabīʿī*), que corresponde a aquellas criaturas para las que lo único importante es su propio bien.

En virtud de esta perspectiva, cabe interpretar que el amor desinteresado, desasido de sí, es el verdadero milagro, es el *poder* del Vicerregente de Dios en la Tierra. La ruptura de las leyes naturales consistiría en ir más allá del amor que caracteriza a la criatura que solo actúa en función de su propio bien, de su propia autoafirmación e interés. Desde este enfoque, se entiende que Ibn ‘Arabī afirme que el “vuelo” del ser humano, a diferencia del vuelo de los pájaros —debido a causas naturales—, procede de un auténtico seguimiento de la Voluntad de Dios y se asemeja al mandato divino existenciador (IBN ‘ARABĪ, 2017)¹.

Esto puede ser visto en un doble sentido. En primer lugar, el vuelo del amante estriba en poder ir más allá de sí, igual que el Ser del Omni-Compasivo radica en una acción, en cierto desplazamiento, cierto salir de Sí para asistir a Sus criaturas. En segundo lugar, cuando el amante que ha asumido la voluntad del Amado goza de Su manifestación, cabe reconocer cierta re-creación del mundo. La infinita e inabarcable potencia de la Realidad esencial es actualizada en una de sus posibilidades. Desde esta perspectiva, podemos decir que el ser humano que contempla la manifestación divina colabora en la renovación de la creación. Su recepción de la epifanía, que, en primera instancia, parece meramente pasiva, se revela entonces en su dimensión activa. El amante recibe y contempla. Hay una cierta circularidad entre Lo que se da y el que encuentra. Entre lo visto y el que ve. De tal modo que ese ver, ese contemplar el rostro del Amado se descubre análogo a la orden “¡Sé!” del Omni-Compasivo. En ambos casos, el desasimiento de sí, el compromiso con otro al que se ama, permite su alumbramiento, su

¹ Sobre la relación akbarí entre el símbolo del vuelo y la realización del amor que prima el bien del amado, véase NAVAS, 2022.

creación. Y en este sentido puede entenderse que Dios se vuelva el oído, la vista y el pie de quien realiza las obras de adoración supererogatorias. Amar y crear se descubren, así como sinónimos. En ellos estaría el verdadero milagro.

3 El círculo del amor y su unidad

Si antes hablábamos de dos círculos virtuosos —por un lado, el interés de Dios en ser amado y el interés del ser humano en acceder al Paraíso; y por otro el movimiento del amante que asume como suya la voluntad del amado, sin esperar nada a cambio, y termina siendo recompensado— ahora podemos añadir un tercero: el amor de Dios como Omni-Compasivo y su Amor como Omni-Misericordioso pueden ser concebidos en círculo. Primero, el Omni-Compasivo crea el mundo por amor. Segundo, como Omni-Misericordioso le tiende al ser humano la posibilidad de sumar una nueva forma y específica de amor, que se desdobra en los caminos obligatorio y supererogatorio. Y tercero, dentro de este último camino, el ser humano termina realizando un amor análogo al del Omni-Compasivo que termina contribuyendo a la acción creadora al tiempo que satisface Su deseo de ser conocido. Pareciera así que los dos amores divinos, Omni-Compasivo y Omni-Misericordioso, fueran en realidad uno solo, un planteamiento este que encaja con una de las perspectivas que Ibn ‘Arabī no para de recordar en sus textos: la de la unidad del amor. O dicho de otro modo: la de que Dios es el único agente y que entonces cuando el ser humano ama “divinamente”, perfectamente desasido de sí, es en realidad Dios Quien se ama a Sí Mismo (IBN ‘ARABĪ, 2017).

