

«No conozco grado de la vida mística, ni religión o secta, de la que yo no haya visto alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyera y las practicara», afirma Ibn Arabi, nacido en Murcia en 1155, de familia noble y de educación religiosa y literaria exquisita.

Inclinado en la infancia y primera juventud a la cacería, se convierte a la vida mística, haciendo profesión de *sufi* a los veinte años. En 1190 entra en relación con Musa Baidarani, famoso *sufi* que gozaba del don místico de bilocación; aprende a comunicarse con los espíritus de los muertos, frecuenta las reuniones con maestros de la ciencia esotérica, se inicia en la práctica cristiana del examen particular y cotidiano de la conciencia y en la mortificación de los apetitos, se comunica con los espíritus de los difuntos y experimenta diversos fenómenos telepáticos y evocaciones de genios...

Estos fueron los inicios de la vida de Ibn Arabi, maestro *sufi*, que manifiesta en su obra la continuidad que existe entre el *amor natural* y físico, el *amor espiritual* y el *divino*.

Ibn Arabi, Dante, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, estuvieron animados de un fuego de amor similar, un amor universal, lazo de unión de una comunidad sin fronteras, la del diálogo de las culturas, de las civilizaciones y de la fe.

Cubierta:

Botella vidriada y decorada con la inscripción *al-mulk*, «el poder (es de Dios)». Madinat az-Zahra (a. 936-1010). Museo Arqueológico de Córdoba.



EDICIONES
EL ALMENDRO



Torre Calahorra

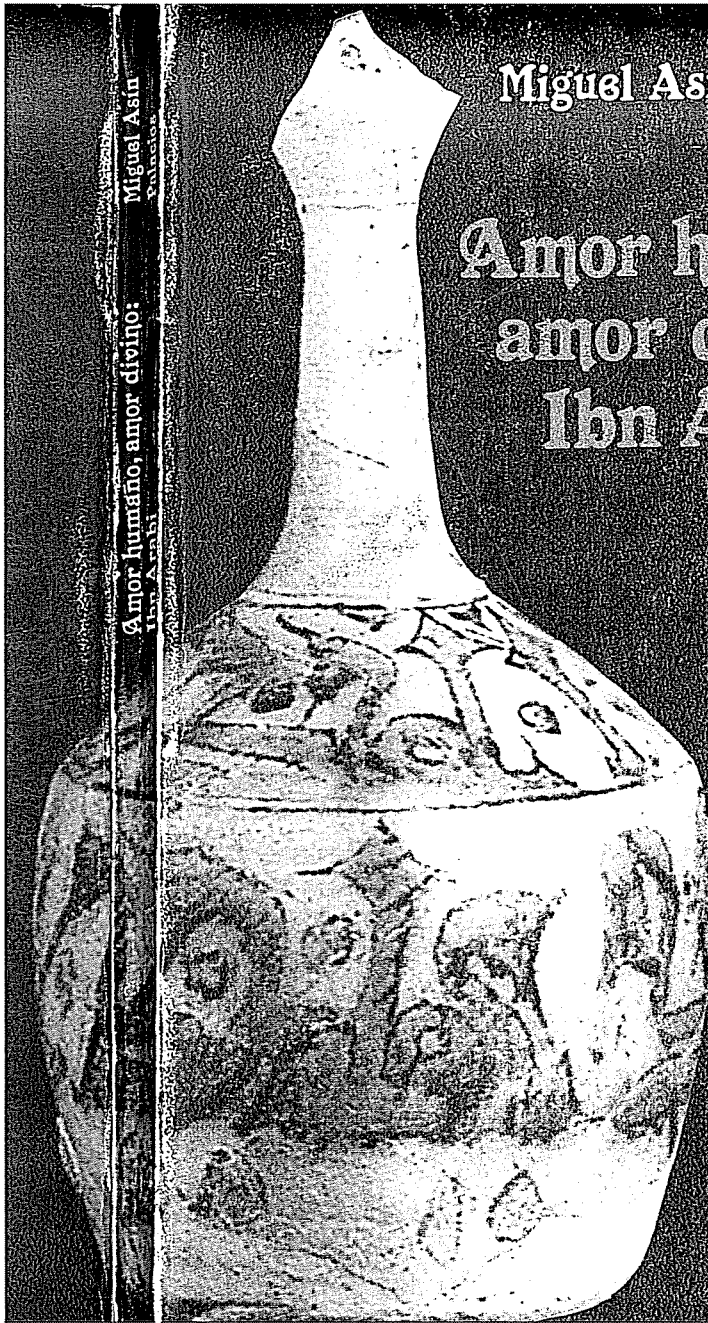
CORDOBA

Miguel Asín Palacios

Amor humano, amor divino: Ibn Arabi

Miguel Asín
Palacios

Amor humano, amor divino:
Ibn Arabi



EDICIONES
EL ALMENDRO

ANDALUCIA UNIVERSAL:
TRES CULTURAS

Serie dirigida por

ROGER GARAUDY y JUAN IGNACIO SAENZ-DIEZ

Volúmenes previstos:

ROGER GARAUDY: *La poesía vivida: Don Quijote.*

IBN ARABI: *Amor divino, amor humano.*

IBN GABIROL: *La fuente de la vida.*

JUDIT TARGARONA BORRÁS: *Maimónides.*

MIGUEL ASIN PALACIOS

AMOR HUMANO,
AMOR DIVINO:
IBN ARABI



EDICIONES EL ALMENDRO

CORDOBA

La edición de esta obra ha sido posible con la colaboración de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

Esta obra reproduce, en su primera parte, el texto abreviado del libro de Miguel Asín Palacios *El Islam cristianizado* (pp. 30-117), publicado por Ediciones Hiperión, S. L., Madrid 1981.

INDICE

PRESENTACIÓN	9
NOTA SOBRE ESTA EDICIÓN	13
1. LOS AÑOS JUVENILES	17
2. PEREGRINACIONES POR ESPAÑA Y AFRICA	39
3. PEREGRINACIONES POR ORIENTE	57
4. LOS ÚLTIMOS AÑOS	71
SELECCIÓN DE TEXTOS	
1. Sobre el amor divino	83
2. Sobre el amor espiritual	101
3. Sobre el amor físico	107
4. Acerca de los sobrenombres del amor	113
5. Sobre los fenómenos que se observan en los que aman a Dios	121

© Copyright by EDICIONES EL ALMENDRO

EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

El Alméndro, 10 Donoso Cortés, 22, 2.º dcha.
Teléfono (957) 27 46 92 Teléfono (91) 593 26 94
14006 CORDOBA 28015 MADRID

ISBN: 84-86077-84-2
Depósito legal: M. 47.284.—1990

Printed in Spain. Impreso en España
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

PRESENTACION

Ibn Arabi, nacido en Murcia en 1155 y muerto en Damasco en 1240, es uno de los más grandes pensadores místicos españoles. En él se expresa de la forma más elevada la vocación de Al-Andalus de constituirse en puente entre Oriente y Occidente.

El padre Asín Palacios, autor de *El islam cristianizado* *, fue el primero en señalar la significación universal del mensaje de Ibn Arabi, que integraba el pensamiento griego de Platón y de Empédocles con la gran tradición de Ibn Massara de Córdoba (994-1064), así como la herencia cristiana en su plenitud, no sólo a través de las gnososis española de Prisciliano, sino a partir del mensaje de amor de Jesús.

Es posible que el gran arabista que fue Palacios tendiese, ante la riqueza de esta síntesis, a ver en la obra de Ibn Arabi, sobre todo, una corriente cristiana en el interior del islám y a hacer del sufismo un retoño del monaquismo cristiano.

* Agradecemos vivamente a ediciones Hiperión, que nos ha permitido publicar, aunque abreviados, varios capítulos de esta gran obra.

Sin embargo, los trabajos posteriores sobre Ibn Arabi, y esencialmente los de Henri Corbin, de Chodkiewicz, de Maurice Gloton, han permitido situarlo en una perspectiva más amplia: la experiencia espiritual que nos comunica no puede ser reducida a «filiaciones»; se trata en esencia de la experiencia espiritual fundamental y universal que, anterior al pensamiento griego y a la mística cristiana, aparece ya en la sabiduría hindú. Esta experiencia espiritual es una fuente eterna de la que beberán Ibn Arabi o San Juan de la Cruz.

Lo que hay de específico en Ibn Arabi es la perspectiva coránica en la que inscribe su propia visión. En su obra, al igual que en el Corán, Jesús ocupa un papel primordial: «Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el Enviado de Dios, su Verbo, que echó a María un espíritu procedente de El», dice el Corán (IV, n. 169). «Le dimos el Evangelio, que contiene Dirección y Luz, en confirmación de lo que ya había de la Torá y como Dirección y Exhortación para los temerosos de Dios» (V, 46).

Ibn Arabi, dentro del capítulo que consagra a los profetas en su *Perlas de la sabiduría* afirma que Dios hizo de Jesús «el símbolo del acto creador ... espíritu divino que resucita a los muertos». Por el hecho de integrar el mensaje de Jesús, el amor reencuentra el lugar que le otorga el Corán, aunque más tarde estará demasiado oculto en la tradición islámica: «Dios suscitará un pueblo, al cual El amará, y del cual será amado» (V, 54).

El amor ocupa el corazón de la metafísica de Ibn Arabi, y ésta es la razón por la que los textos que añadimos al final de este volumen, extraídos

de *Iluminaciones espirituales de la Meca*, y que constituyen su *Summa* metafísica, son los que definen su visión del amor. Para él, el amor es un impulso del ser entero hacia su origen divino.

A diferencia de la concepción cristiana, con su dualismo entre *eros* y *agápe* (deseo humano y amor divino), se da en Ibn Arabi una continuidad entre el amor *natural* y físico que ya nos permite salir de nosotros mismos al revelarnos la necesidad del otro: *el amor espiritual*, gracias al cual quien ama prefiere la felicidad del otro a la suya propia, la vida del otro a la suya; *el amor divino*, por el que el amado es una «teofanía», un signo de Dios, que nos hace adorar, más allá del ser, el acto que lo ha creado.

El padre Asín Palacios, en su libro *La Escatología musulmana en la «Divina Comedia»*, establecía la filiación entre el papel de mediadora de lo divino de Beatriz y el *Libro del viaje nocturno* de Ibn Arabi, escrito en 1195. Un erudito italiano, Cerulli, confirmando la intención de Asín Palacios, ha demostrado que Dante habría podido conocer la traducción latina de Ibn Arabi.

En su gran poema de amor «El intérprete de los deseos ardientes», inspirado por Nizam, una joven de El Cairo, imagen, por su belleza y conocimiento, de la sabiduría divina, Ibn Arabi presenta su amor, en los comentarios de su propio poema, como parábola del amor divino.

Ibn Arabi, Dante, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, estuvieron animados de un fuego de amor similar. Ibn Arabi escribió en uno de sus poemas:

«Dios mío, tu amor no podría ser alcanzado
por ningún castigo, ni agrandarse con la recompensa;
tu amor, Señor, es lo que me ha creado:
es un acto de amor siempre renovado.»

Así se expresaba Santa Teresa de Jesús en su
«Soneto a Jesús crucificado»:

«Aunque no hubiera cielo yo te amara;
aunque no hubiera infierno te temiera.
No tienes que darme por que te quiera,
porque aunque ío que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.»

Este amor incondicional es un amor universal,
lazo de unión de una comunidad sin fronteras, la
del diálogo de las culturas, de las civilizaciones y
de la fe.

Ibn Arabi escribe en su más bello poema de
amor, «El intérprete de los deseos ardientes»: «Mi
corazón se ha hecho capaz de aceptar todo: pasto
para gacelas y convento para los monjes; templo
para los ídolos y Ka'aba para el peregrino. Es lo
mismo las tablas de la Torah y el libro del Corán.»

ROGER GARAUDY

NOTA SOBRE ESTA EDICION

Después de varias consultas e incluso de un cambio en la propia opinión, se ha decidido conservar en lo esencial la grafía de los nombres árabes del texto original de Asín Palacios.

La primera idea fue la de actualizar la transcripción de los nombres árabes, según el sistema científico actualmente imperante en España, y que, con dos o tres excepciones importantes, es el método transcriptivo que impera hoy en los ambientes científicos. Aunque complicado, permite saber siempre con precisión la escritura de cualquier palabra o nombre propio en árabe, siendo un sistema que ha resuelto la dificultad de transcripción a ese idioma, tan rico sobre todo en consonantes, varias de las cuales no tienen contrapartida en el alfabeto latino.

Esta solución, que quizá hubiera podido librar a esta edición de alguna crítica por parte de estudiosos y puristas, se ha revelado finalmente como excesivamente perturbadora.

En primer lugar, había que haber modificado el texto que un maestro tan venerado como Asín Palacios estableció, lo cual siempre es un problema

de conciencia, sobre todo cuando se ha elegido la obra que él escribió como no superada hasta ahora en la visión global de Ibn Arabi.

En segundo lugar, y consultado algún actual dirigente del Instituto Asín Palacios, depositario de la obra física y en espíritu del autor, se ha convenido, tras un examen de los pros y los contras de una y otra vía, que era seguramente mejor mantener el texto original sin cambio. Estas modernizaciones hubieran sido además, en algunas ocasiones, dificultosas por tener que acudir al texto original de manuscritos no siempre asequibles, ya que de algunos de los nombres no puede saberse con exactitud su forma árabe, especialmente en aquellos de origen beréber.

Finalmente, se tropezaba con el criterio que se debería seguir con respecto a los nombres árabes españolizados desde antiguo. Véase, por ejemplo, el que aparece ya en las primeras páginas: Aben Mardanix, rey de Valencia y Murcia. Por una parte, habría que seguir la regla general y transcribirlo según la ortografía árabe; pero, por otra, este nombre aparece en su versión española ya en textos muy antiguos, por lo que no parecía conveniente devolverlo a una versión original, completamente ajena a la tradición secular de su grafía en la literatura española, al igual que mantenemos el *Carlo Magno* en nuestras crónicas y no su versión original francesa.

Estas razones llevaron, pues, a descartar como no idónea la transcripción científica para el tipo de edición que nos ocupa. Sin embargo, se trabajó también con la posibilidad de adoptar la que se podría llamar tesis intermedia, que es la usada por

don Juan Vernet Ginés en su obra *Los musulmanes españoles*: «Las palabras árabes se transcriben de acuerdo con las Normas de la Escuela de arabistas españoles, pero prescindiendo de los puntos diacríticos. La quinta letra del alifato constituye la única excepción, pues para evitar desviaciones fonéticas de bulto se representa por ch» *.

Aunque por algún tiempo trabajé con ilusión en esta posibilidad, al final me fue pareciendo una especie de «quiero y no puedo». Por una parte, en efecto, impedía la gran ventaja de poder conocer la grafía exacta de los términos y nombres árabes, y por otra, sin lograr lo anterior, se traicionaba la letra del autor, aunque desde luego se acercaba más el texto a las transcripciones modernas sin recargarlo, por otra parte, con puntos y signos que complican las palabras.

Hemos, pues, decidido —sin estar seguros de acertar, pero al menos ofreciendo la trayectoria temporal y lógica de esta decisión— que es en su conjunto más conveniente el conservar el texto original de una obra que está hoy día entre los grandes clásicos de la primera gran generación de arabistas españoles.

Sólo se ha sustituido «Abenarabi» por «Ibn Arabi» en portada y a lo largo del libro, ya que hoy día, en todos los estudios españoles y extranjeros, el sabio murciano es conocido bajo la forma de Ibn Arabi, pudiendo ser la de Abenarabi que usa Asín Palacios incluso mal interpretada y atribuida a otro personaje.

* *Los musulmanes españoles*, SAYMA, Barcelona 1961, CSIC, Biblioteca General, 16-229.

Se ha indicado también en las notas la transcripción científica de las obras originales de Ibn Arabi para que cualquier estudioso, español o no, pueda tener la cita exacta a la que se hace referencia.

JUAN I. SÁENZ DÍEZ

1

LOS AÑOS JUVENILES

Abubéquer Mohámed Ben Alí, de la tribu de Hátim el Taí, más conocido por el nombre de Ibn Arabi y por los títulos honoríficos de *Mohidin* (Vivificador de la Religión), *El Xeij el Acbar* (El Doctor Máximo) y *Aben Aflatún* (El Hijo de Platón), nació en la ciudad de Murcia el 17 de *ramadán* del año 560 de la hégira (28 de julio de 1164), bajo el califato de Almostánchid en Oriente y reinando en Murcia y Valencia Aben Mardanix, príncipe independiente de la autoridad de los Almohades, cuyo tercer sultán, Abu Yacub Yúsuf, acababa de heredar de su padre Abdelmumen el imperio de todo el resto de España.

Pertenecía a una familia noble, rica y muy religiosa. De sus padres refiere el mismo Ibn Arabi, en sus obras, hechos de piedad ejemplar. Dos tíos suyos maternos hicieron profesión de vida ascética: uno de ellos, Yahya Ben Yogan, abandonó el trono de Tremecén para someterse a la disciplina de un eremita que le obligaba a ganarse el sustento diario haciendo leña en los montes para venderla por las calles de la capital de su reino. Su otro tío, Móslem el Jaulaní, vivía entregado a ejercicios tan austeros,

que pasaba noches enteras de pie en oración, azotándose cruelmente para dominar su sueño.

«Uno de mis tíos maternos, llamado Yahya Ben Yogán, era rey en la ciudad de Tremecén. Vivía en su tiempo, apartado del mundo, un hombre, jurisconsulto y asceta, llamado Abdalá el Tunecino, que pasaba por ser el más devoto de su siglo. Habitaba en un lugar de las afueras de Tremecén, que se llama *Alobad* [hoy *El-Eubbad*, o sea, el eremitorio, a dos kilómetros de la ciudad] y pasaba la vida aislado de las gentes y consagrado al servicio de Dios en la mezquita. En ésta existe hoy su sepulcro, muy frecuentado por los fieles que lo visitan. Mientras que este santo varón caminaba un día por la ciudad de Tremecén (separada de *Alobad* por pequeña distancia, en medio de la cual se alza la ciudadela), encontré con él mi tío Yahya Ben Yogán, rey de la ciudad, rodeado de su séquito y guardia. Alguien le dijo que aquel hombre era Abuabdalá el Tunecino, el más famoso asceta de su tiempo. Detúvose entonces el rey, tirando de la brida de su caballo, y saludó al santo, que le devolvió el saludo. El rey, que llevaba puestas unas preciosas vestiduras, preguntó: «¡Oh, *xeij*! ¿Me será lícito hacer la oración ritual llevando este vestido?» El *xeij* se puso a reír, en vez de contestar a la pregunta. «¿De qué te ríes?», le dijo el rey. «De la cortedad de tu entendimiento —le respondió—, de la ignorancia en que vives acerca del estado de tu alma. A mi juicio, nada hay más semejante a ti que el perro: se revuelca en medio de la sangre de los cadáveres putrefactos y los come, a pesar de su inmundicia; pero luego, cuando va a mear, levanta la pata para no mancharse de orines. Tú eres un vaso lleno de inmundicias y ¿preguntas, no obstante, por tu manto, cuando eres responsable de todas las injusticias de tus súbditos?» Rompió a llorar el rey, apeóse de su caballo, abdicó del reino desde aquel momento y se consagró a la vida

devota, al servicio del *xeij*. Este lo tuvo junto a sí durante tres días, al cabo de los cuales tomó una cuerda y le dijo: «¡Oh, rey! Acabáronse los tres días de hospitalidad; levántate y vete a hacer leña.» Y el rey hacía leña, la ponía sobre su cabeza e iba a Tremecén a venderla al mercado. Las gentes le miraban y lloraban. El vendía su leña, guardaba del precio lo necesario para su sustento y daba el resto de limosna. Así continuó toda su vida. A su muerte fue sepultado en la parte exterior de la tumba de su maestro de espíritu. Su sepulcro es hoy muy visitado. El *xeij*, cuando las gentes iban a pedirle que rogase a Dios por ellos, les decía: «Pedídselo por la intercesión de Yahya Ben Yogán, pues era rey y renunció al mundo. Si Dios me hubiese sometido a la prueba a que lo sometió a él, quizá no hubiese renunciado al mundo.»

»También fue de los más grandes ascetas mi tío Móslem el Jaulaní, el cual pasaba la noche en vigilia, y cuando la fatiga de estar en pie le vencía, golpeaba las plantas de sus pies con unas varas que tenía a mano, diciéndoles al mismo tiempo: «¡Vosotros merecéis los golpes más que mi burro!»¹

Un tío suyo paterno, Abdalá, se hallaba dotado de preternaturales aptitudes místicas de teósofo y vidente.