4 La interreferencia léxica de ṣifāt

Antes entrar en el comentario akbarí sobre las cualidades de suscitan el amor condicionado de Dios, quisiéramos detenernos en la palabra que utiliza el maestro andalusí para hablar de esas características a realizar: *ṣifāt*. Este término suele traducirse al castellano como 'atributos', 'cualidades', 'propiedades'. En su campo de interreferencia léxica² encontramos voces como *ṣafā* (ser claro, limpio,

² Sobre la importancia de la interreferencia léxica y la dimensión alusiva en el pensamiento de Ibn ‘Arabī, véase BENEITO, 2005.

puro, estar sereno, despejado, brillar, extraer la crema o lo mejor de algo, no guardar rencor), *ṣafw* (ser buena lechera —una vaca—), *iṣṭafà* (elegir escoger, seleccionar), *ṣafī* (puro, claro, nítido, limpio, sereno, escogido), *ṣafā* (rectitud sinceridad), *ṣaffà* (colar, clarificar, decantar, depurar) o *ṣafwa* (crema, flor —y nata—, quintaesencia, parte mejor, selección). Si combinamos esta profusividad de imágenes con lo anteriormente expuesto sobre el amor de quien realiza los actos de adoración supererogatorios, resulta razonable llegar a la idea de que para que el ser humano se realice plenamente, para que extraiga lo mejor de sí, para que actualice lo más puro de su ser, ha de desasirse del propio interés y servir al bien del amado. En tiempos como los actuales, donde la autoafirmación egoica impera a tantos niveles, esta perspectiva parece no ser nimia en absoluto.

5 Las cualidades que Dios ama

A continuación, presentamos y analizamos el comentario de Ibn ‘Arabī sobre “Las cualidades que se manifiestan en los seguidores, en virtud de las cuales Dios los ama” (*al-ṣifāt allatī qāmat bi-aqwām wa-aḥabba-hum Allāhu li-aḡli-hā*) o dicho con otras palabras: las cualidades (*ṣifāt*) de los amantes incondicionales que les hacen obtener el amor de Dios (IBN ‘ARABĪ, 2017).

5.1 Los que se vuelven a Él

La primera cualidad considerada por el maestro andalusí es la de los que se vuelven a Él (*al-tawwābūn*) (IBN ‘ARABĪ, 2017). Su asiento coránico se encuentra en las siguientes aleyas:

Y a los tres que fueron dejados atrás hasta que la tierra, a pesar de su vastedad, les resultó angosta, y sus espíritus se angustiaron también, y creyeron que no había más refugio contra Alá que Él mismo. Luego, se volvió a ellos para que se arrepintieran [*li-yatūbū*]. Alá es el Indulgente [*al-Tawwāb*], el Misericordioso [*al-Raḥīm*]. (C. 9:118).
¿No saben que Alá es Quien acepta el arrepentimiento de Sus siervos y recibe las limosnas [*ṣadaqāti*] y que Alá es el Indulgente [*al-Tawwāb*], el Misericordioso [*al-Raḥīm*]? (C. 9:104)

Esta traducción de Cortés ejemplifica la corriente comprensión de *tawwāb* como “Indulgente”, si es con relación a Dios, o como “arrepentirse”, si es con relación a los seres humanos. Ibn ‘Arabī, sin embargo, invita a considerar el término de modo más profundo. Según explica en su comentario a los 99 Bellos

Nombres de Dios³, el siervo que adopta (*taḥalluq*) el rasgo divino de *al-Tawwāb* “es aquel que en todo estado renuncia a sí mismo y a cualquier otra cosa volviéndose hacia su Señor”, mientras que Dios realiza (*taḥaqquq*) este Nombre en cuanto “no cesa de hacer retornar” al ser humano hacia Él (IBN ‘ARABĪ, 2012, p. 174). Volverse hacia Dios sería entonces, desplazar el interés desde uno mismo hacia Él, primar la atención sobre un Otro.

En el comentario sobre las cualidades (*ṣifāt*) de los amantes, el maestro andalusí escribe en la misma dirección y subraya que la vuelta a Dios no sería más que una toma de conciencia del constante e inextricable acompañamiento divino, pues El Omni-Compasivo nunca abandona a sus criaturas, está con ellas dondequiera que se encuentren (IBN ‘ARABĪ, 2017).

Según Ibn ‘Arabī, Dios, como *al-Tawwāb*, responde con una buena conducta a la mala conducta de los humanos que le dan la espalda. Los que se vuelven a Él (los *tawwābūn*), como un fiel reflejo, responden con buena conducta cuando son tratados con malos modos. Resulta interesante apreciar cuánto hay aquí de trascendimiento de una lógica relacional basada en la condicionalidad. La perfección para alcanzar el amor condicionado de Dios parece ser, paradójicamente, una superación de toda condicionalidad, volverse amante desasido de sí, vuelto por completo hacia el Amado.

5.2 Los que se purifican

La segunda cualidad que suscita el amor de Dios es la condición propia de los que se purifican (*al-mutaṭahhirūn*) (IBN ‘ARABĪ, 2017). Su asiento profético se encuentra en C. 2:222: “Alá ama a quienes se arrepienten. Y ama a quienes se purifican [*al-mutaṭahhirūn*]” Según nuestro autor, purificarse y limpiarse (*taḥīr*) es la cualidad de hacer algo *taqdīs wa-tanzīh*. Antes de ofrecer una traducción de estos dos términos, indagaremos en su dimensión alusiva.

En el ámbito de los estudios akbaríes, el término *tanzīh* es de sobra conocido como dimensión de la incomparabilidad divina, esto es: una perspectiva

³ Sobre la función de los nombres divinos en el pensamiento de Ibn ‘Arabī, véase el estudio introductorio de BENEITO, 2005, p. 11-19.

desde la que se repara en la diferencia radical entre el Creador y lo creado, que conduce a reconocer a Dios como un siempre-otro, cuyas cualidades (por ejemplo, belleza, pureza y excelencia) se situarían más allá de cualquier comparación. Con la misma raíz trilitera (*n-z-h*) que *tanzīh*, tenemos: *nazh* (honorable, puro, exento de flaquezas, irreprochable, salubre, sano, imparcial), *tanazzah* (alejarse de las aguas), *nazzah* (alejar —del mal—), *nazih* (abstenerse de toda impureza) y *nazah* (honorabilidad, rectitud, imparcialidad).

En cuanto a *taqdīs*, su raíz trilitera (*q-d-s*) es la misma que la de *quds* (santo, puro, inmaculado), palabra de fuerte presencia en la espiritualidad musulmana, ligada a la ciudad santa de Jerusalén (al-Quds), y a uno de los Bellos Nombres de Dios: *al-Quddūs* (El Santo). El término *taqdīs* se puede entender así en primera instancia, como un 'santificar'. En su campo de interreferencia léxica encontramos, además, términos como *qadīs* (piedra preciosa, gema) o *qudās*, lo cual invita a pensar en *taqdīs* como un pulimiento de uno mismo, sacar lo puro, un despojarse de lo que ensucia. A propósito de *al-Quddūs*, Ibn ‘Arabī explica en el *Kitāb Kašf al-ma‘nā* que Dios realiza (*taḥaqquq*) este Bello Nombre en cuanto “es Aquel cuya excelsa esencia trasciende lo que no se puede atribuir a Él en absoluto”; mientras que el hombre adopta (*taḥalluq*) este rasgo divino en cuanto asume la trascendencia de su esencia (*dāt*) “respecto a los que conllevan los vanos rasgos de carácter (*safsāf al-aḥlāq*), las faltas censurables con relación al cumplimiento de la Ley (*maḍāmm šar‘iyya*) y las cortas disposiciones espirituales que no aspiran a la posición de la proximidad (*al-makāna al-zulfā*), esto es: que no buscan a Dios mediante la vía del corazón” (IBN ‘ARABĪ, 2012, p. 55).

Puede apreciarse, así pues, una profunda armonía y consonancia semántica entre *tanzīh* y *taqdīs*, de manera que la expresión *taqdīs wa-tanzīh* abocaría a un reconocimiento de la pureza originaria de lo humano, de su límpida y santa dimensión interior, previa a la existencia, en cuanto refiere a su esencia (*dāt*) original tal y como fue prefigurada por *al-Raḥmān*. Los que se purifican *al-mutaṭahhirūn* serían aquellos que, conscientes de su pureza esencial, se sacuden lo que no es apropiado respecto a ella, como la soberbia, la tiranía, la arrogancia y la vanidad (IBN ‘ARABĪ, 2017). Hay aquí una íntima sintonía entre el

planteamiento akbarí y otras tradiciones no-duales como el Vedanta advaita o el Tao, donde la cuestión del mal no se lee en meros términos de moralidad, sino en un plano sapiencial. La mancha, lo pecaminoso no estribaría más que en el desconocimiento de la condición de dependencia ontológica de lo múltiple respecto al Todo. Desde este enfoque, comprendemos que el maestro andalusí recuerde el pasaje coránico donde se vincula la ignorancia a la muerte y el conocimiento a la vida (C. 6:122) o el momento en que Dios prohíbe la ignorancia a *Muhammad* (IBN ‘ARABĪ, 2017).