«Tenía yo un tío, hermano de mi padre, llamado Abdalá Ben Mohámed Ibn Arabi, que había alcanzado este estado místico, tanto sensible como idealmente, según pude yo mismo observarlo de manera palpable, antes de convertirme a este camino de la vida mística, en la época de mi disposición.»

En medio de este ambiente de misticismo deslízase la infancia de Ibn Arabi. A los ocho años de

¹ *Mohadara*, II, 51.

edad trasladóse a Sevilla con su familia, después de rendirse Murcia a las armas de los Almohades. Su educación literaria y religiosa debió de ser perfectísima: en sus obras cita repetidas veces a sus maestros de lecturas alcoránicas, historia, literatura, poesía y tradiciones del Profeta, que, en Sevilla principalmente, le explicaron los libros clásicos de cada materia. Sus inclinaciones al principio no debieron de ser hacia la vida devota: las letras y la caza ocuparon su corazón, apartándolo de Dios. En su vejez recordaba con pena aquellos años de su infancia y primera juventud, perdidos en cacerías por los campos de Carmona y Palma del Río, con los caballos y criados de su padre.

«En la época de mi disipación, iba yo de viaje cierto día en compañía de mi padre, entre Carmona y Palma, cuando topamos con un rebaño de onagros o asnos salvajes que estaban paciendo. Era yo entonces muy apasionado por su caza; y los criados habíanse quedado atrás, muy lejos de nosotros. Reflexioné un instante y formé en mi corazón el decidido propósito de no hacer daño ni a uno tan solo de aquellos animales; pero así que el caballo alazán que yo montaba los vio, lanzóse hacia ellos relinchando de gozo; lo refrené con violencia para detenerlo, hasta que llegué adonde los asnos salvajes pacían, y entonces, a pesar de que en la mano llevaba mi lanza y de que el caballo se metió entre ellos, de modo que el hierro de mi lanza pasaba rozando en las gibas de los onagros, todos ellos siguieron paciendo tranquilos, sin que ni uno solo levantase la cabeza, hasta que acabé de atravesar el rebaño. Alcanzaronme entonces mis criados, y sólo entonces, es decir, delante de ellos, echaron a correr los onagros huyendo. Hasta que no entré en este camino, quiero decir, el camino de Dios, no conocí la causa de aquel hecho. Entonces,

reflexionando sobre lo que es el trato social, comprendí que la causa de aquel extraño fenómeno de los onagros fue ésta, a saber: que la confianza que en mi alma sentí hacia ellos se comunicó también a sus almas respecto de mí.»

La nobleza de su estirpe y sus personales aptitudes literarias granjeáronle bien pronto el cargo de secretario del Gobierno de Sevilla. Los Bení Abdún de Bugía, familia distiguída, diéronle en matrimonio a su hija Mariam, piadosa y santa mujer.

«De este grado místico no he visto ni a una sola persona. Unicamente me contó mi esposa Mariam, hija de Mohámed b. Abdún, que ella vio a una de estas personas, cuya descripción me hizo, y por su descripción inferí que estaba dotada de esa facultad intuitiva; sin embargo, en su descripción citó ciertas cualidades que demostraban no poseer dicho grado sino imperfecta y débilmente.»

«Refirióme mi santa esposa, Mariam, hija de Mohámed b. Abdún b. Abderrahman de Bugía, lo siguiente: “Vi en mi sueño a una persona que en mis visiones extáticas me visitaba y que jamás vi en el mundo de los sentidos. Esa persona me dijo: ‘¿Quieres seguir el camino de la perfección?’ Yo le respondí: ‘Efectivamente, deseo seguir ese camino; pero no sé cómo.’ El me dijo entonces: ‘Por medio de estas cinco cualidades: la absoluta confianza en la voluntad de Dios; la fe viva; la paciencia; propósito firme; la sinceridad.’” Cuando mi esposa me explicó esta visión, le dije: “Ese es el método de los *sufíes*.”»

Los ejemplos y exhortaciones de su esposa comenzarían quizá a determinar en Ibn Arabi un cambio de vida, preparado ya por las súplicas de

su devota madre. Una grave enfermedad debió de también contribuir a ello: durante ésta, sufrió accesos febriles acompañados de monstruosas visiones del infierno, de las cuales se vio libre por la oración de su padre, que velaba su sueño.

«Estuve enfermo, y en mi enfermedad llegué a perder el sentido de tal modo, que me daban ya por muerto. Vi entonces un grupo de gentes de horroroso aspecto que querían hacerme daño; pero vi también a una persona hermosa que exhalaba un aroma muy agradable y que con fuerza rechazaba el ataque de los otros, hasta que logró dominarlos. Díjele yo entonces: “¿Quién eres tú?” “Yo soy —me respondió— la azora *Yas* [el capítulo XXXVI del Alcorán, que se reza por los agonizantes] que te defiende.” Desperté de mi letargo y me encontré con que mi padre estaba llorando a mi cabecera y acababa de rezar aquella azora.»

Más adelante, la muerte de éste acabaría por resolver la crisis de su espíritu, convirtiéndole hacia Dios definitivamente. Ibn Arabi refiere en su *Fotubat* con todo pormenor los prodigios que la acompañaron: quince días antes de ocurrir, su mismo padre profetizó el día de la semana y mes en que moriría, y, llegada esta fecha, entró en la agonia, cubriéndose su cuerpo de un blanco resplandor que alumbraba toda la estancia. Ibn Arabi, conmovido ante aquel milagro, despidióse de su padre y salió de casa para esperar en la mezquita la noticia de su fallecimiento.

[Hablando aquí Ibn Arabi del grado de los *hálitos o soplos*, dice que los que mueren en este grado quedan en un estado tal, que se duda si están muertos o vivos.

Para confirmarlo, narra así la muerte de su padre]: «Así lo he visto realmente en mi padre, pues lo enterramos con la duda entre el aspecto de su rostro, que era el de uno que vive, y entre el hecho cierto de que sus venas estaban sin pulso y su respiración había desaparecido, señales seguras de la muerte. Quince días antes de morir, me había asegurado que se moría y que su muerte acaecería en miércoles, como efectivamente sucedió. Al llegar ese día, aunque estaba gravemente enfermo, sentóse sin apoyo de nadie, y me dijo: “¡Hijo mío! ¡Hoy es la marcha, hoy es el encuentro con Dios!” Yo le dije: “Dios ha escrito que serás salvo en este tu viaje y bendice ya tu encuentro.” Estas palabras mías le llenaron de gozo, y añadió: “Dios te recompensará, hijo mío, con la felicidad después de mi muerte, porque cuanto te acabo de oír, yo no lo entendía mientras lo estabas diciendo, y hasta quizá lo hubiera contradicho; pero ahora doy testimonio de que es así como lo dijiste.”

»Y de improviso apareció sobre su frente un blanco resplandor que contrastaba con el color de su cuerpo, aunque sin afearle; aquél producía una luz que centelleaba. Mi padre se dio cuenta de esto. Luego, aquel brillo se fue extendiendo por su rostro y poco a poco llegó a invadir todo su cuerpo. Toméle la mano y me despedí de él, abandonando el aposento después de decirle: “Me voy a la mezquita, hasta que vengan a anunciarme que has muerto.” El exclamó entonces: “Vete y que no entre aquí nadie.” Mandó luego venir a todos los de casa y a sus hijas, y a la hora del mediodía vinieron a notificarme su muerte. Volví a casa y lo encontré como antes dije: en un estado que hacía dudar si estaba vivo o muerto. Así lo enterramos.»

Ignoramos la época precisa en que esta conversión de Ibn Arabi tuvo lugar, pero es seguro que debió de acaecer antes del año 580 (1184 de J. C.). Efectivamente, en esta fecha, según con-

fesión propia, había entrado ya en la vida mística, haciendo profesión de *sufí* a los veinte años de edad ².

«Yo alcancé este grado místico, al entrar en el camino de la perfección, el año 580.»

Parece por otra parte seguro que su conversión acaeció más bien algunos años antes de morir su padre, pues era todavía un jovenzuelo imberbe cuando ya la fama de su precoz iniciación en los misterios de la vida mística llegaba a oídos del célebre filósofo Averroes, que, lleno de curiosidad, solicitaba del padre de Ibn Arabi una entrevista con éste, a fin de estudiar en vivo aquel caso de psicología anormal y para él inexplicable. El mismo Ibn Arabi nos ha conservado en su *Fotuhát* la permenorizada descripción de aquella entrevista y de sus posteriores relaciones con Averroes ³.

«Cierta día, en Córdoba, entré a casa de Abulgualid Averroes, cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: "Sí." Yo le respondí: "Sí." Esta respuesta aumentó su alegría, al ver

que yo le había comprendido; pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría, añadí: "No." Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: "¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?" Yo le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices." Palideció Averroes, sobrecoído de terror, y sentándose comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones.»

«Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: "Es éste un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Lado sea Dios, que nos hizo vivir en un tiempo en el cual existe una de esas personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!"»

«Quise después volver a reunirme con él [es decir, con Averroes], y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual

² *Fotuhát*, II, 559.

³ *Fotuhát*, I, 199.

yo lo veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en sí mismo. Entonces dije: "En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos."»

«Y ya no volví a reunirme con él, hasta que murió. Ocurrió esto el año 595, en la ciudad de Marruecos, y fue trasladado a Córdoba, donde está su sepulcro. Cuando fue colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusieron sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado, en compañía del alfaquí y literato Abulhasan Mohámed Benchobair, secretario de Sidi Abusaid [uno de los príncipes almohades] y de mi discípulo Abulháquem Omar Benazarrach, el copista. Volviéndose ésta hacia nosotros, dijo: "No os fijáis acaso en lo que le sirve de contrapeso al maestro Averroes en su vehículo? A un lado va el maestro y al otro van sus obras, es decir, los libros que compuso." A lo cual Benchobair: "¡No lo he de ver, hijo mío! ¡Claro que sí! ¡Bendita sea tu lengua!" Entonces yo tomé nota de aquella frase de Abulháquem, para que me sirviera de tema de meditación y a guisa de recordatorio (ya no quedo más que yo de aquel grupo de amigos, ¡Dios los haya perdonado!) y dije para mis adentros:

"A un lado va el maestro, y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos?"»

Seis años después, en 586 (1190 de J. C.), un famoso *sufí*, llamado Mūsa el Baidaraní, que gozaba del don místico de bilocación, hace ya un viaje *ex profeso* a Sevilla para entrar en relaciones con Ibn Arabi y aprovecharse de sus enseñanzas, a pesar de que nuestro místico no había pasado aún de los veintiséis años.

«Nosotros vimos en Sevilla, el año 586, a Musa el Baidaraní, que pertenecía al grado de los *abdales*, el cual vino a visitarnos a propósito.»

Esto hace suponer que, una vez convertido, entregárase con empeño al estudio de los libros *sufíes* y, sobre todo, al trato con los maestros de espíritu. Innumerable es la serie de éstos que Ibn Arabi confiesa haber utilizado para su iniciación en la vida *sufí* durante su permanencia en Sevilla. Mūsa b. Imrán de Mértola, en su casa de la mezquita Arradi, enseñábase a recibir las inspiraciones divinas.

«Oímos a nuestro maestro Abuimrán Musa b. Imrán, de Mértola, en su casa, en la mezquita *Arradi*, en Sevilla, que le decía a Abulcásem Benafir (el se negaba a dar crédito a los fenómenos que los *sufíes* tiene por ciertos): "¡No hagas eso, pues si lo haces, incurrirás en dos faltas!...", etc.»

«De este grado místico era mi maestro Abuimrán Musa b. Imrán el de Mértola»⁴.

«Uno de ellos encontré en Sevilla, que era de los más grandes místicos que he encontrado y que se llamaba Musa b. Imrán, el príncipe de su siglo⁵. [En este pasaje habla Ibn Arabi de los tres místicos cuya virtud preternatural consiste en comunicar a los demás las inspiraciones divinas en cada época. Del mismo maestro vuelve a hablar otras veces]»⁶.

A comunicarse con los espíritus de los muertos aprendió de un famoso taumaturgo, Abulhachach

⁴ *Ibidem*, II, 107.

⁵ *Ibidem*, II, 17.

⁶ *Fotubat*, II, 234 y 266. Cf. *Risalat al-cods*, § 8, en que Ibn Arabi traza la biografía de este maestro.

Yúsuf, natural de Subárbol (al oriente de Sevilla), que poseía la virtud de andar sobre las aguas.

«De ellos también [de los *cótohs* o quicios de la jerarquía esotérica] fue Abulhachach Yúsuf el de Subárbol, alquería al oriente de Sevilla, el cual era de los que andan sobre el agua y tiene trato familiar con los espíritus»⁷.

«De esta clase de místicos encontré muchos entre mis maestros. De ellos fue Abulhachach el de Subárbol, que vivía en Sevilla, el cual leía asiduamente el Alcorán, siempre que estaba solo»⁸.

Simultáneamente frecuentaba Ibn Arabi las conferencias de otros maestros, como Yúsuf el Cumí, de cuya ciencia esotérica hace grandes elogios.

«Decía nuestro maestro Abuyacub Yúsuf b. Jálaf el Cumí: "Entre nosotros y Dios, que es la Verdad que buscamos, álzase una empinada cuesta. A los pies de esta cuesta estamos, por razón de nuestra naturaleza física o corpórea, y desde su parte inferior ascendemos sin cesar por la cuesta hasta que llegamos a su cumbre. Una vez que la dominamos y atalayamos desde la cima lo que a la espalda quedó, ya no volvemos atrás, porque tal retorno es imposible."»

«Me contó Yúsuf b. Jálaf el Cumí (uno de los más grandes maestros que encontré en este camino del *sufismo* el año 586)....»

Dos maestros, especializados en la práctica del examen particular y cotidiano de la conciencia, iniciáronle en este ejercicio cristiano de perfección

⁷ Según Ibn Arabi (*Tecmila*, b. 2083), murió este místico el año 587, o sea, cuando Ibn Arabi tenía veintisiete años de edad.

⁸ *Fotubat*, IV, 648. Cf. *Risalat al-cods*, § 6.

espiritual: Abuabdala b. Almocháhíid y Abuabdala b. Caisum, sevillanos ambos. Ibn Arabi añadió por propia iniciativa el examen de los pensamientos al de las obras y palabras, a que se reducía el método de sus maestros.

«Entienden algunos maestros de espíritu que las obras de devoción no deben buscarse por sí mismas, sino tan sólo por la intención con que se hacen. La intención en las obras es como el sentido en las palabras: la palabra, en efecto, no tiene valor en sí misma, sino por la idea que encierra. Mira, pues, ¡oh, hermano mío!, cuán delicada y sutil es la penetración de esta categoría de místicos. Este ejercicio espiritual es lo que entre los *sufíes* se denomina *examen de conciencia*, al cual se refería el Profeta cuando dijo: "Pedid cuenta vosotros a vuestras propias almas, antes de que se os pida." De estos maestros yo encontré a dos, que fueron Abuabdala b. Almocháhíid y Abuabdala b. Caisum, en Sevilla⁹, cuyo método de vida espiritual se caracterizaba por dicho ejercicio. Eran ambos los *cótohs* o ejes de cuantos místicos viven vida de intención. Yo entré también en el camino que conduce a esta morada, imitando a ambos maestros y a sus discípulos y tomando como ellos por norma el precepto del Profeta, que tan digno es de ser imitado, cuando decía: "Pedid cuenta a vuestras almas, antes de que se os pida." Nuestros dos maestros dichos tomaban cuenta a sus propias almas de cuanto durante el día pudieran hablar y obrar, y eso lo consignaban por escrito en un cuaderno; y al llegar la noche, después de hacer la oración, encerrados y a solas ya en su cuarto, examinaban sus conciencias sacando otra vez el cuaderno: miraban cuanto en aquel día habían hecho de palabra y obra y lo comparaban con lo que debían haber

⁹ Cf. *Tecmila*, b. 779 y 899. El primero murió el 574 (1178 de J. C.); el segundo, en 606 (1209 de J. C.). Cf. *Risalat al-cods*, § 7.

hecho; si de este cotejo resultaba que debían simplemente pedir perdón a Dios por sus faltas, lo hacían; si estas faltas reclamaban por su gravedad una penitencia, se la imponían; si, por el contrario, resultaba que de su conducta debían dar gracias a Dios, se las daban. Y así seguían su examen de conciencia, hasta analizar todo cuanto habían hecho en aquel día. Después de esto se echaban a dormir. Nosotros añadimos a este método de nuestros maestros el consignar también por escrito los pensamientos, es decir, que anotábamos todas cuantas ideas y propósitos nos venían a las mentes, además de las palabras y obras. Así es que yo examinaba mi conciencia como ellos y a las mismas horas, sacando el cuaderno y pidiendo cuenta a mi alma de todo cuanto en el día se le había ocurrido de pensamientos y deseos, además de las palabras y obras realizadas con los sentidos externos, y también la intención con la que estas obras externas habían sido hechas.»

Ejemplos heroicos de castidad, proverbiales entre los ascetas sevillanos, debieron de contribuir también a formar su espíritu, desde los años juveniles, en la mortificación de los apetitos. Es entre todos ellos digno de notarse el del sevillano Abdalá el Almogauirí, émulo, en esta materia, de Orígenes.

«Fue Abdalá el Mogauirí un grande santo, natural de Niebla, de los distritos de Sevilla, al occidente de Alandalus. Se le conocía [en oriente] por el sobrenombre de “El Andalusi”. La causa de su conversión a Dios fue ésta: cuando los almohades entraron en Niebla, una mujer de la ciudad se puso en sus manos diciéndole: “¡Llévame a Sevilla y líbrame de las manos de esta gente!” Tomóla, pues, sobre sus hombros y salió con ella de la ciudad. Mas tan pronto como se vieron solos en el camino, él, que era hombre de pasiones violentas y depravadas, y ella, por otra parte, mujer de belleza

no común, el instinto sexual le incitó a cohabitar allí con ella. Pero refrenándose dijo para sí: “¡Oh, alma mía! ¡Ella se ha puesto con toda confianza en tus manos! ¡No quiero cometer tamaña deslealtad! Sería una perfidia para con su marido o su dueño!” Rehusaba, sin embargo, su concupiscencia incitándole a pecar. Y cuando ya la fuerza de la tentación hizole temer por su alma, tomó una piedra, y poniéndola sobre su pene erecto, tomó otra, y lo golpeó con las dos y se lo destrozó, gritando: “¡El fuego antes que el oprobio, alma mía!” Y desde aquel punto vino a ser el santo sin igual de su época, pues salió de su tierra en seguida para hacer la peregrinación a la Meca y luego se estableció en Alejandría, hasta que murió. Aunque fue contemporáneo mío, no lo traté personalmente; pero Abulhasán el Sevillano me refirió los consejos ascéticos que Abdalá el Mogauirí le daba...»

Pero muy pronto abandonó a todos los maestros para aislarse del mundo retirándose a los cementerios, donde pasaba los días enteros en comunicación íntima con las almas de los difuntos: sentado en el suelo, rodeado de tumbas, permanecía largas horas como extático, manteniendo en voz baja conversaciones misteriosas con interlocutores invisibles.

«Yo me aparté del mundo para vivir aislado en los cementerios durante algún tiempo. Llegóme entonces la noticia de que mi maestro Yúsuf b. Jálaf el Cumí decía que fulano (refiriéndose a mí) había abandonado el trato de los vivos para irse a tratar con los muertos. Yo entonces le envié un recado diciéndole: “Si vinieses a verme, verías con quién trato.” Hizo la oración de media mañana y se vino adonde yo estaba, pero solo, sin que nadie le acompañase. Fue preguntando por mí,

hasta .que me encontró, en medio de las tumbas del cementerio, sentado, con la cabeza baja y conversando con uno de los espíritus que se me habían presentado. Sentóse a mi vera, poquito a poco y con mucho respeto. Le miré y vi que su color se había demudado y que su alma sentía tales angustias, que ni siquiera podía levantar la cabeza, abrumado como estaba por la postración. Yo, entre tanto, mirábale sonriéndome, pero sin lograr hacerle sonreír, de lo muy triste que estaba. Así que hube yo acabado mi misteriosa plática, fue poco a poco disminuyendo la preocupación del maestro, hasta que al fin se tranquilizó y, volviendo hacia mí su rostro, besóme en la frente. Entonces le dije: “¿Quién es el que trata con los muertos, yo o tú?” ¡El me respondió: “¡No, por Alá! No eres tú; antes bien, yo soy el que trata con los muertos! ¡Por Alá, que si la escena se hubiese prolongado algo más, de seguro que me ahogo de emoción!” Marchóse después y me dejó allí solo. Desde entonces, decía a cada paso: “El que quiera aislarse del mundo, que se aisle como fulano!”»

Su fe en los fenómenos sobrenaturales de la vida mística íbase así fortaleciendo, a medida que los experimentaba en sí mismo y en los demás.

Las relaciones con su maestro Abulabás el Oryaní fueron, sin duda, las que más honda huella dejaron en su espíritu, pues fueron las primeras y las más constantes. Natural de Olya (Loulé, cerca de Silves, Portugal), este maestro *sufi* estaba consagrado en Sevilla a la preparación de los jóvenes que se sentían llamados por Dios a la vida religiosa. Su escuela ascético-mística veíase frecuentada por algunos que, como Ibn Arabi, querían aprovechar de sus enseñanzas. Estas tenían por fin principal la abnegación de la voluntad en obsequio de Dios, rompiendo los lazos de la familia carnal para sus-

tituirlos por los de la familia *sufi*. Aquella pequeña comunidad tenía por padre al maestro, cuya autoridad era omnímoda, y por hermanos a los condiscípulos.

El temperamento indómito de Ibn Arabi se sometía difícilmente a esta disciplina; pero un prodigio estupendo acabó por dulcificar su carácter: un día, tras una polémica en que Ibn Arabi contradijo abiertamente a su maestro, salió de la escuela para dirigirse a su casa, y al pasar por el mercado de los granos tropezóse con una persona para él desconocida que, dirigiéndole la palabra y llamándole por su nombre, le dijo: «¡Mohámed, acepta de tu maestro la solución!» Volvió Ibn Arabi sobre sus pasos y, entrando de nuevo a la escuela, dispuesto a pedir perdón a su maestro, vio lleno de estupor que éste, sin dejarle pronunciar una palabra, exclamó: «¡Mohámed!, ¿será preciso, para que te sometás a mí, que en todos los casos venga a recomendarte esta sumisión el Jádír en persona?»¹⁰

Desde aquel día, Ibn Arabi fue sumiso a su maestro, y profesó además una devoción especial al Jádír, ese personaje mítico en quien el esoterismo musulmán ha encarnado las tradiciones rabínico-cristianas relativas a Elías y a San Jorge, fundidas con la leyenda del Judío errante.

Su noviciado *sufi*, bajo la dirección de todos los maestros mencionados, se completó mediante la convivencia continua con una pléyade de hermanos en religión que pululaban por las calles y los alrededores de Sevilla. En la mezquita de Azobaidí pasaba muchos días acompañando al taumaturgo

¹⁰ *Fotubat*, I, 241.

Abuyahya el Sinhachí, el ciego, que le enseñaba a sufrir pacientemente las persecuciones del vulgo y aun exponerse de intento a ellas, ocultando la santidad bajo una aparente licencia en las costumbres.

Yúsuf de Ecija, santo asceta, iluminado por Dios, hízole ver el valor místico de la limosna. Abuabdalá el del Aljarafe, que pasó cincuenta años sin encender luz en su celda, le enseñó a aislarse en la oscuridad para evitar todo motivo de disipación. En cambio, aprendió la utilidad mística de la vida peregrinante tratando a El Sálíh el Berberí (el Santo berberisco), *sufí* giróvago que fijó su residencia durante cuarenta años en la mezquita *Rotonda* (La Redonda), de Sevilla, después de haber peregrinado por espacio de otros cuarenta años.

Dos santas ancianas sirviéronle también de maestras de espíritu: Jazmín, *sufí* de Marchena, y Fátima, de Córdoba, extática de noventa y cinco años de edad.

«Una de las clases de santos amigos de Dios es la de los *gemidores*. A ella pertenecen así hombres como mujeres. De estas últimas encontré yo una en Marchena de los Olivos, de las tierras de Alandalus. Llamábase Jazmín y era de avanzada edad. Santifica Dios a estos místicos mediante los gemidos que de sus pechos exhalan, porque se sienten incapaces de alcanzar la perfección espiritual y se lamentan al encontrar en sus corazones que no encuentran lo que creen perdido.»

A Fátima especialmente, la acompañó durante dos años seguidos, en calidad de discípulo y criado, conviviendo con ella honestísimamente en una choza de cañas que él mismo construyó en las afueras de Sevilla, para habituarse a la vida eremé-

tica y experimentar de cerca los maravillosos fenómenos telepáticos que Fátima realizaba y las apariciones de los genios que se presentaban a su evocación, bajo apariencias corpóreas o sin ellas.

«Yo serví como fámulo y discípulo en Sevilla a una mujer, de las amantes de Dios y místicas intuitivas, que se llamaba Fátima, hija de Almotsana el Cordobés. La serví dos años seguidos. Tenía ella, a la sazón, más de noventa y cinco años de edad y, sin embargo, me daba vergüenza mirarle al rostro, pues lo tenía, a pesar de sus años, tan bello y hermoso, por lo regular de sus facciones y lo sonrosado de sus mejillas, que se la hubiera creído una muchacha de catorce años, a juzgar por la gracia y delicadeza de su porte. Vivía en continuo trato con Dios. De entre todos los discípulos que, como yo, la servían, preferíame a mí, tanto, que decía a menudo: "No he visto a nadie que sea como fulano; cuando entra a hablar conmigo, entra con toda su alma, sin dejar fuera de mí ni un átomo de sí, y cuando sale, sale con todo su ser, sin dejar aquí tampoco nada de su espíritu." Una vez la oí decir: "Maravíllome de aquel que dice que ama a Dios y no se alegra en El, siendo como es el objeto único de su contemplación, puesto que en toda cosa que sus ojos miran, a El tan sólo ven, sin que de sus miradas se oculte ni un instante. ¿Cómo pretenden amar a Dios estas gentes que lloran? ¿Cómo no se avergüenzan de llorar, si tienen a su Dios mucho más cerca que le pueden tener cuantos a El intentan acercarse, pues el que a Dios ama, goza de la mayor proximidad respecto de El, siendo como es el objeto único de toda su contemplación? Por eso dijo que es cosa que maravilla el verlo llorar." Después me dijo: "Y tú, hijo mío, ¿qué dices de esto que digo?" Yo le respondí: "¡Madre mía, que lo que dices es lo que hay que decir!" Luego añadió: "¡Por Dios que estoy en verdad maravillada! Mi Amado me dio, para que me

sirva como criado, a la *Fátiba* [el capítulo I del Alcorán] y, sin embargo, no me ha distraído jamás este criado de pensar en mi Amado." Desde aquel día conocí el grado excelso que esta mujer ocupaba a los ojos de Dios, cuando me dijo que la *Fátiba* la servía como criado. Estando ambos un día sentados, penetró de improviso una mujer en el aposento y me dijo: "¡Hermano mío! Mi esposo, que está en Jerez de Sidonia, me cuentan que se ha casado allí. ¿Que te parece?" Yo le respondí: "¿Quieres que venga?" Dijo: "Sí." Volví entonces mi rostro hacia la anciana y le dije: "Madre, ¿oyes lo que dice esta mujer?" Ella me contestó: "Y ¿qué es lo que quieres, hijo mío?" Dije: "Pues que satisfagas sus deseos, que son los míos; es decir, que venga su marido." Ella entonces exclamó: "¡Oído y obedecido! Voy a enviar por él a la *Fátiba*, encargándole que traiga al marido de esta mujer." Y poniéndose a recitar conmigo el capítulo I del Alcorán, le dio forma real. Entonces comprendí su excelso grado místico, pues a medida que iba recitando la *Fátiba*, iba también dándole forma corpórea, aunque etérea, y haciéndola nacer. Una vez que la hubo formado de esta manera, le oí que le decía: "¡Oh, *Fátiba*! Vete a Jerez de Sidonia y tráete al marido de esta mujer! ¡No lo dejes, hasta que vengas con él!" Aún no había transcurrido, desde que se fue, el tiempo indispensable para recorrer el camino, cuando el marido llegó adonde estaba su mujer. Ella entonces [la anciana *Fátima*] púsose a tañer el adufe en señal de regocijo. Y al interrogarle yo sobre aquello, me dijo: "¡Por Dios que verdaderamente estoy contenta por lo mucho que de mí se preocupa, pues me ha escogido como una de sus amigas íntimas y me ha atraído hacia su persona! Y ¿quién soy yo para que este Señor me haya preferido sobre los hijos todos de mi linaje? ¡Por la gloria de mi Dueño juro que tan celoso de mi amor está, como yo no sabría ponderarlo! Tanto es así, que si por descuido vuelvo alguna vez mis ojos hacia una cosa criada para

buscar en ella mi apoyo y mi sostén, no deja de probarme mi Dueño con alguna aflicción, que El me envía por medio de aquella misma criatura hacia la cual yo había vuelto mis ojos!" Más adelante hízome ver otras maravillas del mismo género. Yo continué sin cesar personalmente mis servicios. Con mis propias manos le construí una choza de cañas, justamente capaz para su estatura, en la cual habitó ya continuamente hasta que murió. A menudo me decía: "¡Yo soy tu madre divina y la luz de tu madre terrestre!" Cuando vino a visitarla mi madre, ella le dijo: "¡Oh luz! ¡Este es mi hijo y él es tu padre! ¡Trátale con piedad filial y no lo aborrezcas!"»

«Nosotros hemos visto en Alandalus a muchos místicos de los que ven los genios bajo apariencias sensibles y sin ellas. Así, por ejemplo, *Fátima*, hija de Benalmot-sana, de la gente de Córdoba, la cual los conocía intuitivamente, sin equívoco o ilusión alguna.»

PEREGRINACIONES POR ESPAÑA Y AFRICA

Experto ya en todo género de disciplina *sufí*, pudo decidir sobre su vocación.

«No conozco grado de la vida mística, ni religión o secta, de que yo no haya visto alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyera y las practicase, según confesión propia. No he referido jamás opinión o herejía alguna, sino fundándome en referencias directas de individuos que fuesen secuaces de ellas.»

La vida peregrinante parece que fue la preferida por él. Todo el resto de su existencia, que no fue corta, es un viaje incesante e inquieto a través de todos los países musulmanes de Occidente y de Oriente, aprendiendo, enseñando y discutiendo. Los pueblos y ciudades de Andalucía fueron el primer escenario de esta peregrinación. A Morón, cerca de Sevilla, dirígese en busca de un famoso maestro *sufí*, llamado Abdalá, para ejercitarse bajo su dirección en la práctica del más sublime grado de la perfección mística, el *tawácol*, la virtud cristiana de la abnegación de la propia voluntad, y allí, a ruegos de su maestro, escribe su primer libro, titulado *Tadbirat ilahía* o *Política divina*.

«Para cada uno de los grados o moradas del camino espiritual, v. gr., ascetismo, abnegación, caridad, contemplación, etc., es indispensable que exista en cada época un místico que sea el quicio cardinal o eje (*cótop*) sobre el cual gire como punto de apoyo la práctica de los actos propios de la respectiva morada en todos los que la ocupan en el mundo. Dios me permitió conocer al quicio de los místicos abnegados y vi cómo esta virtud de la abnegación giraba sobre él, como sobre su quicio rueda el ruejo del molino. Era ese tal Abdalá b. Alostads el Maurorí, natural de la ciudad de Morón en tierra de Alandalus. El era el *cótop* o cardenal de la abnegación en su tiempo. Yo me hice su discípulo y lo traté personalmente por la gracia de Dios. Cuando me uní a él, le comuniqué lo que Dios me había revelado de ese excelso rango místico que poseía, y él, sonriendo, dio gracias a Dios.»

«De los carismas propios de este grado de perfección es el beber agua putrefacta y amarga y encontrarla de sabor agradable y dulce. Yo la bebí de manos de Abdalá b. Alostads el Maurorí, el peregrino, uno de los discípulos predilectos del maestro Abumedín, el cual lo apellidaba “el buen peregrino”. Otro carisma de este grado consiste en que Zeid coma en vez de Amer, estando éste ausente, y, sin embargo, quede éste harto con la comida que aquel otro comió en su lugar... Este prodigio le acaeció también al peregrino antes citado, Abumohamed el Maurorí, con Abulabás b. Alhach Abumeruán en Granada. Refiriómelo el mismo Abulabás (que fue el saciado sin haber comido) en casa del maestro de espíritu, asceta y devoto consagrado al combate espiritual, Abumohamed el de Priego, conocido por “El Xacaz”, y me lo refirió en la misma forma que me lo había contado el dicho Abumohamed el Maurorí, autor del prodigio.»

«La causa de componer nosotros este libro fue ésta: cuando visité al maestro de espíritu, al santo Abumohá-

med el Maurorí, en la ciudad de Morón, encontré en su casa el libro *Secretum secretorum* que el Filósofo [Aristóteles] compuso para Dulcarnain [Alejandro Magno] cuando por su debilidad no podía ya seguir acompañándole en sus expediciones. Abumohamed me dijo: “Este autor trata del gobierno político de este imperio mundano y yo desearía que tú intentases aventajarle estudiando el gobierno del imperio humano en el cual nuestra felicidad consiste.” Accedí a su petición y en este libro he puesto de las ideas relativas al gobierno político muchas más que las que en el suyo puso el Filósofo, sin contar con que además demuestro en él algunas cosas que el Filósofo descuidó de tratar acerca del gobierno del imperio grande o macrocosmos. Lo redacté en menos de cuatro días en la ciudad de Morón. El volumen del libro del Filósofo es un cuarto o un tercio del volumen de este libro, el cual aprovecha no sólo para la instrucción del cortesano que sirve a los príncipes, sino también para utilidad espiritual de todo el que marche por el camino de la vida futura.»

Las ruinas de Medina Azahra, cerca de Córdoba, sugiriéronle, a su paso por esta ciudad, tristes reflexiones sobre lo caduco y perecedero de la gloria humana.

«Yo leí las siguientes estrofas (que son un recordatorio para el hombre discreto y un aviso para el disipado) escritas sobre la puerta de Medina Azahra (en la cual estaba esculpida la imagen de la propia Azahra) después que la ciudad fue destruida y convertidas sus ruinas en guarida de las aves y las fieras. Esta ciudad era una construcción de maravillosa arquitectura, en tierras de Alandalus, cerca de Córdoba...»

Una visión extraordinaria con que Dios le favoreció en Córdoba hízole conocer los nombres y la

fisonomía de todos los *cótops* o *polos místicos*, anteriores a Mahoma.

«En cuanto a los *cótops* o quicios perfectos de los pueblos todos de la humanidad (con excepción de este nuestro pueblo) que nos han precedido en el tiempo, son muchos. En lengua árabe fuéronme comunicados sus nombres, cuando los contemplé y los vi en la mansión de la fantasía, estando yo en la ciudad de Córdoba.»

La fama de su ciencia esotérica iba extendiéndose así por los pueblos próximos a Sevilla, merced a sus viajes, y muy pronto los maestros no se desdénaron de visitarle para someter a su juicio cuestiones difíciles de *sufismo*. Un famoso doctor de Cabrafigo (aldea de Ronda) que, aunque profesaba el *sufismo*, pertenecía a la herética secta de los *motáziles*, hizo un viaje a Sevilla para conferenciar con Ibn Arabi. Este, al advertir más tarde la heterodoxia de sus doctrinas dogmáticas, se propuso convertirlo a Dios. Para conseguirlo, abandonó Sevilla, y dirigiéndose a Cabrafigo comenzó a discutir con él, día tras día, en su propia escuela y a presencia de sus muchos discípulos y secuaces. El éxito coronó sus esfuerzos, y, muy pronto, maestro y discípulos abjuraban sus erróneas doctrinas.

«Disputan entre sí los sabios de nuestra escuela acerca de si la imitación (por el hombre) de la *aseidad divina* es o no posible. A nuestro juicio lo es tanto como la de todos los nombres divinos... Yo encontré a Abuabdalá b. Chonaid [*sic*] cuando vino a visitarnos a Sevilla y le interrogué sobre este punto. Entonces me contestó que era posible y lícito al hombre el asimilarse (por imitación) la propiedad de ese nombre; pero después rehusó

aceptar esa tesis, sin que yo sepa cuál fuese la causa de su resistencia... Era éste, quiero decir, Abuabdalá b. Chonaid, de Cabrafigo, aldea de los distritos de Ronda en tierra de Alandalus. Yo no cesé de tratarlo con toda benevolencia en su alquería en medio de sus discípulos y secuaces, porque era *motázil* de escuela, hasta que la cuestión se le aclaró y abjuró de los errores de la herejía *motázil*... Y hasta me dio las gracias por ello. Por su conversión, convirtiéronse también todos sus discípulos y secuaces. Sólo entonces me separé de él.»

El espíritu inquieto de Ibn Arabi no se satisfacía ya dentro de los reducidos límites de su patria. Antes del año 590 (1193 de J. C.) debió de pasar al Africa. Su principal objetivo debió de ser tratar de cerca al célebre maestro sevillano Abumadián (vulgarmente llamado Abumedín), que en Bugía había establecido su escuela mística desde hacía bastantes años. No consta, sin embargo, de un modo seguro, que Ibn Arabi le conociese allí, pues el 597 (1200 de J. C.), fecha en que los biógrafos dicen que entró en Bugía, había ya muerto Abumedín en Tremecén. Esto no obstante, Ibn Arabi cita repetidas veces, en su *Fotuhát* y en su *Mohadara*, a Abumedín como maestro suyo, ponderando sus visiones, milagros, virtudes y doctrina. Por otra parte, como luego diremos, Ibn Arabi estaba en Túnez el año 590 (1193 de J. C.); es, pues, de creer que pasaría por Bugía antes de esa fecha, y entonces pudo tratarlo.

No debió de ser muy larga la estancia de Ibn Arabi en Bugía, puesto que muy pronto, en 590 (1193 de J. C.), lo encontramos ya en Túnez, gozando de extraordinario favor en la corte del gobernador almohade y estudiando el libro místico

titulado *Jal al-nalain* de Abulcásim b. Casi, el iniciador de la rebelión del Algarbe contra los almorávides.

Uno de los propósitos que debió de tener cuando se dirigió a Túnez esta primera vez fue el visitar a un gran santo *sufí*, Abumohámed Abdeleziz, a quien volvió a visitar ocho años después, como diremos más adelante. En el mismo año de 590 (1193 de J. C.) abandona Túnez, con el propósito de marchar por la costa a Sevilla. Ignoramos los motivos de este viaje, pero no es inverosímil que en su decisión influyera bastante el estado de intranquilidad que reinaba en aquella parte oriental del norte de África, teatro de una guerra sin cuartel entre los almohades y los Beni Gánia de Mallorca. Al pasar por Tremecén detúvose para visitar los sepulcros de algunos santos ascetas que, en el barrio llamado Alobad, en las afueras de la ciudad, eran objeto de veneración. Uno de ellos era el sepulcro de su tío Aben Yogán, el rey asceta. Allí también, seis años más tarde, había de ser enterrado Abumedín, el maestro de Ibn Arabi en Bugía¹. No olvidaba éste los méritos y virtudes del famoso taumaturgo a quien tanto amaba. Por eso, al saber que uno de los discípulos de Abumedín andaba por Tremecén censurando a su maestro, Ibn Arabi concibió contra él un odio violento. Resurgían, pues, en su corazón las pasiones de su disipada

¹ *Mohadara*, II, 51. Ibn Arabi repite aquí la ejemplar historia de su tío Aben Yogán, el rey asceta de Tremecén, casi con las mismas palabras que en *Fotubat*, II, 23, y termina añadiendo: «Yo he estado visitando la tumba de ambos [su tío y el maestro de espíritu de éste] y la del *xeij* Abumedín, en Alobad, en las afueras de Tremecén.»

adolescencia, aunque disimuladas bajo apariencias de virtud. Un sueño en que el Profeta le hizo ver este sofisma diabólico, fue para Ibn Arabi aviso saludable y, a la mañana siguiente, para curar radicalmente su odio hacia aquella persona, fue a ofrecerle un cuantioso regalo y a confesarle sinceramente su pecado. Esta humilde actitud determinó también la conversión del enemigo de Abumedín.

Dentro del mismo año 590 (1193 de J. C.) regresó a España, desembarcando probablemente en Tarifa, donde en esa fecha lo encontramos discutiendo con el *sufí* Abuabdalá el Calafate un tema ascético: la excelencia del rico, agradecido a Dios, respecto del pobre paciente.