5.3 Los que purifican

La tercera cualidad es la de los que purifican (*al-muṭṭahirūn*) (IBN ‘ARABĪ, 2017). Según el maestro andalusí, pertenece a aquellos que en virtud del conocimiento de haberse purificado a sí mismos, guían a otros. Su autoridad sería la propia de un amigo (*walī*) que, amablemente, desde el amor que nos profesa, nos ayuda a salir de nuestro error.

Ante la posibilidad de interpretar estas consideraciones como una llamada a imponer la propia visión a otras personas, conviene destacar un par de puntos que nos sitúen en el justo corazón del discurso akbarí. En primer lugar, debemos tener en cuenta que en cualquier texto del Šayḥ, resulta esencial la voluntad de no limitar a Dios a la forma de la propia creencia. En *Los engarces de las sabidurías (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*, lo expresa con suma claridad:

Aquel que se limita a un objeto de adoración en particular se muestra ignorante en esto, sin duda, por el mismo hecho de que se opone a los demás en sus convicciones dogmáticas respecto a Dios. Si conociera el sentido de las palabras de Junayd (“el color del agua es el del recipiente que la contiene”), dejaría a cada uno en paz con su propia creencia. Conocería a Dios bajo toda forma y en toda religión. (IBN ‘ARABĪ, 2006, p. 283).

En segundo lugar, es el propio Ibn ‘Arabī quien en este apartado sobre los *muṭṭahirūn* se cuida de indicar al lector que cada persona posee autoridad de amigo sobre sus propios miembros, lo cual puede leerse como reconocimiento de la dignidad y poderío de cada perspectiva humana. Precisamente, a propósito de los que se purifican, vimos cómo cada persona posee la llave hacia el conocimiento. La labor del amigo autorizado, el que purifica, sería en este

sentido, no la de imponer ningún tipo de creencia, sino la de ayudar a que el otro descubra y vea por sí mismo su propia luz. Cabe apreciar en este movimiento — que, en la consideración de la autoridad del amigo, apela a la autoridad de cada uno sobre sí mismo— otra vez, el genuino ejercicio akbarí de conciliación de contrarios, como ver a uno en el otro y al otro en el uno.

5.4 Los pacientes

La cuarta cualidad de los amantes corresponde a los pacientes (*al-ṣābirūn*) (IBN ‘ARABĪ, 2017). Su asiento coránico es el siguiente:

¡Cuántos Profetas han tenido que combatir junto a multitudes de seguidores devotos! No perdieron la fe por los reveses en la causa de Dios, no flaquearon ni se sometieron al enemigo. Dios ama a los perseverantes [*al-ṣābirūn*]. (C. 3:146).

Ibn ‘Arabī considera que los pacientes, tenaces o perseverantes (*ṣābirūn*) son aquellos que, puestos a prueba por Dios, no piden más a que a Él, sin perder jamás la esperanza, ni ceder al desaliento o al desánimo. En el *Kitāb Kaṣf alma‘nā*, el Ṣayḥ explica que la realización del Nombre *al-Ṣabūr* (el Paciente, el Constante, el Perseverante) consiste en abstenerse de tomar represalia contra quien nos hace mal, mientras que quien adopta (*taḥalluq*) este rasgo divino se contiene mansamente y pide a Dios que perdone a sus agresores, pues solamente son ignorantes (IBN ‘ARABĪ, 2012). En el comentario sobre las cualidades que suscitan el amor de Dios, el maestro andalusí se centra en la dirección de la queja de quien sufre el mal. El paciente es aquel que no culpa a Dios por el mal que le aflige y pide perdón para los hombres que hacen el mal, al considerarlos meros ignorantes. Al mismo tiempo, su plegaria se dirige a Dios como única fuente de poder: no espera nada de las causas secundarias, sino que se encomienda al poder del Uno. El paciente solo confía en Él, cree que solo Él puede aliviar su sufrimiento. Lo contrario, advierte Ibn ‘Arabī, sería un modo indecoroso de comportamiento. Es por ello que, a su juicio, el santo Job fue un ejemplo de tacto ante el poder divino (IBN ‘ARABĪ, 2017).