«Discutía yo con Abuabdalá el Calafate, en la península de Tarifa, el año 590, la cuestión de la relativa excelencia del rico agradecido y del pobre paciente... y me dijo: "Estando yo presente a una conferencia entre varios maestros de espíritu, se me planteó esa cuestión tal como la había planteado Aburrebía, el ciego malagueño, el discípulo de Abulalás b. Alarif el de Sinha-cha."»

Al llegar a Sevilla, un nuevo prodigio, más estu-
pendo que todos los que había experimentado,
viene a fortificar su fe, ya arraigada, en los fenóme-
nos místicos de comunicación telepática.

«Había yo compuesto unas estrofas poéticas en la *macsura* [oratorio particular] de Abenmotsana (que está en la parte oriental de la mezquita aljama de Túnez, de las tierras de Ifríquía) a la hora de la oración de la caída de la tarde, en un día, cuya fecha precisa me era bien conocida y tenía fija en mi espíritu. Ocurría esto en la ciudad de Túnez. Marché a Sevilla después. Entre am-

bas ciudades media la distancia de tres meses de camino a caballo. [Una vez en Sevilla] se me acerca un hombre, a quien yo no conocía, y comienza a recitarme de improviso aquellas mismas estrofas, de las que yo no había dado copia a nadie. Dije entonces a aquel hombre: "¿De quién son esas estrofas?" El me contestó: "De Mohámed Ibn Arabi", y me dio mi mismo nombre. Yo le pregunté: "Y ¿cuándo las aprendiste de memoria?" El entonces me citó la fecha misma en que yo las había compuesto, y la hora exacta; todo esto, a pesar del largo tiempo transcurrido. Yo le pregunté: "¿Quién te las recitó para que las aprendieses de memoria?" Respondió: "Estaba yo sentado una noche en el mercado de Sevilla, de tertulia con un grupo en medio de la calle, cuando pasó por allí un hombre forastero, al cual no conocíamos, y que parecía un peregrino. Sentóse con nosotros y se puso a tomar parte en la conversación. Al poco rato comenzó a recitarnos estas estrofas, y a todos nos gustaron tanto, que las copiamos, después de preguntarle quién era su autor. El nos dijo: 'Fulano' (y me nombró a mí). Entonces le dijimos: 'Esa *macsura* [oratorio particular] de Abenmotsana no la conocemos en nuestra tierra.' Y él nos respondió: 'Está en la parte oriental de la mezquita aljama de Túnez. Allí mismo ha compuesto estas estrofas su autor en este momento y de él las he aprendido de memoria.' Y diciendo esto desapareció de nuestra vista, sin que supiésemos qué fue de él ni cómo se marchó, sino que ya no lo vimos..." Este joven [que me contó esto en Sevilla] se llamaba Ahmed y era hijo de un comerciante de la ciudad llamado El Edrisí. Era un muchacho muy piadoso que amaba a los devotos y gustaba de conversar con ellos. Su conversación conmigo ocurrió el año 590, y ahora estamos en 635 [= 1237 de J. C.].»

Al año siguiente, 591 (1194 de J. C.), vuelve a pasar el Estrecho para dirigirse a Fez por vez pri-

mera, según parece. De esta su primera estancia en la capital científica de los almohades muy pocas son las noticias que se conservan. Verosímilmente iniciaría ya sus relaciones con los maestros y hermanos *sufíes*, cuyo trato frecuentó asiduamente en los siguientes años. Entre ellos distinguíase un místico muy ducho en la ciencia cabalística, de quien Ibn Arabi hízose amigo y al cual quizá deba atribuirse el magisterio de Ibn Arabi en estas materias, a que tan aficionado fue ya en todos sus libros. Fundándose en ciertas cábalas sobre el valor numérico de las letras de un texto alcoránico, aquel maestro predijo que en aquel mismo año 591 obtendrían brillantes victorias sobre los cristianos de España los ejércitos almohades que, al mando del sultán Yacub Almansur, acababan de pasar el Estrecho. Y, efectivamente, en aquel mismo año era derrotado Alfonso VIII en Alarcos, perdiendo además las plazas de Calatrava y Caracuel.

El entusiasmo provocado por este triunfo debió de mover a Ibn Arabi a permanecer en España, pues el año 592 (1195 de J. C.) lo volvemos a encontrar en Sevilla, donde ya no tenía casa propia. Un amigo suyo se creyó grandemente honrado hospedándolo en la suya e invitó en honor de Ibn Arabi a varios amigos para que le hicieran más agradable la estancia. Los invitados y el anfitrión mostraron tal respeto y veneración hacia Ibn Arabi, que éste hubo de rogarles que lo trataran más llanamente. Obedecía esta veneración a la fama que nuestro místico había ya adquirido con algunos libros, publicados antes de esta fecha, pero cuyos títulos es casi imposible precisar. Sólo puede asegurarse que no serían éstos sus obras maestras,

tales como las tituladas *Mawaqifi*, *Fosús*, *Fotubat*, etc., redactadas, sin duda, en fechas posteriores. A fin de hacer desistir a sus admiradores de su actitud respetuosa para con él, Ibn Arabi pidió al anfitrión uno de dichos libros, titulado *Al-Irxad*, en el cual demostraba la conveniencia de romper con la excesiva urbanidad que era habitual entre musulmanes, los cuales, como hermanos espirituales, deberían tratarse más sencillamente.

«Pasamos una vez la noche en casa de Abulhasán b. Abuámer b. Atofail en Sevilla, el año 592. Tratábame con mucha veneración y adoptaba en mi presencia una actitud extraordinaria de urbanidad y cumplido. Pasaban también la noche allí, en mi compañía, Abulcásem el predicador, Abubéquer b. Sam y Abulháquem b. Asarrach. Todos ellos se sentían tan cohibidos por el respeto que yo les inspiraba, que ni moverse osaban por temor de faltar a la urbanidad. Yo deseaba inventar algún medio ingenioso para disipar su encogimiento, cuando he aquí que el amo de la casa me pidió permiso para leer algo mío. Encontrando yo entonces en aquello una fácil coyuntura para lograr mis deseos de disipar su encogimiento, le dije: «Trae de nuestras obras el libro titulado *La recta dirección para romper con la urbanidad habitual*. Si quieres, yo te expondré uno cualquiera de sus capítulos.» El respondió: «Es lo que deseo.» Entonces yo extendí mis piernas hasta tocar con los pies el regazo del anfitrión, y le dije: «Frótamelos.» El entendió perfectamente lo que quería decirle con eso y también lo comprendieron los demás. De esta manera, comenzaron todos a expansionarse y a perder el encogimiento y la falta de familiaridad que les cohibía. Y así pasamos en amable plática religiosa la más grata noche que puede imaginarse.»

No debió ser largo este viaje a Sevilla, pues al año siguiente, 593 (1196 de J. C.), aparece de nuevo en Fez, entregado ya de una manera estable a sus estudios y ejercicios *sufíes*. La mezquita Alazhar y el jardín de Abenhayún eran los dos lugares preferidos por Ibn Arabi. En aquella pasaba largas horas en oración y siguiendo el curso del maestro Benabdelcarim, imam de la mezquita, que le explicaba su libro hagiográfico sobre los santos de Fez.

Allí también experimentó uno de sus primeros éxtasis, acompañado de anormales ilusiones visuales.

«Alcancé yo este grado místico el año 593 en la ciudad de Fez, haciendo la oración ritual de la tarde. Estaba yo orando con un grupo de gente en la mezquita Alázhar (que está al lado de la Fuente de las caballerías), cuando vi una luz que estuvo a punto de ofuscar me privándome de la visión de todo cuanto tenía ante mí, sólo que, al verla, perdí la conciencia de la relación espacial de posterioridad, como si no tuviese ya mi cuerpo espalda ni occipucio: no acertaba a distinguir, durante aquella visión, entre unos y otros de los costados de mi cuerpo, de modo que éste vino a ser para mí algo como una esfera, sin que las relaciones locales de delante y detrás pudiese yo concebirlas sino por hipótesis, pero no como algo real. Y la cosa era exactamente así como yo la contemplaba.»

El jardín de Abenhayún era el lugar escogido por el núcleo, ya numeroso, de sus discípulos para escuchar las conferencias místicas de Ibn Arabi y ejercitarse bajo su dirección en las prácticas esotéricas del *sufismo*.

El experimentado criterio de Ibn Arabi decidía allí sin apelación en las cuestiones teóricas, y algu-

na vez también se le oyó, sin protestas, tachar de iluso y visionario a un maestro eximio que se gloriaba de haber visto y hablado a los espíritus durante el éxtasis que aparentaba sufrir.

«Yo vi en la ciudad de Fez a un grupo de esos místicos a quienes los genios les hacen ver imaginariamente figuras de personas y les hablan lo que quieren para tentarlos, sin que realmente sean los genios mismos los que se les aparecen ni tampoco los fantasmas de los genios. Uno de estos místicos era Abulabás Adacac, que vivía en la ciudad de Fez. Equivocábase a menudo en esta materia, pues se imaginaba que los espíritus le dirigían la palabra, y lo aseguraba como cosa cierta. La causa de su error era que ignoraba cuál es el tono de voz de los espíritus. Cuando se sentaba a mi lado para asistir a mis conferencias, quedábase de repente extático, y después me describía lo que había visto. Yo me daba buena cuenta de que era una ilusión fantástica. Pero en esto llegaba hasta el extremo de conversar con ellos, tratándolos como amigos y hasta bromeando con ellos. A las veces, surgía una acalorada disputa sobre cualquier cuestión, en la cual contradecía al espíritu que creía estar viendo. Otras veces los genios le molestaban por otro cualquier procedimiento, y él creía que aquellas figuras de personas que se le aparecían eran las que le habían hecho realmente el daño, y no los genios. Abulabás Adahán y todos nuestros discípulos se daban perfecta cuenta de su ilusión, porque quien conoce bien el tono de voz de los genios, no se equivoca ni se deja engañar por las apariencias de las figuras fantásticas. Lo que hay es que como son pocos los que distinguen aquel tono de voz, la mayoría se extravía por el aspecto de verdad real que les ofrecen las figuras que se les aparecen.»

Difícil es averiguar si este prestigio de Ibn Arabi trascendía fuera del limitado círculo de sus discípulos y admiradores. Es lo más verosímil que en las altas esferas del gobierno no fuese conocido o que, conociéndolo, se procurase hacer el vacío en su derredor para evitar posibles efervescencias del fanatismo *sufi*, que fácilmente degenerasen (como es frecuente en el islam) en revoluciones políticas. Lo único cierto es que Ibn Arabi no gozó, entre los sultanes almohades, de los favores que a manos llenas le otorgaron los príncipes musulmanes del Oriente, en la segunda parte de su vida. Es más: él mismo alude, aunque muy vagamente, a discusiones violentas que tuvo con el sultán Yacub Almansur, por motivos religiosos, de las cuales no debió de salir muy bien parado el prestigio y autoridad de nuestro místico.

«Yo entré a la casa de un santo varón en Ceuta, en el Estrecho de Gibraltar. Habíame ocurrido con el Sultán una discusión que había llenado de cólera mi pecho, además de rebajar mi prestigio. Esto había llegado a oídos de aquel santo varón. Por eso, tan pronto como me vio, me dijo: “¡Hermano mío! Bien poco vale el que no tiene un enemigo injusto que le contradiga.” Yo le respondí: “¡Y extraviarse ha el que no tiene un sabio que le dirija!” El repuso entonces: “¡Hermano mío! ¡Mansedumbre, mansedumbre!” Y yo añadí: “¡Siempre que quede a salvo el interés capital, que es la religión!” El asintió: “Verdad dices.” Y calló después.»

De sospechar es también que el disgusto naciese del fracaso de sus gestiones en favor de su amado maestro de Bugía, Abumedín, a quien el Sultán había llamado a la corte, temeroso de posibles

complicaciones políticas, y que acababa de morir entonces (594-1197) en Tremecén, agobiado bajo el peso de sus años, de sus achaques y de las penalidades de aquel viaje precipitado. Desde ese momento debió de resolver en su interior Ibn Arabi abandonar para siempre las tierras del Mogreb y buscar en el Oriente un escenario más favorable a sus ideas y menos sometido a la absorbente influencia de los alfaquies, que acababan de perder con sus intrigas al maestro Abumedín. No consta positivamente que Ibn Arabi formase dicho propósito en esta fecha; pero es lo cierto que aquel mismo año 594 salía de Fez en dirección a Murcia, como si quisiese dar el último adiós a la tierra que le vio nacer.

En los primeros meses del año 595 (el 1198 de J. C.) pasó por Granada, donde se detuvo a visitar a uno de sus más estimados maestros, Abumohamed Abdalá el Xacaz, natural de Priego (Córdoba), cuyas enseñanzas sobre la iluminación profética cita en su *Fotubat*.

«Entré a visitar en Granada, el año 595, a nuestro maestro de espíritu Abumohamed Abdalá el Xacaz, natural de Priego, que era uno de los más grandes místicos que he encontrado en esta vía espiritual, pues jamás he visto a nadie que se le pareciese en el ejercicio del combate ascético.»

De su visita a su ciudad natal no tenemos más noticia que del hecho casi escueto y de la fecha de 595.

«Guárdate de la contumacia en el pecado; antes bien, arrepiéntete de él, volviéndote hacia Dios en todo mo-

mento así que lo hayas cometido. Refirióme en Córdoba un santo varón de esta ciudad lo siguiente: "Había yo oído decir que en Murcia vivía un hombre muy sabio" (a quien yo conozco —dice Ibn Arabi entre paréntesis— y al cual vi para asistir a su clase el año 595 en Murcia; era este sabio un hombre de conducta muy desarreglada; la única razón que me impide el dar aquí su nombre es precisamente el temor de que si lo nombro se sabrá de quién se trata). Díjome, pues, aquel santo varón de Córdoba: "Fui un día a su casa con el propósito de visitarlo; pero se negó a salir a recibirme, por estar de juerga con sus amigos. Yo insistí en que necesitaba verlo personalmente. El dijo al criado: 'Hazle saber en lo que estoy ahora ocupado.' Yo le respondí: 'Es indispensable que yo lo vea.' Mandó, pues, que entrase, y entré cuando ya no les quedaba vino en los vasos que tenían en la mano. Uno de los presentes le dijo: 'Escribe a fulano que nos envíe algo de vino.' Pero el replicó: '¡No haré tal! ¿Es que acaso queréis que yo sea contumaz en mi pecado contra Dios? Por Dios juro que no beberé un vaso de vino, cuando me lo den, sin arrepentirme en seguida y pedir perdón a Dios, y ya no esperaré otro vaso ni pensaré en él; y cuando me llegue otra vez el turno y el escanciador me presente el vaso para que lo tome, examinaré bien mi conciencia, y si me parece bien tomarlo, lo tomaré y me lo beberé, pero arrepiéntome en seguida. ¡Puede ser que así Dios me otorgue la gracia de que llegue al fin un momento en que no me venga a las mientes la idea de ofenderle!' Dijo el santo asceta: 'Y me maravillé de que dijese aquello, a pesar de lo inmoral de su conducta, es decir, cómo aquel hombre depravado no dejaba de preocuparse de eso.' El tal ya murió. ¡Dios lo haya perdonado!"

Breve debió de ser su permanencia en Murcia, puesto que a 11 de ramadán del mismo año (7 de julio de 1198) aparece ya de regreso en Almería.

Era esta ciudad foco de una escuela *sufí* de gran influjo en la vida religiosa y política de la España almohade desde que el maestro Abulabás b. Alarif, autor del célebre libro *Mahásin al-machalis*, fomentó con sus predicaciones la sublevación de los *moridín* contra la dinastía almorávide, en la primera mitad de aquel siglo. Uno de sus predilectos discípulos, Abuabdalá el Gazal, continuaba en Almería sus enseñanzas esotéricas. La amistad de éste con Ibn Arabi y la circunstancia de estar en remadán, el mes sagrado, movió a nuestro místico a permanecer en Almería más tiempo del preciso para sus negocios. Allí, entregado a la oración y a la penitencia, en la soledad de una celda, recibió una revelación de Dios, confirmada en un sueño posterior, que le ordenaba escribir un libro que sirviese de introducción a la vida devota para los novicios, sin necesidad de director espiritual. Ibn Arabi, obediente a la inspiración divina, púsose a redactar su *Mawaqí al-nochum*, opúsculo ascético-místico, en el cual, bajo el velo de símbolos astronómicos, expone las luces sobrenaturales que Dios otorga al *sufí* en las tres etapas de su camino. La etapa del novicio, puramente exotérica y material, que consiste en la práctica externa del islam, es simbolizada por Ibn Arabi con las estrellas, cuyo brillo queda ofuscado tan pronto como sale la luna de las otras dos etapas, durante las cuales el *sufí* interpreta los ritos externos en un sentido místico o esotérico ².

² Fotubat, I, 436.

«Hemos explicado todos los carismas, luces, grados, misterios e ilustraciones divinas que acompañan a la ablución ritual, en nuestro libro titulado *Mawaqí al-nochum*. Que yo sepa, nadie antes de mí acertó a tratar la materia con el mismo plan y método. Lo redacté en once días del mes de ramadán, en la ciudad de Almería, el año 595. Con este libro el novicio se puede pasar sin maestro. Mejor diré: al maestro le es indispensable. Porque hay maestros excelentes y excelentísimos, y este libro sirve para el más excelso grado místico a que pueda aspirar cualquier maestro... Por eso, todo el que se lo pueda procurar, debe tomarlo por punto de apoyo, con la ayuda de la gracia de Dios, pues es un libro de grande utilidad espiritual. El motivo que me hizo conocer el excelso rango místico de este libro fue que yo vi a Dios entonces en sueños dos veces y las dos me dijo: «¡Aconseja a mis siervos!»»

«Hemos explicado las varias clases de estos carismas, sus grados y causas en el libro *Mawaqí al-nochum*, que no tiene precedentes, a nuestro juicio, en lo que toca a su plan, aunque los tenga en cuanto a su materia. Es un libro de sano criterio para la vía espiritual y de gran provecho, aunque sea de exiguo volumen» ³.

«De este tema hemos tratado en el libro *Mawaqí al-nochum*, que compusimos en Almería, de las tierras de Alandalus, el año 595, por mandato divino. Es un noble libro que ahorra el recurrir a maestros de espíritu para formar a los novicios» ⁴.

«Cuando quiso Dios sacar este benéfico libro a la luz del ser y regalar a sus criaturas con las gracias y bendiciones por El escogidas de los tesoros de su generosidad para con ellas (empleando como instrumento a aquel de entre sus siervos que bien le plugo), vínome de improviso la idea de emprender el viaje desde Murcia a

³ *Ibidem*, II, 491.

⁴ *Fotubat*, IV, 338.

Almería, y montando a caballo sin demora, púseme en camino en compañía de virtuosas y honradas gentes, el año 595. Cuando llegué a Almería con el propósito de hacer allí alguans cosas que esperaba conseguir, me encontré que el mes de *ramadán* comenzaba entonces con su luna nueva, y por fuerza hube de permanecer en la ciudad hasta que el mes santo terminase. Tiré, pues, el bastón de caminar y comencé a rezar y a suplicar, acompañado de muy generosos y excelentes amigos. Y mientras yo vivía así, consagrado exclusivamente al servicio de Dios, lleno de contrición, humillado y compungido en mi retiro, permitió Dios que el creciente de su luz saliese y brillara a los ojos de sus siervos y que lograsen el fruto de los días y noches pasados en su servicio, pues enviéme al Mensajero de su inspiración para ayudarme con su gracia y seguidamente reiteró el aviso a este su piadoso hijo por medio de una revelación en sueños, que coincidía exactamente con la inspiración anterior, hasta en el orden y enlace maravilloso con que las sentencias aparecen ensartadas en este libro. Conocí entonces que era yo, efectivamente, como antes dije, aquel siervo de Dios a quien Este había elegido para dar a luz este libro y sacarlo a la realidd del ser, que era yo el tesoro dispensador de esta ciencia y el encargado de dar cumplimiento a sus altos decretos. En mi corazón sopló su Santo Espíritu, y en el horizonte del cielo de mi alma brilló la maravillosa luna llena de su luz. El espíritu intelectual se puso a trabajar sin demora en la concepción del libro con todo empeño, y el espíritu racional a darle forma elevada y un orden sistemático, bello y armonioso»⁵.

⁵ *Mawaqui*, 4.

PEREGRINACIONES POR ORIENTE

Dos años después, en 597 (1200 de J. C.), Ibn Arabi reaparece al otro lado del Estrecho, en la capital del imperio almohade, Marraquex, al lado de un asceta extraordinario, Abulabás de Ceuta, cuya absoluta pobreza pasmaba a las gentes. Allí es donde una nueva visión en el éxtasis le determina definitivamente a emprender su peregrinación al Oriente. El mismo trono de Dios, destacándose sobre un fondo de inconmensurables sombras y apoyado en sostenes ígneos que brillaban cual relámpagos, surgió un día ante el espíritu de Ibn Arabi extático. Un ave celestial, revoloteando alrededor del trono, le ordena de parte de Alá que se dirija a la ciudad de Fez, donde encontrará a un hombre llamado Mohámed el Hasar, con el cual debe emprender la marcha a Oriente. Ibn Arabi no vacila; encuentra en Fez a su compañero, que había tenido también una revelación semejante, y marcha en su compañía hacia Tremecén.

«El trono de Dios tiene sostenes luminosos, cuyo número ignoro, aunque los contemplé bien claramente y advertí que su luz se parecía al brillo del relámpago; pero, a pesar de esto, el trono proyecta una sombra en la cual se disfruta de un reposo incalculable; esa sombra es la sombra que proyecta la concavidad del trono, la cual cubre como un velo la luz de Aquel que sobre él está sentado, el cual es El Misericordioso. Vi también el tesoro que está debajo del trono, del cual tesoro (que es Adán) sale la jaculatoria: "¡No hay poder ni fuerza

sino en Dios el excelso y el grande!" Vi también debajo de este tesoro otros muchos, que conozco. Vi hermosos pájaros que revoloteaban por los ángulos del trono. Entre ellos vi a uno, más hermoso que todos, el cual me saludó y me hizo saber que debía tomarlo por compañero para marchar a Oriente. Estaba yo en la ciudad de Marruecos cuando todo esto me fue revelado. Yo pregunté: "¿Y quién será ese compañero?" Se me respondió: "Mohámed el Hasar, en la ciudad de Fez, ha pedido a Dios que le permita emprender el viaje a las tierras de Oriente. Tómalo, pues, por compañero." Yo dije: "¡Oído y obedecido!" Entonces le dije a él (que era aquel mismo pájaro): "Tú serás mi compañero, si Dios quiere." Cuando luego fui a la ciudad de Fez, pregunté por él. Vino a verme y le dije: "¿Pediste acaso a Dios alguna cosa?" El me respondió: "Sí, efectivamente: le pedí que me llevase a las tierras de Oriente; y se me dijo: 'Fulano te llevará.' Yo te estaba esperando desde entonces." Tomélo, pues, por compañero mío el año 597, y lo llevé conmigo hasta las tierras del Egipto, donde murió (¡Dios lo haya perdonado!))»

En el mes de ramadán de aquel mismo año entra en Bugía.

«Entró en Bugía en ramadán del año 597, y en ella encontró a Abuabdalá el Arábí y un grupo de excelentes místicos. Cuando entró en Bugía en esa fecha, dijo: "Vi una noche que yo contraía nupcias con los astros todos del cielo, sin que con uno solo de ellos dejase de unirme, y esto con un gran deleite espiritual. Una vez que hube terminado mis nupcias con los astros, se me entregaron las letras del alfabeto y también con ellas contraje nupcias. Yo expuse esta visión que había tenido en sueños a alguien que a su vez la comunicó a un hombre experto y entendido en la oneirocrítica; pero yo le advertí que no le dijese al intérprete mi nombre. Cuando, pues,

aqué! le hubo narrado mi ensueño, lo ensalzó como de gran importancia diciendo: '¡Esto es un Océano cuya profundidad no es posible alcanzarla! Al que ha tenido esta visión le será revelada una tal cantidad de conocimientos altísimos, de las ciencias esotéricas y de las virtudes ocultas de las estrellas, como a ningún otro de su tiempo se le han revelado.' Calló después un rato y después añadió: 'Si el que ha tenido tal visión está en esta ciudad, debe ser ese joven andalusí que ha llegado a ella'.»

Tres meses después, dentro ya del año 598 (1201 de J. C.), volvía a interrumpir su marcha a Oriente, deteniéndose en Túnez, donde alcanzaba uno de los más sublimes grados de la perfección mística, durante un éxtasis acompañado de fenómenos anormales y patológicos.

«Cuando yo entré en este grado, estando en Túnez, un grito salió de mi garganta sin que yo supiese que había salido, a pesar de que ni una sola persona de cuantas lo oyeron dejó de caer al suelo sin sentido, y hasta las mujeres vecinas, que habían salido a las azoteas de las casas para ver lo que había pasado, cayeron también desvanecidas todas, y aun algunas de ellas se desplomaron de las azoteas al patio de sus casas, si bien, a pesar de la altura, no se hicieron daño alguno. Fui yo el primero que volvió en sí. Estábamos haciendo la oración, detrás del *imam*. Yo no vi, al volver en mí, a nadie. Tan sólo vi un rayo. Poco después volvieron en sí los demás y les pregunté: "¿Qué os ha pasado?" Ellos dijeron: "Y a ti, ¿qué te ha sucedido?, porque has lanzado un grito que ha producido en la multitud los efectos que ves." Yo dije: "¡Por Dios, que no tengo noticia de que yo haya gritado!"»

«Yo estaba en Túnez en el año 598.»

Reanudando su viaje, tuvo, al pasar por Egipto, el dolor de perder a su compañero, Mohámmed el Hasar, y parece que por entonces no se detuvo mucho tiempo en Alejandría ni en El Cairo, pues dentro del mismo año 598 llegó al término de su peregrinación, haciéndose vecino de Meca. Pronto su fama se extendió por la Ciudad santa, y comenzaron a buscar su amistad y trato personas de reconocida virtud y ciencia. Entre éstas, la familia del *imam* encargado de la *Macama* de Abraham, llamado Abuxacha, mereció más que todos la intimidad de Ibn Arabi. Tenía este *imam* una hija de belleza física extraordinaria, además de poseer ilustración no vulgar en las ciencias esotéricas. Estas prendas de Nidam o *Armonía*, nombre de la doncella, sugirieron a Ibn Arabi al asunto de uno de sus libros más célebres, el titulado *Turchumán al-axwac* (El Intérprete de los amores). El mismo Ibn Arabi confiesa en el prólogo que, desde aquella época en que conoció a la doncella, formó el proyecto de componer versos eróticos dirigidos a ella, en cuanto a la letra, aunque, entendidos en sentido místico, se refieren a Dios, al cielo y a los deleites sobrenaturales de la unión extática.

«Cuando, durante el año 598 (= 1201 de J. C.), residía yo en la Meca, frecuenté el trato de unas cuantas personas, hombres y mujeres, todos ellos gente excelente, de los más cultos y virtuosos; pero, de entre ellos, no vi uno... que se asemejase al sabio doctor y maestro Záhir Benróstam, natural de Ispahán y vecino de Meca, y a una hermana suya, la venerable anciana, sabia doctora del Hichaz, apellidada *Gloria de las mujeres*, Bintoróstam... Tenía este maestro una hija virgen, esbelta doncella, que encadenaba con lazos de amor a quien la

contemplaba y cuya sola presencia era ornato de las reuniones y maravilla de los ojos. Era su nombre *Armonía* y su sobrenombre *Ojo del sol*. Virtuosa, sabia, religiosa y modesta, personificaba en sí la venerable ancianidad de toda la Tierra Santa y la juventud ingenua de la gran Ciudad fiel al Profeta. La magia fascinadora de sus ojos tenía tal hechizo, y tal encanto la gracia de su conversación (elegante cual la de los nacidos en el Irac), que si era prolija, fluía; si concisa, resultaba obra de arte maravilloso, y si retórica, era clara y transparente... Si no hubiese espíritus pusilánimes, prontos al escándalo y predispuesto a mal pensar, yo me extendería a ponderar aquí las prendas con que Dios la dotó, así en su cuerpo como en su alma, la cual era un jardín de generosidad...»

«Durante el tiempo que la traté, yo observé cuidadosamente las gentiles dotes que a su alma adornaban y las tomé como tipo de inspiración para las canciones que este libro contiene y que son poesías eróticas, hechas de bellas y galantes frases, de dulces conceptos, aunque con ellas no haya conseguido expresar ni siquiera una parte de las emociones que mi alma experimentaba y que el trato familiar de la joven en mi corazón excitaba, del generoso amor que por ella sentía, del recuerdo que su constante amistad dejó en mi memoria, de su bondadoso espíritu, del casto y pudoroso continente de aquella virginal y pura doncella, objeto de mis ansias y de mis anhelos espirituales. Sin embargo, conseguí poner en rimas algunas de aquellas emociones de apasionado amor que mi corazón atesoraba y expresar los deseos de mi pecho enamorado, con palabras que sugiriesen mi cariño, la honda preocupación que en aquel tiempo ya pasado me atormentó y la añoranza que por su gentil trato todavía siento. Por eso, todo nombre que en este opúsculo menciono, a ella se refiere, y toda morada cuya elegía canto, su casa significa. Pero, además, en todos estos versos, continuamente aludo a

las ilustraciones divinas, a las revelaciones espirituales, a las relaciones con las inteligencias de las esferas, según es corriente en nuestro estilo alegórico, porque las cosas de la vida futura son para nosotros preferibles a las de la presente, y porque, además, ella sabía muy bien el oculto sentido de mis versos... Preserve Dios, al lector de este cancionero, de la tentación de pensar lo que es impropio de almas que desdeñan [tales bajezas], porque sus designios son más altos, porque sólo anhelan las cosas celestiales y sólo en la nobleza de Aquel que es el Señor único ponen su confianza...»

Un nuevo período de movilidad se inicia en su vida dos años después, pues en 601 (1204), vémosle pasar por Bagdad, donde sólo permanece doce días, reanudando sus peregrinaciones en dirección a Mosul¹. Un maestro *sufí*, Alí Benchamí, gran devoto del Jádír, debió de atraer a Ibn Arabi hacia esta ciudad con el fin de aprovecharse de sus lecciones. En un huerto que poseía dicho maestro en la afueras de Mosul, Ibn Arabi tuvo el honor de recibir por tercera vez la investidura del hábito de Jádír, de manos de Benchamí, que la había recibido directamente de este mítico profeta. Desde esta fecha, confiesa Ibn Arabi que resolvió dar gran importancia a esta ceremonia *sufí*, recomendándola a los novicios, no sólo como fórmula ritual y símbolo de la hermandad espiritual entre los mis-

¹ *Fotubat*, I, 4 [de la biografía]: «Dice Abenanachar respecto de Ibn Arabi: "Yo me reuní con él en Damasco, en un viaje que hice a esa ciudad, y copié algunos versos suyos, tomándolos al dictado de él mismo... El me refirió que había entrado en Bagdad el año 601, permaneciendo doce días allí, y que más tarde volvió, yendo de peregrinación a la Meca, en compañía de la caravana de los peregrinos, el año 608."»

ticos, sino como medicina eficaz para curar las imperfecciones morales².

«Juntóse con él [con el Jádír] uno de mis maestros, a saber: Alí b. Abdala Benchamí, que había sido discípulo de Alí el Motawáquil y de Abuabdala *Cadib albán*. Habitaba en un huerto que poseía en las afueras de Mosul. El Jádír le había impuesto el hábito a presencia de *Cadib albán*. Y en el mismo lugar de su huerto en que el Jádír le había dado la investidura, me la dio luego él a mí, y con idénticas ceremonias con que aquél se la dio... Desde aquella fecha comencé ya a tratar de la investidura del hábito y a darla a las gentes, al ver el aprecio que el Jádír hacía de este rito. Antes de esa época, yo no hablaba del hábito que ahora es tan conocido. El hábito es, en efecto, para nosotros únicamente un símbolo de la hermandad o confraternidad, de educación espiritual, de adquisición (por imitación) de unas mismas cualidades o hábitos morales... Cuando los maestros de espíritu ven que uno de sus discípulos es imperfecto en una determinada virtud y desean perfeccionarle transmitiéndole el estado de perfección que ellos ya poseen, el maestro procura identificar con él a su discípulo, y para ello toma su propio hábito, es decir, el que lleva puesto en aquel momento en que posee aquel estado espiritual, y, despojándose de él, se lo pone al discípulo y le da un abrazo, con lo cual le comunica el grado de perfección espiritual que le faltaba. Este es el rito de la investidura, conocido entre nosotros por tradición de nuestros más verídicos maestros de espíritu.»

² *Fotubat*, I, 242. Cf. Ms. 2983 de Berlín, fol. 133r: «Vestí el hábito en Meca, frente al templo de la Caaba, el año 599, de manos de Yunus b. Yahya b. Abulbaracat el Haximí, el Abasí.» *Ibid.*, fol. 133v.: «Lo vestí también otra vez en Mosul, el año 601. También en Sevilla, de manos de Abulcásem Abderrahman b. Alí.»

El año 603 (1206 de J. C.) había abandonado ya aquellas tierras de Mesopotamia, trasladándose a Egipto. Una turba de *sufíes*, amigos y compatriotas de Ibn Arabi, hacían vida común en una casa de la calle llamada de *los Candiles*, en El Cairo. A ellos se agregó Ibn Arabi, y en su compañía pasaba las noches entregado a las prácticas *sufíes* y realizando milagros estupendos. Cierta noche, reunida toda aquella turba en una habitación absolutamente oscura, advirtieron todos con gran sorpresa que sus propios cuerpos emitían vivos rayos de luz que disipaban las tinieblas circundantes. De repente aparece a Ibn Arabi un ser humano de bellísimo aspecto, que con las más hermosas palabras le comunica de parte de Dios doctrinas sobre la unión mística.

Estas doctrinas, enseñadas quizá por Ibn Arabi al vulgo *sufí*, debieron de llegar a oídos de algunos alfaquíes celosos de la fe ortodoxa, los cuales acusaronle de heterodoxo o infiel ante las autoridades y pidieron su encarcelamiento y su cabeza. Comenzaban ya las persecuciones contra sus teorías y las seculares disputas entre los teólogos musulmanes acerca de su ortodoxia. A Ibn Arabi no pudo sorprenderle esta actitud de los alfaquíes, porque, de una parte, Dios mismo había anunciado años antes, viviendo en Meca, que habría de sufrir pruebas en su reputación, vivo y después de muerto, y, de otra parte, jamás se había ocultado para censurar acremente de palabra y por escrito la ignorancia e inmoralidad de los alfaquíes de Occidente y de Oriente. Por fortuna, en aquella ocasión las acusaciones debieron de estrellarse contra la política liberal y benévola de Almálic Aládlil, hermano

de Saladino, pues bastó una simple recomendación del maestro Abulhasán de Bugía, amigo de Ibn Arabi, para que sus doctrinas panteístas fuesen interpretadas alegóricamente y se decretase su libertad. Por cierto que este peligro a que acababa de verse expuesto no aminoró un ápice sus entusiasmos *sufíes* ni la sinceridad de su espíritu. Apenas libre de tan terrible trance, Ibn Arabi censuró a su mismo protector Abulhasán por haber trabajado en su defensa, exclamando: «¿Cómo había de ser encarcelado aquel en cuya humanidad reside la Divinidad?».

«Dice Ibn Arabi en su *Fotubat*: “Estaba yo durmiendo en la estación de Abraham [en el templo de la Meca], cuando he aquí que un espíritu del sublime pleroma me habló en estos términos: ‘Entra en la estación de Abraham, pues ciertamente él fue hombre de gemidos y de paciencia.’ Entendí, pues, que me era forzoso sufrir pruebas en mi reputación, de parte de algunos que hablarían mal de mí, y que yo habría de corresponderles con la paciencia.”»

«Las gentes de la tierra de Egipto concibieron contra él un odio violento por causa de sus doctrinas, y lo acusaron para que fuese condenado a muerte. Dios, empero, lo libró por mano del maestro Abulhasán de Bugía, el cual puso empeño en libertarlo interpretando en sentido alegórico sus palabras. Cuando Abulhasán llegó adonde Ibn Arabi estaba, tras de haberlo libertado, díjole éste: “¿Cómo había de ser encarcelado aquel en cuya humanidad reside la Divinidad?” A lo cual respondió Abulhasán: “¡Oh señor mío! Esas son expresiones de místico entusiasmo, propias del estado de embriaguez extática, y no es en manera alguna responsable el que está ebrio!”»

Pronto, sin embargo, abandonó El Cairo y, pasando por Alejandría, dirigióse de nuevo a Meca, donde se detuvo durante el año 604 (1207 de J. C.), para visitar a su amigo Abuxacha y a la familia de éste (*Fotubat*, II, 495). Nuevos avisos del cielo movieronle a reanudar su vida peregrinante. Cierta día, en efecto, un santo *sufí*, a cuyo servicio había sido puesto Ibn Arabi en Meca, anuncióle que Dios humillaría ante él al más ilustre de los hombres (*Abenxaquir*, II, 301). No tardó en ver el cumplimiento de esta profecía, pues en el curso de sus peregrinaciones hacia el Asia Menor, llegó hasta Conia (la antigua *Iconium* de Licaonia), capital de la parte del imperio bizantino sometida al islam, cuyo rey, Caicus I, acababa de subir al trono en 607 (1210 de J. C.). La fama de Ibn Arabi había precedido antes de llegar a su corte, y el rey en persona puso en camino para salir a recibirle honoríficamente. Una vez en Conia, para obligarle, sin duda, a permanecer de un modo estable en la ciudad, ordenó que se le diera en regalo una magnífica casa por valor de cien mil monedas de plata, que Ibn Arabi aceptó; pero, después de ocuparla algún tiempo, encontrándose cierto día con un mendigo, a quien se la dio de limosna, diciendo que era lo único que poseía como propio (*Fotubat*, I, 9 de la biog.). Este período de relativa quietud en Conia permitióle reanudar la redacción de sus obras. Dos son las que escribió en este lugar y año: una, *Maxáhid al-asrar* (Intuiciones de los misterios), y otra, *Risalat al-anwar* (Epístola de las luces), en que enumera las iluminaciones con que Dios premia al místico que vive en la soledad. Sus ocios, que no debieron ser

muchos, empleábalos en el trato con los *sufíes*, que querían aprovecharse de sus ejemplos y enseñanzas. Uno de sus más nombrados discípulos, Sadrodín de Conia, autor de muchos libros místicos, formóse en la ciencia esotérica bajo su dirección, en esta su ciudad natal.

Quizá pensó entonces Ibn Arabi reanudar sus peregrinaciones a través de la Anatolia, pues sucesivamente lo vemos pasar por Caisaría (la antigua *Cesarea* de Capadocia), Malatía (Mítlene), Siwas (Sebaste), Arzán (en Armenia), Harrán (en Mesopotamia) y Dunaisir (en Diyarbéquer), acompañado de *sufíes*, y llegar hasta los lugares más fríos de la Armenia, donde el río Eufrates se hiela durante el invierno.

El año 608 (1211 de J. C.) entró en Bagdad, como término de su viaje, y con el propósito de conocer personalmente a un gran *sufí* que en aquella ciudad tenía abierta escuela de oratoria homilética y de ejercicios místicos. Era éste el famoso Xihabodín el Xohrawardí, autor del libro *Awárif al-Madrif*, y que ejercía en Bagdad el cargo de maestro supremo de los *sufíes*. Los biógrafos refieren todos los pormenores de la entrevista primera de ambos maestros: miráronse largo rato en silencio y se separaron sin pronunciar palabra. El Xohrawardí, más tarde, expresaba ante sus discípulos el juicio que le merecía Ibn Arabi en estos términos: «Es un océano de ciencia intuitiva.»

Pronto también adquirió en Bagdad discípulos tan sumisos y dóciles a sus enseñanzas, que llegaron a anteponer su autoridad al respeto que debía merecerles el propio Califa. Refiere, en efecto, el mismo Ibn Arabi que, paseando él cierto día ro-

deado de sus discípulos, acertó a pasar junto a ellos el Califa (que debía ser en aquella fecha Anásir) montado a caballo. Los discípulos, siguiendo las indicaciones de Ibn Arabi, no sólo no le saludaron, sino que esperaron a que el Califa lo hiciese antes que ellos, y entonces respondieron respetuosamente. Esta actitud irreverente de Ibn Arabi para con el jefe sumo del islam explícate muy bien por el ambiente de indiferencia que rodeaba a esta institución del Califato hacía siglos, desde que el poder temporal se había escapado de sus manos; pero además denuncia el espíritu de rebeldía oculta que, así Ibn Arabi como todos los *sufíes*, alimentaban contra toda la jerarquía oficial religiosa.