Siguiendo el precepto de atribuir lo bueno a Dios y lo malo a uno mismo, el místico murciano añade que esta paciencia, en realidad, sólo es posible gracias

a Él y que no hay nada de lo que deban enorgullecerse los seres humanos. Nuevamente advertimos la perspectiva de la Unidad a la que se llega después de haberse encomendado a Él.

En el caso de que el mal se dirija a Dios o a Su Mensajero, los pacientes repelen la molestia luchando contra ellos o educándolos, si son ignorantes y buscan conocimiento:

[...] sabemos bien que algunas criaturas hacen daño a Dios y a Su Mensajero. Dios nos los ha descrito para que los reconozcamos con el fin de alejar el daño de Él —alabado sea— combatiéndolos o enseñándolos si, sin saberlo, ibuscan la ciencia! (IBN 'ARABĪ, 1996, p.150).

Este pasaje probablemente sea uno de los puntos del capítulo 178 de *Futūḥāt* que pueden resultar más problemáticos para un lector no familiarizado con el pensamiento akbarí. Pareciera que el principio amoroso omni-compasivo de apertura a cualquier creencia, cualquier forma, cualquier persona, quedase comprometido. Por nuestra parte consideramos fundamental preguntarnos qué significa *hacer daño a Dios y a su Mensajero* y qué significa aquí *combatir y enseñar*. Si la función de *Muhammad* como Enviado es guiar a los seres humanos hacia el ascenso amoroso hacia Dios, parece consecuente interpretar la lucha y el combate en ese preciso marco de amor espiritual. La labor de los pacientes respecto a otros seres humanos sería entonces similar a la de los que purifican, una función de guía amorosa, siempre atravesada por un respeto esencial al otro en cuanto otro y dinamizada por el compromiso servicial. El que hace daño a Dios y a Su mensajero podría ser entonces interpretado como aquel que atenta contra la ambivalente condición de la realidad divina, oculta en Su Esencia y manifiesta a través de la revelación. *Hace daño a Dios* quien reduce la riqueza de su Realidad Esencial a una de sus formas, quien constriñe Su amplitud a la horma de la propia creencia. Y *hace daño al Mensajero* quien niega la posibilidad de acceder positivamente a Dios, quien niega la posibilidad de acceder al espacio de la Manifestación. Cabe reconocer aquí por tanto una llamada al *amor binocular*: a reconocer la compleja ambivalencia de Dios en cuanto Realidad Oculta y Manifiesta⁴. Fielmente enamorado de esos dos polos, el ser humano perfecto no

⁴ Sobre la noción de amor binocular, véase NAVAS, 2022.

puede más que oscilar entre ambos, pues sabe que cualquier mirada, cualquier forma es insuficiente. El suyo será un continuo servicio de amo similar al de El Omni-Compasivo renovando la creación a cada instante. Y un amor paciente, perseverante, en cuanto no se cede a la violenta tentación de intentar lograr aquí, ahora y para siempre la unión con ese Amado que irremisiblemente se escapa siempre que se muestra.

Otra forma de encarar la cuestión sería interpretar que el daño a Dios y a su Mensajero tiene que ver con aquellos que ejercen violencia directamente sobre otros seres humanos, en un plano histórico o mundano. Entendemos que las últimas líneas que Ibn ‘Arabī dedica a los *ṣābirūn* pueden servir de apoyo para esta interpretación. Leemos allí:

En una de las recopilaciones de hadices se encuentra que: “Nadie es más constante ante una injusticia que Dios” ¡Debes, pues, estar dispuesto a recibir la amonestación que te hacemos en esta materia! (IBN ‘ARABĪ, 1996, p. 150).

Desde este punto de vista, el paciente, el constante (*ṣābir*) sería aquella persona con un firme y decidido compromiso en la defensa del prójimo. El maestro andalusí estaría señalando cómo Dios ama al ser humano comprometido con el mundo. Los pacientes combinarían así tanto la necesidad de reaccionar ante lo injusto como la mansedumbre de quien soporta y se encomienda a Dios como el único capaz de satisfacer las demandas más profundas de lo humano.