El año 611 (1214 de J. C.) vémosle todavía en Meca entregado a sus ejercicios habituales de devoción en la Caaba y redactando un comentario de su *Turchumán al-axiwac* para acallar los rumores de los alfaquíes y teólogos, que censuraban, escandalizados, el tono sensual de aquellas poesías eróticas, cuyo sentido místico no alcanzaban, atribuyendo a su autor una psicología sexual contraria a la realidad atestiguada por la vida y las explícitas declaraciones de Ibn Arabi.

«La causa que me movió a redactar este comentario alegórico de mis canciones fue que mis hijos espirituales, Béder el Abisinio e Ismael Bensudaquín, me consultaron acerca de ellas. Y esto, porque ambos habían oído a algunos doctores moralistas, en la ciudad de Alepo, que se negaban a reconocer que en mis canciones se ocultasen misterios teológicos y añadían que el maestro (es decir, Ibn Arabi) pretendía (afirmando eso) ocultar (su amor sensual) por la fama que tenía de santidad y devoción. Comencé, pues, a comentarlas, y una parte

de este comentario la leyó, bajo mi dirección, el cadí Benaladim, a presencia de unos cuantos moralistas. Y cuando lo hubo oído leer uno de aquellos que habían rehusado darme crédito, se arrepintió ante Dios y rectificó el malévolo juicio que había formado de los poetas místicos, de sus frases galantes y de sus canciones eróticas, con las cuales tratan de expresar misterios teológicos. Impúseme entonces la tarea de redactar por completo estas páginas, comentando todas las canciones galantes que había yo compuesto en la Meca, durante mi estancia en la Ciudad Santa, los meses de *recheb*, *xaabán* y *ramadán*, aludiendo a intuiciones trascendentes, a luces divinas, a misterios espirituales, a ciencias filosóficas y a amonestaciones morales. Y si para expresar todo esto me serví del lenguaje propio de las poesías galantes y amorosas, fue porque los corazones de los hombres, aficionados como son a tales galanterías, habrían de sentirse así más atraídos a escuchar mis canciones, escritas en la lengua misma de los poetas graciosos, espirituales y delicados.»

«Una colección de rimas de este género, que escribimos en Meca, titulada *Intérprete de los amores*, la hubimos de comentar en otro libro llamado *Tesoros de los amantes*, a causa de la opinión de ciertos moralistas de Alepo, los cuales rehusaban admitir que cuanto en las rimas del *Intérprete* decíamos significase tan sólo intuiciones divinas y cosas semejantes.»

«Yo he sido el hombre más abominador de las mujeres y del comercio sexual, en los comienzos de mi vida religiosa, y así continué cerca de diez y ocho años, hasta que llegué a la experiencia de este grado místico. Antes tenía yo miedo de incurrir en la ira de Dios en esta materia; pero cuando advertí lo que en la tradición de Mahoma se dice, a saber: que Dios le hizo amables las mujeres y que él no las amaba por inclinación natural, sino tan sólo porque Dios le hacía amarlas, entonces tuve miedo de incurrir en la ira de Dios por odiar lo

que El hizo amar al Profeta, y cesó en mí, gracias a Dios, aquel mi estado de ánimo, y Dios me las hizo tan amables, que hoy soy yo el más tierno amador de las mujeres y el que con más cariño las trata; y esto, porque sé ya de cierto a qué atenerme en esta materia; pero ese cariño nace de que Dios me hace amarlas y no de amor físico o natural.»

Antes de esta visita a Meca, o antes de alguna de las anteriores, debió también de hacer la peregrinación a los lugares santos de Medina y Jerusalén, aunque no puede precisarse la fecha. Sin embargo, no debió de ser después del 626 (1228 de J. C.), año en que cayó Jerusalén en manos de los cruzados, pues Ibn Arabi alude a esta ciudad al recomendar en su *Fotubat* que se abstenga todo muslim de visitar países sometidos a las armas cristianas. Parece, pues, lo más probable suponer que visitase dichos lugares santos antes de entrar en Meca el 598 (1221 de J. C.).

LOS ULTIMOS AÑOS

El ascetismo exagerado a que Ibn Arabi se entregó desde su juventud, siguiendo en todos los casos las más estrechas y rudas prácticas del *sufismo*, los viajes incesantes que hizo para cumplir con su profesión de peregrino, su permanencia bastante larga en los climas poco benignos de la Armenia, aparte de su continua labor y estudio para la redacción de sus libros, cuyo número pasa de 400, al decir de sus biógrafos, debieron quebrantar su salud notablemente al llegar a esta última etapa de su vida. Síntomas no dudosos existen, además, los cuales revelan que su complexión no era muy vigorosa. Los innumerables fenómenos anormales que experimentó en su vida y que él describe minuciosamente en su *Fotubat*, interpretándolos siempre, según hemos visto, como efectos sobrenaturales de la unión mística, tienen todos los caracteres patológicos de cierto desequilibrio mental. El mismo confiesa alguna vez que su cerebro no funciona con la normalidad del hombre sano, al escribir sus obras, y que éstas no estaban redactadas conforme a los métodos lógicos corrientes entre los escritores, porque él no podía sustraerse al imperioso influjo de la inspiración divina que le dictaba cuan-

to debía consignar y omitir en sus obras, coartándole la libertad de elección.

Una de sus obras, titulada *Al-Hicma al-ilhamia* (Sabiduría inspirada) y que es una refutación de los peripatéticos, hecha al estilo del *Teháfot* de Algazel, fue redactada por Ibn Arabi en condiciones anormales. En su prólogo dice que «después de haber comenzado a escribirla, enfermó de cefalalgias y de debilidad cerebral», y añade que «esta dolencia le aprovechó grandemente, porque no permiténdole meditar sobre aquellos problemas físicos y metafísicos, inspiróle Dios la verdadera solución de ellos sin especulación alguna de su parte».

La agravación de estas dolencias al entrar en la senectud debió, pues, de impulsarle a buscar climas más templados, bajándose al corazón de la Siria, que él pondera como la mejor tierra del mundo para vivir. Por otra parte, el sultán de Damasco quería también tener cerca de sí a aquel hombre extraordinario cuya fama era ya universal en todo el Oriente y que sólo era emulada por otro *sufi* contemporáneo, Omar Benalfárid, el célebre poeta místico de Egipto. Lo cierto es que desde el año 620 (1223 de J. C.), es decir, a los sesenta años de edad, Ibn Arabi fijó su residencia en Damasco, que ya no debió de abandonar hasta su muerte.

Por aquellos años debió de empezar ya a dar la última mano a su obra maestra, el *Fotubat*, cuya redacción no es posible admitir que fuese obra de un limitado período de su vida, atendido el extraordinario volumen de aquélla. El año 628 (1230 de J. C.) estaba ya, en efecto, escribiendo el principio de su cuarto tomo (IV, 105), y, sin embargo,

consta también que en el año 634 (1236 de J. C.) redactaba aún el fin del tomo segundo, y al año siguiente, el tomo tercero (II, 895 y III, 446). Estas incoherencias sólo pueden conciliarse suponiendo que a su redacción definitiva precedieron otras a título de esbozos o borradores. Es preciso además pensar que esta obra es como la *summa* o compilación de todos sus libros: puede afirmarse, en efecto, que la materia de todos ellos, incluso los poéticos, caben sin dificultad en las cuatro mil páginas que próximamente encierra la edición del *Fotubat*.

En cuanto al motivo que le impulsó a escribir esta su obra definitiva, existen datos seguros y auténticos. En su prólogo dice expresamente que, después de haber visitado Jerusalén y Medina, y haber llegado a Meca por primera vez, fijó Dios en su mente la idea de dar a conocer a sus íntimos amigos, Abumohámed Abdelaziz, de Túnez, y Abdalá Béder el abisinio, las varias intuiciones con que Dios habíales regalado en los éxtasis y raptos que experimentó al dar las vueltas rituales en derredor de la Caaba y, en general, durante su permanencia en Meca. De aquí su título *al-Fotubat al-mequia fi maarifat al-asrar al-maliquia wal-mol-quia* [Las revelaciones de Meca acerca del conocimiento de los misterios del Rey (Dios) y del reino (mundo)].

Imposible es dar idea sintética del inmenso contenido de esta biblia del esoterismo musulmán, porque así como en los libros peripatéticos y escolásticos del islam existe un plan rigurosamente lógico, en las obras *sufíes*, y especialmente en las de Ibn Arabi, los temas menos homogéneos encuén-

transe unidos dentro de un mismo capítulo, sin obedecer a trabazón sistemática exigida por la naturaleza de las materias, sino exclusivamente a razones esotéricas, sin fundamento filosófico ni aun teológico.

«Una larga introducción encierra los teoremas teológicos, psicológicos y metafísicos de Ibn Arabi, enunciados simplemente, casi sin demostración ni ampliación alguna. Parte de esta introducción es la reproducción literal de dos opúsculos de Ibn Arabi: el titulado *Risalat al-maalum min acáid ahl al-rosun*, que es un catecismo de la fe ortodoxa para gente más instruida que el vulgo de los fieles, y el titulado *Al-Maarifa* (Gnosis), que es ya un epítome de las más altas tesis de su metafísica, a propósito únicamente para los iniciados en el esoterismo.

La obra se halla luego distribuida en seis partes (fasl) generales, cuyos títulos son: 1.º, los conocimientos intuitivos (*maárif*); 2.º, los procedimientos ascéticos (*moamalát*); 3.º, los estados extáticos accidentales (*abwal*); 4.º, los grados de perfección mística (*manázil*); 5.º, las uniones mutuas del alma con Dios (*monazalat*), y 6.º, los estados extáticos definitivos (*macamat*). En conjunto, la obra contiene 560 capítulos (*abwab*), a cada uno de los cuales precede, como prefacio, una poesía de varia extensión y que no es siempre coherente con el tema del capítulo.

«Conviene que sepas que este poema y todos los que van al principio de cada uno de los capítulos de este libro no tienen por objeto resumir la materia, que luego se desenvuelve pormenorizada en la prosa del capítulo, ni tratar de ella. Antes bien, el verso por sí solo es una

parte del texto del capítulo mismo y no una repetición inútil de lo que después del verso ha de venir. Considérese, pues, al verso, lo mismo que a la prosa, como elemento necesario para la inteligencia del tema de cada capítulo. En el verso, efectivamente, se tocan problemas del capítulo, que luego no se tratan en la prosa.»

Es imposible asignar fecha precisa a todos los libros que dio a luz la fecunda actividad de Ibn Arabi, pero no será aventurado atribuir también a esta última época de su vida muchos de los más importantes, no citados aún, y que no deben faltar en una biografía del gran teósofo murciano. Del mismo género que el *Fotubat*, juzgando sólo por sus títulos, son el *Fotubat al-madania* (Revelaciones en Medina), el *Tanazolat al-mausilá* (Iluminaciones en Mosul) y el *Tach al-rasail* (Corona de las epístolas), en los que refiere las doctrinas esotéricas que Dios le comunicó en Medina, Mosul y Meca, las cuales Ibn Arabi conservaba escrupulosamente en notas manuscritas que tenía la costumbre de tomar casi a diario, a fin de no fiarlas sólo a la memoria, como ya dijimos antes.

En otros dos libros, el primero de ellos escrito en 632 (1234 de J. C.), desenvolvió extensamente su teoría del hombre-microcosmos. Son los titulados *Ancá mógríb* (El pájaro mítico) y *Tadbirat al-ilahía* (Política divina). Este último es de fecha anterior a su expatriación.

Entre sus escritos exegéticos, son dignos de mención también dos: el titulado *Tafsir al-cabir* (Gran comentario del Alcorán), que no pudo terminar, y el conocido con el título de *Tafsir al-Xeij al-áchar* (Comentario del Doctor Máximo), que es

una exégesis acomodaticia del Alcorán, inspirada en un esoterismo desenfrenado.

Al género puramente ascético deben referirse sin duda el opúsculo *Tohfát al-safara* (Regalo del viaje místico) y el titulado *Al-amr al-móhcam* (El precepto taxativo), que es un resumen preciso de las reglas que deben observar los que profesan vida religiosa.

Finalmente, su *Mohadarat al-abrar* (Conversación de los justos), que debió de ser escrita por Ibn Arabi después del 623 (1226 de J. C.), pertenece al género de las misceláneas literarias, aunque siempre dentro del carácter ascético-místico de todos sus libros.

Y así, trabajando siempre en la redacción de sus libros, infatigable a pesar de su proveyda edad octogenaria, murió en Damasco, en la casa de su protector Benazaquí, rodeado de éste y de su familia y amigos *sufíes*, la noche del viernes 28 de *rebia* segundo, del año 638 (16 de noviembre de 1240 de J. C.).

El orbe islámico y el mundo cristiano recibieron, aunque en dosis muy distintas, la intensa huella de su pensamiento y de su creadora fantasía. El llevó los gérmenes del misticismo del cordobés Abenmasarra hasta los más remotos países del islam, y sus libros innumerables, contagiados de aquel mismo espíritu, difundieron profusamente por Turquía, Persia e India, contribuyendo de modo eficacísimo a la explosión continua de las herejías iluministas y teosóficas en el islam oriental. Sus dos libros principales, el *Fotubat* y el *Fosús*, han sido, juntamente con el *Diwán* de Abenalfárid y con los libros de Algazel, la fuente más copiosa

de la inspiración en que han ido a saciar su sed de ideales religiosos todos los pensadores esotéricos que, en tierras de Irán, lo mismo que en países de lengua árabe, anhelaron y anhelan una explicación mística del cosmos, desde los tiempos de Ibn Arabi hasta nuestros días ¹. Hoy mismo, sus obras se reeditan de continuo por las prensas de El Cairo, de Bombay y de Constantinopla ²; los principios de su panteísmo místico y los símbolos de su lenguaje secreto se catalogan e interpretan con religiosa solicitud en los léxicos especiales de los *sufíes* ³; las órdenes y cofradías del Oriente islámico siguen inspirándose en aquellas mismas reglas ascéticas y contemplativas que él dictó ⁴, y hasta en los tristes destinos del sultán Abdulhamid, lanzado del trono de Turquía por la revolución triunfante, creyó ver el pueblo musulmán la fatal realización de los vaticinios consignados en una de sus obras por el *sufí* de Murcia, hace más de siete siglos ⁵.

La Persia, separada del islam ortodoxo por el cisma y la herejía, profesó, sin embargo, desde

¹ Cf. *Revue chrétien*, 1902, núm. 1, pág. 161; Blochet, *Le Mesianisme*, préface, III.

² Cf. Brockelmann, *Geschichte der arab. litterature*, I, 142, y siguientes.

³ *Dictionary* de Sprenger; *Tarifát* de Chorchani; *Istilahat al-sufia*, edición Bengala; *Suma de sufismo*, de El Camaxjanuí (Cairo, 1319).

⁴ Cf. *Summa de sufismo*, op. cit., 3, 4, 6, 99 y *passim*.

⁵ Esa obra contiene tres árboles cabalísticos con vaticinios acerca de los destinos de la dinastía otomana; entre éstos, hay uno anunciando la toma de Constantinopla por los turcos (cf. Axxarani, *Tabacat*, I, 159). Mi docto amigo Massignon me comunica que el sultán Abdulhamid ordenó destruir los ejemplares impresos de un opúsculo semejante a ése, atribuido a Ibn Arabi, en el que se profetizaba el fin de su dinastía.

antiguo, el más fervoroso culto a sus obras místicas, y hoy mismo no hay quizá escritor que ejerza en sus poetas influjo tan fecundo como Ibn Arabi, con la sola posible excepción de Chaledín Rumí. Cincuenta años después de la muerte de teósofo murciano, uno de los poetas místicos de más nota, Fajrodín Iraquí, contribuía a crear ese influjo con su *Lamaat*, obra basada en el *Fosús* de Ibn Arabi y que ha venido siendo desde el s. XIII el modelo literario e ideológico de toda la escuela de poetas místicos de la Persia. Por otro lado, la doctrina de Ibn Arabi sobre «El hombre perfecto», eco lejano del cristiano dogma teándrico, influyó directamente en Abdelcarim el Chilani, autor del apocalíptico libro titulado *Al-Insán al-cámil* (s. XV), al que tanto debe el *sufismo* heterodoxo de la India y Oceanía durante los siglos XVI y XVII.

Gracias, pues, a Ibn Arabi, el pensamiento y la vida del islam se impregnaron intensamente del espíritu cristiano y neoplatónico, y así, la cultura que informa nuestra civilización occidental pudo llegar, por el vehículo del islam, a los más lejanos confines del mundo oriental y contribuir eficazmente a que los nombres de Platón y de Jesús evoquen, en las almas de ciertas selectas minorías, pensamientos y emociones de la más alta idealidad.

En trabajos especiales hemos también estudiado, hace años, el rico legado científico y artístico que a la cultura europea transmitió el genial místico de Murcia. Sin repetir ahora aquí el minucioso cotejo, entonces hecho, entre sus cardinales tesis iluministas y las más típicas del abstruso sistema de Raimundo Lulio, bueno será recordar, por su excepcional trascendencia, la deuda que Dante

Alighieri contrajo con Ibn Arabi o, al menos, con los *sufíes* de su escuela, al aprovechar sus pinturas de ultratumba como tipos de sugestión artística en que plasmar su inmortal poema. En las obras de Ibn Arabi, efectivamente, y sobre todo en su *Fotuhát*, pudo encontrar el poeta florentino el cuadro general de aquél, la ficción poética de un viaje misterioso a las regiones de ultratumba y su significación alegórica, los planos geométricos que esquematizan la arquitectura del infierno y paraíso, los rasgos generales que decoran la escena del sublime drama, la plástica pintura de la vida gloriosa de los elegidos, la visión beatífica de la divina luz y el éxtasis que la acompaña. La parte de gloria que a este pensador y poeta, hispano, aunque musulmán, es decir, al murciano Ibn Arabi, debe corresponder en la genial empresa que Dante Alighieri llevó a glorioso término con su poema inmortal, ya no es lícito tampoco desconocerla.

SELECCION DE TEXTOS

1. SOBRE EL AMOR DIVINO

Dios nos ama por nosotros y por El. El amor que nos tiene por El está indicado en aquellas palabras tuyas ¹ «Amé ser conocido y creé a las gentes y me di a conocer a ellas y me conocieron.» Luego no nos ha creado sino para El mismo, a fin de que le conociéramos. Igualmente dice ²: «No he creado a los genios y a los hombres sino para que me sirvan.» Luego no nos creó sino para El.

En cuanto al amor que nos tiene por nosotros mismos, se evidencia atendiendo a las acciones que nos ha enseñado a practicar, las cuales nos conducen a nuestra felicidad y salvación, a pesar de que no se acomodan a nuestros propósitos ni llenan nuestros naturales apetitos.

[433] El que cumple [ese fin que Dios se ha propuesto al crearnos, es decir, conocerle y servirle], recibe de Dios el premio correspondiente a su agradecimiento; en cambio, el que no lo cumple, es castigado. Luego aquel a quien Dios ama es a sí mismo, es decir, ama ser engrandecido y alabado.

Veamos ahora las muestras del amor que Dios nos tiene por nosotros mismos, no por El. Nos ha dado a conocer todo cuanto nos era necesario y útil en este mundo y en el otro; ha puesto ante nuestros ojos prue-

¹ Es texto de tradición profética, no alcoránico. Cf. *Fotuhāt*, II, 426.

² *Alcorán*, LI, 56.

bas que nos llevarán a conocerle a El, para que no lo ignorásemos; nos conserva la vida y nos colma de beneficios. Todo esto, a pesar de nuestra negligencia en servirle, después de que lo hemos conocido y después de habernos demostrado con argumentos irrecusables que todos los beneficios de que libremente disfrutamos son efectos exclusivos de su acción creadora y a El, por tanto, pertenecen; luego no los ha creado sino para nosotros, para que gozásemos de ellos y con ellos llenásemos nuestras necesidades y pudiésemos vivir tranquilamente, provistos de todo lo que nos hiciese falta. Y después de todos estos beneficios, tan acabados y completos, no le estamos agradecidos, a pesar de que la razón dicta que es preciso mostrar gratitud a aquel que nos hace bien y a pesar de que sabemos que no hay otro benefactor sino Dios.

Otro de sus beneficios es el habernos enviando un mensajero de su parte, para que nos instruyese y educara anunciándonos los designios divinos en favor nuestro. Este mensajero nos fijó el camino que debía conducirnos a nuestra felicidad, nos lo explicó claramente; nos advirtió que debíamos evitar las rebeldías contra Dios y huir de todo hábito vituperable o simplemente frívolo. Después, nos demostró cumplidamente la veracidad de su mensajero por medio de testimonios evidentes, emitió sobre nuestros corazones la luz de la fe, nos la hizo amable, nos la hermosó, inspirándonos al mismo tiempo repugnancia a la infidelidad, a la impiedad y a la desobediencia³. Creímos, en efecto, y prestamos fe al mensajero. Después, Dios nos otorgó benévolo el favor de su gracia o auxilio, con el cual nos empleásemos en todo lo que fuera de su gusto y agrado. Y vimos entonces que, si Dios no nos hubiese amado, no nos habría otorgado ninguno de todos estos beneficios.

³ Alusión al texto del *Alcorán*, XLIX, 7. Cf. Comentario de Aljázín (edic. Cairo, 1318 hégira), IV, 167, 1.^a 5.

Más tarde, nos dijo que «su misericordia es anterior a su ira»⁴, aunque se condenen los que se condenen. Por consiguiente, por fuerza habrán de ser también comprendidos éstos dentro de la amplitud de la misericordia divina, de su providencia, de su amor eterno, el cual ejercerá su influjo sobre la humanidad en sus *novísimos*, ya que el amor divino es anterior y su misericordia a todos comprende y su palabra es veraz.

[434] Esta será otra muestra de su amor y de su misericordia para con sus criaturas: que todo acabará en la felicidad, que el amor predominará al fin, saturando de él las dos moradas [el cielo y el infierno], otorgando a los habitantes de una y otra el disfrute de una vida dichosa, después de haberlos purificado con el castigo que les haya impuesto. ¿No ves acaso el condenado a la pena capital cómo queda por la muerte purificado de la culpa que cometió asesinando injustamente a su víctima? La espada [del verdugo] es la expiadora. De la misma manera, pues, todas las penas que la ley impone en este mundo sirven de purificación a los creyentes, aunque sean tan leves como la picadura de la pulga o la punzada de una espina. Pero hay otros creyentes a quienes las penas se les aplican en el otro mundo, en el fuego, para que allí se purifiquen y puedan después ser objeto de la misericordia divina en el mismo infierno, según los eternos designios de la amorosa providencia de Dios, aunque no salgan del infierno.

Infírese de aquí que el amor de Dios a sus siervos no puede decirse que tenga principio ni fin, pues no está sometido a las innovaciones temporales ni a los

⁴ Es texto de tradición profética, no alcoránico. Algazel, en su *Faisal* (cf. Asín, *El justo medio en la creencia*, 539), lo cita así, por extenso: «Lo primero que Dios consignó en el primer libro [revelado] es esto: Yo soy Dios; no hay otro dios, sino yo. Mi misericordia es anterior a mi ira. Todo el que confiese que no hay más Señor que Dios y que Mahoma es su siervo y su enviado, obtendrá el paraíso.»

accidentes; antes por el contrario: el amor de Dios a sus siervos se identifica con el comienzo de la existencia de los seres, tanto los que han existido primero como los que han existido después, y así indefinidamente; de modo que la relación entre el amor divino y los seres se identifica con la relación entre estos seres y su propia realidad. Y esto en cualquier estado o modo de ser en que se los considere: lo mismo en su estado de no-ser, que en su estado de realidad objetiva. El amor divino está con los seres objetivos, lo mismo que cuando no son reales, pues también entonces son conocidos por Dios, que los ve y los ama desde toda la eternidad, como eternamente los verá y los amará, ya que repugna atribuir a Dios algo nuevo que ya no posea desde toda la eternidad. Es más: Dios no ha cesado jamás de amar a sus criaturas, como jamás ha cesado de conocerlas. Por consiguiente, aquellas palabras suyas: «Amé ser conocido», son, sí, una explicación de la manera como realmente se verificó la obra de la creación; pero entendidas según exige la majestad de Dios, porque no se concibe a Dios sino obrando, creando. De modo que cada una de las esencias de los seres posibles, en su estado de no-ser, es conocida por Dios, que ama hacerla existir. Después, Dios hace nacer la existencia para ella, o mejor, en ella, o mejor aún, la viste con el manto de la existencia.

SUPLEMENTO SOBRE EL AMOR DIVINO

[Ahora tomamos esta palabra, *divino*] en el sentido del amor que nosotros tenemos a Dios, puesto que Dios mismo afirma⁵: «El os ama y vosotros le amáis.» Y claro es que el amor, aplicado a nosotros, envuelve una relación muy distinta de la que implica el amor cuyo sujeto sea Dios.

⁵ Alcorán, V, 59.

El amor aplicado a nosotros, según lo que exige nuestra esencia⁶, tiene que ser de dos clases: uno espiritual y otro físico. Si es o no posible que nosotros amemos a Dios simultáneamente con este doble amor, [435] es ya un problema difícil hasta de concebir, porque no a todas las personas les es dado entender las cosas, tal y como ellas son en sí mismas, ni tampoco a todos les ha sido otorgado el privilegio de la fe en las noticias que de Dios nos han sido reveladas. Y por eso Dios distinguió con este favor a su Profeta diciéndole⁷: «Te hemos comunicado la revelación de un espíritu, que de Nos mismo procede. Tú no sabías antes qué era el libro revelado ni qué era la fe; pero Nosotros hemos constituido a ese espíritu en luz, con la cual guiaremos a aquellos de nuestros siervos que queramos.» Y, gracias a Dios, yo soy unos de esos siervos suyos, a quienes ha querido [comunicar su espíritu].

Esto supuesto y teniendo en cuenta la clasificación que antes hemos hecho de nuestro amor a Dios, quedará el problema reducido a cuatro hipótesis: 1.^a Amar a Dios por El; 2.^a Amarle por nosotros; 3.^a Amarle por El y por nosotros a la vez⁸; 4.^a Amarle, pero ni por El ni por nosotros. Y aquí surge una nueva cuestión, a saber: ¿Cuál motivo cabe suponer, para nuestro amor a Dios, si después de afirmar que lo amamos, añadimos que no es por El, ni por nosotros mismos, ni por ambos motivos unidos? ¿Cuál será ese cuarto motivo? Esta es la cuestión.

Todavía caben otras cuatro hipótesis: suponiendo que amamos a Dios, ¿le amamos *con* nosotros mismos,

⁶ Es decir, según la doble naturaleza, espiritual y corpórea, del compuesto humano.

⁷ Alcorán, XLII, 52.

⁸ La 1.^a hipótesis equivale al amor que antes denominó *espiritual*; la 2.^a, al amor *físico*. En cuanto a la 3.^a, equivale evidentemente al problema que acaba de plantear: la unión de esos dos amores en el hombre.

o con El, o con ambos principios simultáneamente, o con ninguno de ellos?⁹

Todo esto tendrá su comentario y discusión, con la voluntad de Dios, en este *Suplemento*, así como también explicaremos cuál sea el *comienzo* de nuestro amor divino y si este amor tiene un *término* en el cual acabe, o no, y, suponiendo que lo tenga, cuál deba ser este término (cuestión esta última que por cierto nadie me ha planteado jamás, excepto una mujer mística de sutil razonar). Después trataremos también sobre si el amor es una cualidad esencial del amante, o una cualidad, aunque objetiva, entre el amante y el amado. Todas estas cuestiones habrán de ser tratadas en este *Suplemento*.

Conviene que sepas que el amor no admite asociación¹⁰; pero esto, únicamente cuando la esencia del amante es simple e indivisible, pues cuando es compuesta, ya cabe que su adhesión amorosa tenga objetos varios: sean éstos tan sólo aspectos diferentes de una misma cosa concreta, amados por razones diferentes, sean varias cosas concretas en las cuales existan aquellas razones diferentes. En estos casos, el hombre puede ya amar a varios objetos, pues siendo posible que ame a más de uno, cabe igualmente que ame a muchos. Y en este sentido dijo el Príncipe de los creyentes:

Tres amables muchachas
De mi rienda tirando me dominan,
Y en todos los rincones
De este mi corazón las tres habitan.

⁹ El uso que aquí hace Ibn Arabi de la preposición *con* parece dar a entender que en estas cuatro hipótesis se plantea el problema del *principio eficiente* o la *causa instrumental* de nuestro amor a Dios; en otros términos: cuando amamos a Dios, ¿quién es realmente el sujeto que realiza esa acción de amar? ¿Nosotros mismos o Dios en y con nosotros?

¹⁰ Es decir: no puede tener más que un solo objeto.

He aquí un amante que ama a tres; y, sin embargo, no deja de haber su misterio en las palabras «De mi rienda» en singular, en vez de suponer varias riendas para estas sus amadas. Con ello da a entender que su amor, aunque es algo compuesto, sin embargo, no ama más que una sola cualidad, que para él existe en esas tres jóvenes, es decir, que se encuentra en la individualidad de cada una de ellas. Así lo confirma la terminación del verso: «Y en todos los rincones — de este mi corazón las tres habitan»; porque si él amase, de cada una de las tres, una cualidad que en las otras no existiera, seguramente que la rienda, de la cual una tirase, sería distinta de la rienda de las otras, y así también, el lugar que la una ocupase en su corazón no sería el mismo que las otras ocupasen. Luego es un solo amante que ama a un solo objeto; pero este único objeto amado existe en varios seres concretos; y en este sentido y por esta razón, ama a varios.

Este amor es, pues, semejante al amor que tenemos a Dios por El mismo; porque unos amamos a Dios por nosotros, así como también hay quienes lo aman por ambos motivos juntos. Y este último es el amor más perfecto, porque el que lo tiene es el que conoce a Dios por la experiencia mística. De modo que el que conoce a Dios de esta manera, lo ama por ambos motivos juntamente; en cambio, el que no lo conoce así, sino tan sólo por la *noticia*, lo ama solamente por El; y el que lo conoce por el *beneficio*, lo ama por sí mismo. El amor a Dios, por ambos motivos juntamente, obedece a que la experiencia mística es un modo de conocer que exige siempre una *forma* [del objeto experimentado], y toda forma es algo compuesto; y como el amante [el hombre] está también dotado de una forma compuesta, resulta que por una parte oye [las noticias de su Amado] y lo ama por la noticia. Así, por ejemplo, cuando dice Dios por boca de su Profeta¹¹: «¿Amaste acaso a algún amigo

¹¹ No es texto alcoránico.

por *Mí* o te enemistaste por *Mí* con algún enemigo?», significa que solamente cuando hayas amado a todas las cosas por El y por El también las hayas odiado, es cuando tu amor divino tendrá a Dios por motivo. Entonces es cuando nos ocupamos con gusto en todo aquello que Dios quiere que nos ocupemos. Y la parte corpórea de nuestro ser, la cual no ve experimentalmente a Dios, es decir, nuestros miembros orgánicos, nuestra animalidad, sigue como fiel criado el imperio del alma racional, sin poder contradecirse, porque es cual instrumento suyo que el alma maneja según le place, así en lo que a Dios le agrada como en lo que le disgusta. [436] En cambio, si por hipótesis considerásemos aisladamente a cada una de las partes de nuestros órganos corpóreos abandonada a sí misma ¹², no le sería posible obrar sino aquello que fuese del agrado de Dios, para el cual ha sido creada. Y, en general, todo cuanto existe en el universo es de esta misma condición, excepto los hombres y los genios. Eso es cabalmente lo que Dios dice ¹³: «No existe cosa alguna que no le glorifique y le alabe»; con esto quiere decir que todo ser glorifica a Dios, pero sólo por alabarle, no por la recompensa, pues esos actos de adoración divina son algo esencial a la naturaleza de todo ser, sin que pueda concebirse que con ellos se busque un premio. Y esos actos son efecto del amor que todos los seres tienen a Dios por Dios.

Exceptuáanse algunas almas racionales ¹⁴ que, por estar dotadas de la facultad discursiva para conocer a Dios, no nacen dotadas de la ciencia innata de Dios. Y por eso cabalmente esas almas humanas [antes de unirse

¹² Es decir, sin estar informada y vivificada por el alma racional que la gobierna como a un instrumento.

¹³ *Alcorán*, XVII, 46. Para toda esta doctrina de la ciencia infusa que de Dios poseen los seres inanimados, cf. Asín, *Su teología y sistema del cosmos*, § 13.

¹⁴ Dice *algunas*, para exceptuar las de los místicos perfectos, dotados de la intuición infusa de Dios.

a sus cuerpos] se vieron obligadas por Dios [a contraer un compromiso solemne de obediencia] y sometidas por la fuerza a atestiguar contra ellas mismas [la soberanía de Dios] y se postraron adorándole, pero no de grado, sino a disgusto y tan sólo sujetas por la violencia. Después de esto, Dios las despachó libres ya (en apariencia) de ese compromiso especial, aunque a él sometidas todavía, sin darse de ello cuenta y creyéndose libres. Y así, cuando después fueron convertidas en gobernantes de este *tabernáculo tenebroso* ¹⁵, obraban en todos los asuntos, según lo que ellas mismas se proponían, sin amar más que aquello que llenaba las inclinaciones de su propia naturaleza física y sin tener para nada en cuenta que estaban obligadas a dar testimonio de que reconocían a su Hacedor como Señor y Dueño.

Mas he aquí que, en tal instalación, cada una de las facultades discursivas y todas las potencias dijeron al alma:

«Tú me estás empleando, pero sin cuidarte de mí, abandonándome como si fuera un mero instrumento pasivo, no teniendo conmigo la solicitud debida. Usame, pues [como yo merezco].»

«Razón tienes —dijo el alma—; pero no me reprendas, pues yo ignoraba la dignidad de tu rango. Yo te doy permiso para que libremente obres conforme tu naturaleza exige, a fin de que yo pueda saber con certeza hasta dónde se extiende tu esfera de acción y emplearte después dentro de los límites de ella.»

«Inmediatamente vas a ser obedecida» —replicó la razón, y volviendo su rostro hacia el alma, comenzó a decirle, como un maestro [a su discípulo]:

«Tú no te has preocupado jamás en pensar en tu esencia ni en tu existencia: ¿es que tú has existido siempre como ahora, por tu esencia misma, o es que hubo un tiempo en que no eras y después comenzaste a ser?»

¹⁵ El cuerpo humano.

Respondió el alma: «Yo no existía y después existí.»

Dijo la razón: «Y ese ser que te ha hecho existir, ¿eres tú misma o alguien distinto de ti? Discurre, reflexiona atentamente, empléame, pues que para esta función estoy yo aquí.»

Reflexionó el alma y las pruebas racionales hiciéronle comprender que ella no existía por sí misma, sino por un ser distinto de ella, y que esta necesidad de un creador era para ella esencial lo infirió de que ella tenía conciencia de ser sujeto de dolores físicos; necesitaba, por tanto, de las causas habituales que hacen desaparecer esos dolores; por esta necesidad comprendió que mucho más necesitada estaba de una causa que le diese la existencia misma ¹⁶.

Una vez que el alma estuvo segura de que ella había comenzado a existir, y de que tenía una causa que la había creado, siguió razonando y averiguó que no era conveniente que aquella causa fuese semejante a ella, es decir, pobre e indigente como ella, ni que fuese tampoco análoga a las causas que ella empleaba para curar sus dolores físicos, pues ella había experimentado que dichas causas comenzaban a existir después de no ser y eran además susceptibles de alteraciones y de corrupción. De donde dedujo que el Creador, que a ella había le dado el ser, había también creado a todos los seres semejantes a ella, así a los fenómenos como a las causas que curaban sus dolores, y tuvo ya por cierto que existía un determinado ser, sin cuya intervención ella habría continuado aquejada de enfermedades y dolencias, y a cuya misericordia para con ella debía atribuir la creación de aquellas causas destructoras de sus dolores.

Ahora bien, el alma había amado hasta entonces a dichas causas, y hacia ellas había corrido por impulso natural. Pero [desde aquel momento] trasladóse ya la

¹⁶ Si el alma necesita de causas, extrañas a ella, para evitar los dolores físicos, *a fortiori* necesitará de una causa, extraña a ella, para darse a sí misma la existencia.

adhesión de su amor hacia la causa creadora de aquellas causas, y dijo: «Ella es más digna de mi amor, verdaderamente; pero yo ignoro qué cosas le agradará que yo haga, para hacerlas por su amor.» Así, pues, el amor de Dios apoderóse del alma; pero amábale por los beneficios que le había otorgado, dándole el ser y creando todas las cosas que satisfacían sus necesidades; de aquí no pasaba, puesto que, a todo esto, ella no se cuidaba, habíase olvidado ya de reconocer y confesar la soberanía de su Hacedor, a lo cual se había comprometido antes de unirse con el cuerpo.

Mas, mientras así vivía descuidada, he aquí que un ser de su misma especie, aunque extraño a ella, vino a llamarle la atención, pretendiendo ser un mensajero, de parte de aquel Ser que la había criado. Ella le dijo: «Tú eres un ser como yo; temo, por tanto, que no digas verdad. ¿Tienes acaso alguien que atestigüe tu veracidad? Porque yo poseo una facultad discursiva, con la cual he llegado a conocer a mi Hacedor.»

El mensajero entonces le presentó las razones que demostraban la veracidad de su pretensión. El alma discurrió sobre ellas, hasta quedar convencida de que decía verdad, y creyó en él.

El entonces le hizo ver que aquel Hacedor que la había creado era el mismo que [antes de estar unida al cuerpo] la había obligado a ponerse a sí misma por testigo de que confesaba su soberanía. Y el alma exclamó: «¡No tenía yo de ello la menor idea!; sin embargo, desde ahora yo cumpliré cuanto exija este compromiso que contraí, porque tú eres veraz en lo que me cuentas. Pero yo ignoro qué es lo que a ese Señor le place que yo haga. De modo que si tú me prescribieses y señalases los preceptos y leyes oportunas, yo las cumpliría, para que conocieras [437] que soy del número de los que cumplen lo que exige la gratitud para con quien me ha otorgado sus beneficios.»

Díctole, pues, el mensajero la ley revelada, y el alma

la cumplió por gratitud, aunque contrariaba sus inclinaciones; no es que lo hiciese ni por temor ni por esperanza, puesto que cuando el mensajero le dictó la ley le aseguró que su cumplimiento agradaría a Dios; no le dijo nada del premio, ni tampoco del castigo, si la contravenía; y esto no obstante, aquella alma pura y grata a los ojos de Dios apresuróse de primera intención a cumplir la ley exclamando: «No hay más que un solo Dios», conforme se lo había prescrito el mensajero.

Después de esto fue cuando el mensajero le dio a conocer la gran recompensa, la felicidad perfecta a que se hacía acreedora, así como el castigo preparado para todo el que no cumpliera la ley. Y desde este momento, el alma unió, al servicio prestado a Dios exclusivamente por amor y gusto, otro servicio buscado por esperanza del premio y por temor al castigo, juntando así dos modos de servidumbre divina: una por Dios; otra por esperanza y temor.

Por consiguiente, el alma ama ya a Dios por El y por sí misma, a causa de la duplicidad de sus elementos constitutivos: su naturaleza física y su espiritualidad. Por su naturaleza física se explica el amor de Dios inspirado en la esperanza y el temor. En cambio, se debe a su espiritualidad el que sirva a Dios sólo por amor. Y así también, siempre que el alma ame a alguno de los seres distintos de Dios, lo amará por Dios, en cuanto a su espiritualidad, y lo amará por conseguir alguna utilidad para sí misma, en cuanto a su naturaleza física.

Ahora bien: cuando Dios ve esto, cuando advierte que en el alma existe por esencia esa duplicidad, merced a la cual ha podido reunir en sí misma los dos amores, como Dios es celoso, como El afirma que no le agrada que lo asociemos a otro ser amado, como desea hacer al alma exclusivamente de El, es decir, que sólo a El ame, Dios se le manifiesta entonces bajo una forma física, otorgándole al propio tiempo una señal [tan segura de que es El quien bajo tal forma se manifiesta], que

el alma no puede negárselo a sí misma. Esa señal es lo que se llama conocimiento de evidencia inmediata o necesaria. Con esta evidencia, pues, conoce el alma que Dios es quien se le manifiesta bajo dicha forma; e inmediatamente se siente inclinada hacia El, en su espíritu y en su naturaleza física.