5.5 Los agradecidos

La quinta cualidad de los amantes corresponde a los agradecidos (*al-ṣākirūn*) (IBN ‘ARABĪ, 2017). Su asiento profético es el siguiente:

Safa y Marwa⁵ figuran entre los ritos prescritos por Alá⁵. Por eso, quien hace la peregrinación mayor a la Casa o la menor, no hace mal en dar las vueltas alrededor de ambas. Y si uno hace el bien espontáneamente, Alá es agradecido [*Ṣakūr*], omnisciente [*‘Alīm*]. (C. 2:158).

⁵ Safa y Marwa son dos pequeñas montañas adyacentes a la mezquita donde se ubica la Kaaba, centro cósmico y espiritual de la fe musulmana. Los fieles deben caminar siete veces entre ambas elevaciones como tributo a Haġar, la esposa de Ibrahim. Según la tradición, esta mujer fue abandonada en el desierto junto a su hijo Ismael, pero nunca perdió la confianza en Dios. Sin descanso, buscaba agua entre Safa y Marwa hasta que, a la séptima carrera, se le apareció un ángel y Dios hizo brotar agua del suelo.

Puede intuirse en estos versos un nexo entre agradecimiento y conocimiento. En el *Kitāb Kašf al-ma‘nā*, al considerar el Nombre Divino *al-Šakūr* (el Agradecido, el Reconocido), Ibn ‘Arabī explica que el agradecimiento está vinculado de modo esencial al conocimiento: “Tienes necesidad de Él —Glorificado sea— para que no te impida estar consciente (*mulāḥaẓa*) de Verlo (*ru‘ya*) en todo aquello con lo cual te ha agraciado” (IBN ‘ARABĪ, 2012, p. 109). Como indica Pablo Beneito, “el verdadero agradecimiento es el reconocimiento de la gracia procedente de Él, el conocimiento de que la gracia *de todo cuanto se manifiesta* proviene de Él [...] es pues el agradecimiento propio del saber (*šukr ‘ilmī*)” (IBN ‘ARABĪ, 2012, p. 109).

Este vínculo entre agradecimiento y saber preside también el comentario akbarī sobre los agradecidos. El maestro andalusí advierte que no deben agradecerse más que las cosas buenas, no como algunas personas que, confundidas, dan las gracias por las dificultades que se les presentan en la vida. Esto sería tan desacertado como agradecer el mal sabor de una medicina, en vez de atender a su poder curativo. De igual modo, los agradecidos son aquellos capaces de reconocer el bien invisible que se esconde en cualquier situación, un bien que saben emana del amor del Omni-Compasivo, con independencia de si produce mal sabor. Hay así en ellos una mezcla de paciencia —para soportar el mal pasajero— y de conocimiento —saber a quién agradecer y saber que merece la pena ser paciente.

Según el Šayḥ, cuando los agradecidos agradecen el bien invisible, se produce una suerte de círculo virtuoso, pues Dios les concede otro bien, tal y como indica el Corán: “Y cuando vuestro Señor anunció: Si sois agradecidos [*šakartum*], os daré más. Pero, si sois desagradecidos... Ciertamente, Mi castigo es severo” (C. 14:7). Y si alguien hace daño a Dios y se le combate, Dios nos lo agradece, pues sería igual que cuando tomamos una medicina execrable: un mal sabor que esconde un bien invisible (IBN ‘ARABĪ, 2017). Valga lo apuntado más arriba sobre los pacientes, para descartar cualquier interpretación no amorosa de este punto.

5.6 Los que se comportan como si Lo vieran

La sexta cualidad es la de quienes se comportan como si Lo vieran (*al-muḥsinūn*) (IBN ‘ARABĪ, 2017). Su asiento profético es “Alá ama a quienes hacen el bien [*al-muḥsinīna*]” (C. 3:134). Ibn ‘Arabī explica que los *muḥsinūn* son aquellos que practican el *iḥsān*. Es decir, aquellos que adoran a Dios como si Lo vieran, tal y como viene expresado en el hadiz de Gabriel, donde Muḥammad dice: “[el *iḥsān* es] adorar a Dios como si lo vieras, y si no puedes verlo, entonces Él te ve a ti” (CHITTICK, 1989, p. 372). En lo que refiere a la acción de Dios, el Šayḥ invita a considerar dos aleyas donde también se aprecia un juego de miradas y acompañamiento:

Les mostraremos Nuestros signos fuera y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la Verdad. ¿Es que no basta que tu Señor sea testigo [*Šahīd*] de todo? (C. 41:53).
Él es Quien creó los cielos y la tierra en seis días. Luego, se instaló en el Trono. Sabe lo que penetra en la tierra y lo que de ella sale, lo que desciende del cielo y lo que a él asciende. Está con vosotros dondequiera que os encontréis. Alá ve bien lo que hacéis. (C. 57:4).

Siendo testigo, Dios protege a los hombres y los salva de la destrucción. Podríamos hablar, en este sentido, de una mirada amorosa que asiste, igual que el aliento de El Omni-Compasivo sostiene y renueva incesantemente la creación. Tal sería su bella y perfecta conducta.

En el *Kitāb Kašf al-ma‘nā*, en el comentario del Nombre Divino *al-Šahīd* (el Testigo -Universal-, el que está presente, el Contemplador), encontramos justamente un vínculo entre la mirada de Dios y la mirada que le devuelve el ser humano. Dice allí Ibn ‘Arabī que el ser humano necesita de Dios para contemplarLo con el debido pudor: “Si tienes conocimiento de que eres visible objeto de contemplación (*mašhūd*) para Él, esfuérzate pues, de modo que Él no te vea en cuanto te ha prohibido, ni te pierda *de vista* en cuanto te ha ordenado” (IBN ‘ARABĪ, 2012, p. 137).

5.7 Los que luchan en el camino de Dios como si fueran un sólido edificio

La séptima y última cualidad tratada por el Šayḥ corresponde a aquellos que luchan en el camino de Dios como si fueran un sólido edificio (*yuqātilūna fī sabīli-hi ṣaffan ka-anna-hum bunyānun marṣūš*) (IBN ‘ARABĪ, 2017).

La expresión *fī sabīl Allāh* posee una larga tradición interpretativa. Además de C. 61:4, es corriente recurrir a C. 9:60: “Las limosnas [*zakāt*] son sólo para los necesitados, los pobres, los limosneros, aquéllos cuya voluntad [literalmente dice 'cuyos corazones': *qulūbu-hum*] hay que captar, los cautivos, los insolventes, la causa de Alá [*sabīl Allāh*] y el viajero. Es un deber impuesto por Alá. Alá es omnisciente [*‘Alīm*], sabio [*Ḥakīm*]”. Suele traducirse como 'luchar por la causa' o 'por el bien de Dios', pero también como 'aquellos que luchan por el camino de Dios'. Entendemos que 'camino' es una fórmula más adecuada, como senda espiritual, en cuanto Ibn 'Arabī está tratando aquí de una lucha que se produce en la dimensión del corazón, el *ḡihād* mayor, un esfuerzo de perfeccionamiento interior, inscrito en el orbe de la Sharía como escala de amor y conocimiento.

Aclarando en qué consiste esa lucha, el maestro andalusí habla del sólido edificio como una estructura que, gracias a la disposición de sus elementos constituyentes, no deja hueco para que entre Satán al tiempo que, en positivo, crea una forma. El rezo (*ṣalāt*) en la mezquita, donde los fieles se alinean perfectamente, sería símbolo de esta doble función. La cercanía entre estos para servir a la unidad divina sería análoga a la de los 99 Bellos Nombres de Dios en el Corán, que según la tradición también se encuentran ordenados perfectamente, sin vacío, unos juntos a otros, ofreciendo un camino (*sabīl*) hacia la Unidad Esencial:

El Camino de Dios está hecho así a semejanza de la línea continua cuya realidad está constituida por puntos contiguos, entre los que no se halla ningún espacio vacío que la haría discontinua. Del mismo modo que la forma de la línea sólo aparece con esta condición, la hilera solo manifiesta el Camino de Dios cuando los hombres están yuxtapuestos en ella. Dicho orden efectivo exige, sin duda alguna, la existencia de la multiplicidad, y esta disposición, considerada desde una perspectiva divina, compete a la interacción de los nombres de Dios [...]. Es así como el Vivo está en la cercanía ontológica contigua del Omnisciente [...] el Omnisciente es contiguo al Voluntario, y así ocurre para todos los demás nombres divinos [...]. (IBN 'ARABĪ, 2012, p. 158).

Antes de caer en la tentación de interpretar estas imágenes según una ontología emergentista, conviene advertir que la doctrina akbarí invita a pensar desde otro marco: el de un juego de claroscuros e interreferencias entre una ontología descendente —donde el ser se despliega desde un principio de Unidad,

Oculto e Inmaterial hacia una dimensión de multiplicidad, manifestación y materialidad— y un movimiento de ascenso amoroso-cognoscitivo por parte del ser humano —que se eleva en la contemplación desde lo Múltiple hacia lo Uno—. Desde dicho enfoque, Ibn ‘Arabī llama a considerar el punto, la línea, el plano, el volumen y el cuerpo en progresión de lo simple a lo compuesto, desde la exterior multiplicidad hacia la compleja unidad de lo oculto y el haz de sus manifestaciones: “dos puntos forman una línea, dos líneas forman una plano, dos planos forman un volumen, y los volúmenes forman el cuerpo que es un forma perfecta y completa, basada en el 8, donde 7 atributos manifiestan una esencia (*dāt*)” (IBN ‘ARABĪ, 2017, p. 17)⁶.

Los que luchan en el camino de Dios son considerados, en consecuencia, como aquellos que realizan tal perfeccionamiento interior que la disposición de cada uno de sus miembros no permite la entrada de Satán, es decir, la separación de Dios. O visto en positivo: sus cuerpos, tanto en sentido corporal como sobre todo sutil, se convierten en vía, senda que conduce a Dios, realidad que conecta la Unidad y la Multiplicidad, lo Oculto y lo Manifiesto. El cuerpo se hace entonces “creador” (*hāliq*) (IBN ‘ARABĪ, 2017). Estaríamos así ante una realización total de la persona como soporte para la manifestación divina y un acto de servicio completo al Amado. La colaboración del ser humano en la tarea de renovación de la creación que mencionábamos más arriba se vería aquí actualizada.

Podemos concluir, por tanto, que la lucha en el camino de Dios se descubre, en una de sus faces, como un hacer de la propia existencia guía hacia el reconocimiento de Dios como realidad Esencial e Infinito flujo de Manifestaciones del Ser. La fisura, el hueco, no sería sino aquello que suponga una ruptura del camino, agujero que desencamina, que impide retrotraer el mundo de lo visible enteramente a la Esencia Oculta de lo Real. Si asumimos que el juego entre la manifestación y la ocultación exige reconocer un principio dinámico de la realidad en incesante renovación, cabe añadir que el hueco es la fijación de lo real, la limitación de su flujo dinámico y posibilidad a una sola de

⁶ Nos servimos en nuestra versión al castellano del trabajo de Eric Winkel que traduce: “[...] you see, every two points a line, every two lines and more a plane, and every two planes a volume, and every volume a body which is a composite based on eight, and that is a complete, perfect form, manifesting from a *dhāt* and seven adjectives”, (IBN ‘ARABĪ, pre-publicación).

sus formas en posición estática, petrificada. Así pues, la lucha akbarí se descubre en su radical carácter amoroso, ético y cognoscitivo. El modelo de humanidad del que aquí se habla combate de esa manera: es el ser cuya acción en este mundo supone un constante acto de amor a imagen y semejanza del amor del Omnipasivo en Su incesante renovación de la creación. Ahí residiría el verdadero milagro, el verdadero *poder*: en hacer del propio ser un regalo de amor. Esa sería la cualidad esencial que suscita el amor de Dios.

REFERÊNCIAS

BENEITO, Pablo. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2005.

EL SAGRADO CORÁN. Traducción de Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2000.

CHITTICK, William. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Nueva York: SUNY, 1989.

IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn. *Tratado del amor*. Madrid: Edaf, 1996.

IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn. *Textos sobre la caballería espiritual*. Madrid: Edaf, 2006.

IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn. *El secreto de los bellos nombres de Dios*. Murcia: Tres Fronteras, 2012.

IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. El Cairo: al-Mağlis al-a‘lā li-l-ṭaqāfa, 2017.

IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn. *The Openings revealed in Makkah*. Nueva York, v. 8, Pir Press, pre-publicación.

NAVAS, David Fernández. “El «sí» y el «no» de Ibn ‘Arabī a Averroes: un profundo «sí» de amor”. En: RAGA ROSALENY, Vicente; BERMÚDEZ VÁZQUEZ, Manuel. *Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los problemas filosóficos*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 145-159.