Y cuando ya Dios posee y domina al alma, como, a pesar de esto, El sabe que las cosas criadas habrán de ejercer todavía su influjo sobre la naturaleza física del alma, le da de nuevo otra señal para que con ella lo conozca; e inmediatamente se le manifiesta con esa señal en todas las cosas criadas. El alma entonces lo reconoce, y ama a las cosas, no ya por ellas mismas, sino por Dios. Desde este momento, el alma entera comienza a existir por Dios, no por su propia naturaleza física, ni por cosa alguna distinta de Dios. A Dios ve ya en toda cosa; y henchida de orgullo y de alegría, advierte que supera a todas las otras almas por razón de esta dote que posee ¹⁷.

Una vez más se le manifiesta Dios; pero ahora, en la esencia misma del alma, así en la física como en la espiritual, aunque siempre mediante aquella señal misma. Advierte entonces el alma que ella ve a Dios, pero no consigo misma, sino con Dios; que le ama con El y no con ella ¹⁸; que es Dios quien se ama a sí mismo, y no ella la que le ama; que ella contempla a Dios en todo ser, pero con aquel ojo que es el ojo de Dios y el ojo de ella ¹⁹; que Dios no ama a otro que a sí propio; que Dios es, por tanto, el amante y el amado, el que desea y lo deseado.

Y en virtud de todo esto, ve ya con claridad que el amor que hacia Dios siente está inspirado a la vez en

¹⁷ Literalmente, «por razón de esta realidad esencial».

¹⁸ La preposición «con» indica en estas últimas frases que se trata de la causa instrumental de la visión, del amor, etc., y no ya de la causa final.

¹⁹ Esta última frase tiene en el original árabe el doble sentido a que se presta la palabra *áin*, que significa «ojo» y «esencia».

dos motivos: Dios y ella misma; pero los fenómenos de ese amor divino, por ella experimentados en este último grado, tienen su principio eficiente en Dios solo: no en ella misma sola o asociada con Dios. Y no hay más hipótesis que añadir sino la nada ²⁰.

²⁰ Quiere después conocer el alma cuál sea el valor intrínseco de ese su amor a Dios, cuál sea su comienzo y cuál su fin o término.

Fija su atención en aquel texto ²¹: «Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido.» Ella, efectivamente, lo ha conocido ya, cuando se le ha manifestado [por primera vez] en forma física o corpórea, dándose desde entonces cuenta de que Dios merece el doble nombre de *El Manifiesto* y *El Oculto*, por razón de esa forma, bajo la cual se le ha manifestado. Advierte, por eso, el alma que el amor con que Dios amó ser conocido, existía únicamente en Dios, en cuanto oculto. Sabe, por otra parte, el alma que, cuando el amante es un ser dotado de forma corpórea, se siente movido a respirar anheloso, porque suspirando encuentra un consuelo. Este *hábito*, pues, que Dios emitió, salido de las entrañas de su amor a las criaturas a las cuales quería darse a conocer para que lo conociesen, fue la *niebla*, llamada también «el Dios con que la creación ha sido hecha». Esa niebla fue la sustancia del mundo, sujeto de todas las formas, espíritus y calidades físicas de éste, y de las cuales es indefinidamente susceptible. Tal fue el comienzo del amor de Dios hacia nosotros.

²⁰ Esta última frase se refiere a aquella cuarta hipótesis que hizo antes, en la frase «o con ninguno de ellos», hipótesis contradictoria, que equivale a la nada. Según esto, hasta aquí ha resuelto Ibn Arabi las dos primeras cuestiones que en este *Suplemento* se propuso: 1.ªCuál sea el *motivo* de nuestro amor a Dios, y 2.ªCuál sea su principio eficiente o causa *instrumental*. En las páginas siguientes resuelve los restantes problemas, que allí planteó, sobre el *comienzo*, el *fin* y la *naturaleza* de nuestro amor divino.

²¹ Es texto de tradición profética, no alcoránico.

En cuanto a nuestro amor hacia Dios, comenzó, no de la visión, sino del oído [es decir, nació cuando oímos], que nos decía: «¡Sé!», mientras nosotros estábamos dentro de la sustancia de la *niebla*. Porque la niebla procede de la respiración de Dios, y las formas (que es lo que llamamos mundo) proceden de esa palabra de Dios. «¡Sé!», y tan pronto como oímos su palabra, mientras estábamos en el seno de la niebla, dotados de mera realidad lógica, ya no nos fue posible el dejar de poseer la realidad objetiva y vinimos a ser formas en la sustancia de la niebla, dándole nosotros a esta niebla la realidad objetiva, mediante nuestra manifestación en ella; porque la niebla antes poseía también únicamente realidad ideal, y adquirió después la realidad [438] concreta. Tal fue la causa del comienzo de nuestro amor a Dios ²².

La meta o fin de nuestro amor a Dios consiste en que conozcamos de verdad qué cosa sea nuestro amor, es decir: si es una propiedad esencial del amante, o una cualidad añadida a su esencia, o una relación entre el amante y el amado, la cual relación consista en esa señal que [hemos dicho] arrastra al amante a buscar su unión con el amado.

Nosotros afirmamos que el amor es una propiedad esencial del amante. Y si se nos objeta que cómo es que se la ve cesar, responderemos que es imposible que cese, a no ser cuando cese de existir el amante; y como el amante no cesa de existir, tampoco el amor. Lo único que se concibe que cese es su adhesión a un determinado objeto amado: puede cesar, sí, esa determinada adhesión, y en consecuencia puede cesar en el amante aquella señal [que le empujaba] hacia aquel amado en concreto, y entonces se adherirá a otro amado, puesto que dicha señal reside en muchos seres amables. De modo que la inclinación del amante hacia un amado

²² Para la perfecta inteligencia de este oscuro pasaje, véase nuestro estudio titulado *Su teología y teoría del cosmos*, § 7.

particular se rompe; pero considerada en sí misma, la inclinación subsiste, puesto que se identifica con la realidad misma del amante, la cual es imposible que cese de existir. Luego el amor es el mismo amante, no una cualidad accidental que en él resida, la cual pueda ser suprimida y eliminado su influjo. La adhesión es, sí, la relación entre el amante y el amado; pero el amor es el mismo amante, no algo distinto. Atribuye el amor a quien quieras, sea a un ser eterno, sea a un ser temporal: jamás será el amor otra cosa que el amante mismo.

Luego sólo dos cosas existen en la realidad: el amante y el amado. Y téngase en cuenta que el amado ha de ser siempre, por su natural condición, algo que no existe y que se quiera hacerlo existir o, mejor dicho, hacer que acaezca en algo existente. La inclinación de la voluntad del amante tiende hacia aquel ser real, que ha de recibir en sí la existencia de lo amado o el acaecimiento de ello y no la existencia, cuando a lo amado no puede atribuírsele la existencia, pero sí el acaecimiento. Ejemplo de esto: que ame el hombre el no-ser de una cosa real, por razón del daño que a él le produce esa cosa real, v. gr., el dolor físico, que es una cosa bien real en el sujeto que lo sufre, el cual, por eso, ama su existencia. En este ejemplo, lo amado es la no-existencia, y ésta no es algo real. Cuando el dolor cese, su desaparición es su no-ser, por haber pasado de la realidad a la nada. Pues bien: por eso hemos dicho que, en casos como éste, el amante quiere no la existencia de lo amado, sino su acaecimiento. Pero en todo caso es cierto que el amado es algo que no existe, y que el amor de algo existente no cabe en modo alguno; lo que únicamente cabe es la adhesión del amante a un ser real, en el cual quiera que se manifieste la realidad del objeto amado que no existe. Y esta tesis ya la hemos demostrado anteriormente en este mismo capítulo.

Ya tienes, pues, explicados en este *Suplemento* la esencia del amor, su principio y su fin, y con qué ama

el amante, y cuándo su amor está inspirado en su propio interés o en el de su amado. Todo eso queda aclarado ya.

Pasemos, pues, a tratar del artículo segundo, con la voluntad de Dios, pues sobre el amor divino ya hay bastante por ahora.

* * *

2. SOBRE EL AMOR ESPIRITUAL

Es éste el amor que concilia en el amante el amar a su amado por su amado y el amarlo por sí mismo, así como el amor físico es el que no ama al amado sino por sí mismo.

Has de saber, pues, que como el amante con amor espiritual está dotado de entendimiento y de ciencia, y es, por su entendimiento, sabio y, por su sabiduría, entendido, pone las cosas sabiamente en el orden debido, [439] sin que jamás altere el lugar que a cada una le corresponde.

Así, pues, cuando ama, sabe qué es el amor, qué significa amar, cuál es la esencia real de lo amado, qué es lo que quiere de éste; sabe también si su amado goza de voluntad y libre albedrío, a fin de amar lo que el amado ame, o si no tiene voluntad, a fin de amarlo entonces solamente por sí mismo; sabe igualmente cuál es el ser real, en el que él quiere que exista o se realice el objeto de su amor, y sabe que solamente en este sentido puede decirse que lo amado sea un ser real: no porque este ser real mismo sea el amado, sino porque el amado no existe sino en él; si, pues, dicho ser real está dotado de voluntad, cabrá que el amante lo ame por él y no por sí mismo; en cambio, si no goza de voluntad, entonces el amante no lo amará sino por sí mismo, es decir, por el amante y no por su amado, ya

que de éste no puede en tal caso afirmarse que tenga amor ni propósito alguno. Sin embargo, el ser real en el cual el amado existe, ése sí que puede estar dotado de voluntad, y entonces aparece ya claro al amante que puede amar lo que ame aquel ser real; entonces ya cabe también que el amante lo ame por él y no por sí mismo, pero será de una manera secundaria. Esto es lo que el amor exige; el amante no busca esencialmente sino la unión con su amado, después de buscar la existencia de éste, pues la existencia del amado es forzosamente lo mismo que la unión del amante con él.

De modo que cuando lo amado (que es algo que no existe) tenga que realizarse en un sujeto que no posea voluntad, entonces no puede decirse que el amante lo ame por él, sino por sí mismo, como sucede en el amor físico. Y, en cambio, si lo amado no puede realizarse más que en un sujeto dotado de voluntad, como, v. gr., Dios, o una joven, o un muchacho, entonces [440] ya cabe que el amante ame lo que ama ese sujeto, en el cual se ha de realizar el objeto de su amor. Mas si ocurriese que el amante no quisiera lo que ama ese sujeto, quedaría el amante en su condición original, es decir, como antes, cuando dijimos que quería sólo el objeto de su amor, porque éste carecía de voluntad. No es, por tanto, necesario que haya de amar el amante aquello que ame el sujeto ese, el cual no ama lo que ama este amante, pues dicho sujeto no es el objeto mismo de su amor: dicho sujeto es tan sólo el lugar en que el amante quiere que se realice lo que él ama, pero sin que le sea posible realizarlo en dicho lugar o sujeto, salvo los casos en que esta realización depende del amante, lo cual no ocurrirá jamás si lo amado es de tal naturaleza que no quepa realizarlo en un sujeto. Cabe, sin embargo, aun en estos casos, que el amante obtenga de Dios una ayuda sobrenatural que le permita realizar o crear, como Jesús y otros siervos de Dios, a quienes les fue otorgada tal gracia. Entonces sí que necesaria-

mente se verá impulsado el amante, por la fuerza del amor, a crear o dar la existencia a su amado.

Esta cuestión no la encontrarás en ningún libro expuesto con la exactitud que acabamos de explicarla, pues yo no he visto a nadie que la analizase con tanta precisión, a pesar de que son muchas las personas que aman; dije mal: todo ser que existe, es amante; pero no se da exacta cuenta de cuál sea el objeto de su amor, porque todos se ofuscan con el ser real en el cual existe lo que aman, y se ilusionan creyendo que dicho ser real es su amado, cuando en realidad tan sólo lo aman de un modo secundario y subordinado; en realidad, nadie ama a cosa alguna por y para esta cosa amada; solamente la ama por y para sí mismo²³. Esta es la verdad real; en efecto: lo que no existe no puede tener voluntad, para que el amante lo ame por y para ello, abandonando su propia voluntad y subordinándola a la de su amado; luego si la cosa no es en sí misma más que de esta manera, no resta sino que el amante lo ame por y para sí mismo. Entérate, pues.

Este es el amor espiritual, despojado de las formas físicas; porque es de advertir que si el amor, según dijimos al hablar del divino, se puede revestir de esas formas y manifestarse en ellas, mucho más apto para ello será el amor espiritual, puesto que el espíritu, en cualquier modo de ser que se le considere, es una de

²³ Esta tesis de que todo amor se reduce al amor propio está enunciada en otro lugar (*Fotubai*, II, 41, 1.^a 18) en estos términos: «Aquel a quien Dios, ama, viene Dios a ser su oído, su vista, su mano, su pie, su lengua y todas sus potencias, y el sujeto de éstas, es decir, Dios se identifica con ellas; o mejor, es el *substratum* de ellas. Luego Dios no ama entonces más que a sí mismo. Y éste es un amor más vehemente que el amor de los demás, pues el amor que se tiene a los otros es un efecto del que uno se tiene a sí propio, mientras que este último no es jamás efecto de aquél. Luego el amor original es el que el ser se tiene a sí mismo.»

las varias formas que en el mundo existen, aunque sea de esencia superior a la *naturaleza* ²⁴.

Así, pues, conviene que sepas que, cuando el espíritu toma la forma física en los cuerpos fantásticos, cuando se manifiesta el espíritu en una forma física, hay que juzgar respecto de esta forma igualmente que dijimos al hablar del amor divino, es decir, que el espíritu se manifiesta bajo dicha forma en el exterior y en el interior del amante ²⁵; no hay diferencia alguna en este fenómeno. Tenlo, pues, bien presente.

Resulta, pues, que el amor espiritual concilia o resume a la vez el amor físico y espiritual, el amor por sí propio y por el amado, siempre que éste se halle dotado, como hemos dicho, de voluntad.

También queda evidenciado, mediante la demostración que te hemos hecho, que las gentes no conocen qué es lo que aman, puesto que eso que aman está implicado, subenvuelto, en un ser cualquiera, y ellos se imaginan que aman a ese ser, y no es así.

Advierte, pues, [441] la importancia de lo que te he enseñado y da gracias a Dios porque te ha purificado

²⁴ Quiere decir que si Dios, para ser amado de los hombres, se reviste de una forma física, *a fortiori* será eso posible respecto del espíritu, ya que éste es una forma (aunque espiritual), mientras que Dios no es forma. Además, en la jerarquía de los principios de la metafísica de Ibn Arabí, el *Intelecto* universal y el *Alma* universal (de quienes los espíritus proceden) están más inmediatos a la *Naturaleza* universal que Dios. Luego si Dios, esto no obstante, toma las formas de la *Naturaleza* para manifestarse a sus amantes, *a fortiori* las tomarán los espíritus. Cf. Asín, *Su teología y sistema del cosmos*, § 13.

²⁵ Quiere decir que, así como al hablar del amor divino, se dijo que Dios se manifiesta al místico, que lo ama, bajo una forma física en las cosas exteriores al amante y dentro del alma misma de éste, así también ocurre con los espíritus (ángeles, genios, almas humanas), los cuales se manifiestan a los místicos bajo formas físicas, ya en las cosas externas, ya en el alma misma del amante.

de la ignorancia. Y lo que he dicho basta para el fin que me he propuesto, pues en esta materia hay muchas otras cuestiones secundarias y derivadas, pero en este libro sólo nos hemos propuesto resumir los fundamentos.

* * *

3. SOBRE EL AMOR FISICO

Es de dos especies: propiamente físico y elemental. Pero nos hemos olvidado tratar del fin o término del amor espiritual y vamos a exponerlo aquí, dentro del amor físico, ya que también el amor espiritual se adhiere y tiene por objeto a las formas físicas.

El fin o término de dicho amor es la *identificación*, que consiste en que la esencia del amado venga a ser la misma esencia del amante y que la esencia del amante venga a ser la misma esencia del amado. Y a esto es a lo que aluden los místicos panteístas ²⁶, aunque ignoran cómo se verifica realmente tal identificación.

Debes, pues, saber que, sea cualquiera la forma física bajo la cual se manifieste el espíritu, sea bajo un cuerpo sensible, sea bajo un cuerpo fantástico, bajo cualquier relación que se le considere, siempre será cierto que la cosa amada (la cual es algo que no existe), aunque no tenga realidad objetiva, es posible representársela en la fantasía y que tenga, por tanto, cierta manera de existencia perceptible para la vista de la imaginación, con ese ojo especial que es propio de dicha facultad representativa.

Pues bien: cuando dos amigos se abrazan estrechamente, hasta libar cada uno de ellos la saliva en los

²⁶ Literalmente, los que creen que Dios habita o reside en el alma del hombre.

labios del otro, la saliva de cada uno llega a depositarse dentro de la persona del otro, y al respirar cada uno de los dos cuerpos, mientras se besan y abrazan, sale de éste el aliento y penetra hasta las entrañas de aquél y recíprocamente. Ese aliento no es otra cosa que el espíritu animal que anima a la forma física (cuerpo); de modo que el aliento de cada uno de los dos que respiran es el espíritu de cada uno de ambos. Luego el que lo recibe dentro de sí, en el momento de besar a su amigo y de inspirar, queda vivificado por su espíritu. Y de este modo lo que era espíritu de Zeid, eso mismo viene a ser espíritu de Amer. Y como ese aliento ha salido de un amante, sale revistiendo forma de amor y va acompañado del deleite de la amistad. Por todo lo cual, como que ese aliento viene a ser espíritu del amigo en cuyo pecho se introduce, y recíprocamente, se puede expresar esto con la palabra *identificación*, respecto de cada uno de los dos individuos, y ambos pueden decir con verdad

Soy yo quien amo
Y a quien amo yo ²⁷

Este es el término del amor espiritual en la forma física, y a ese término me referí yo en el poema del principio de este capítulo al decir ²⁸:

El fin del amor del hombre
Es unirse con quien ama:
Unión de cuerpo con cuerpo,
Unión de alma con alma.

²⁷ Este verso es un tópico, citado por todos los espíritus *sufíes*, como ejemplo clásico de la identificación característica del amor. Algazel trata del tema repetidas veces en sus opúsculos místicos *Mixcat* y *Mácsad*, a fin de evitar toda exégesis panteísta en ese y otros textos de carácter erótico. Cf. Asín, *El justo medio en la creencia*, 458.

²⁸ Refiérese Ibn Arabi a uno de los fragmentos de sus poemas, que inserta al principio del capítulo CLXXIII, y que he suprimido en esta versión. Cf. *Fotubat*, II, 422.

Después de esto, volviendo a hablar del amor físico, diremos que este amor es el amor universal, puesto que todos los fenómenos del amor, que hemos estudiado hasta aquí en los varios sujetos a los cuales cabe atribuir esta afección, todos toman formas físicas, más o menos, según lo permite la esencia de cada sujeto. De modo que todos estos sujetos son afectados por aquellos fenómenos que son propios de la forma física (cuerpo), es a saber: la emoción, el ansia, el deseo vehemente y continuado de encontrar al amado, de verlo y de unirse con él. Sobre esto pueden citarse muchos textos revelados, a los cuales es preciso dar fe, porque constan por tradición auténtica, como es aquel del Profeta, en que dice: «Dios desea encontrar a quien desea encontrar a Dios» ²⁹. Ahora bien, el Profeta dice esto, a pesar de que el hombre no deja de ser visto por Dios ni un solo momento; es más: no puede dejar de ser visto por Dios porque Dios está presente en todo y observando todo lo que existe. Y, esto no obstante, habla el Profeta de *encuentro*, respecto de Dios y respecto del hombre. Y también atribuye a Dios el Profeta amor ardiente hacia sus siervos, diciendo de El que «la penitencia de uno de sus siervos le produce un amor y una alegría más grande que la que experimenta aquel que, habiendo perdido en el desierto su camella, de la cual sacaba su comida y su bebida, la encuentra al fin, después de haber llegado a desesperar de vivir y haberse ya dado por muerto» ³⁰. ¿Cuál será la alegría de este hombre al encontrarla? Pues Dios se regocija de la penitencia de

²⁹ Esta tradición de Mahoma está inspirada, al parecer, en *Prov.* VIII, 17: «Ego diligentes me diligo».

³⁰ Esta tradición de Mahoma está inspirada en la parábola evangélica de la oveja perdida, combinando las dos redacciones sinópticas: *Mat.* XVIII, 12-14 y *Luc.* XV, 3-7. Cf. Asín, *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam* (apud «Mélanges Browne») núm. 16.

su siervo mucho más que esa persona de su camella. Y esto, a pesar de que Dios de nada necesita, a pesar de que es omnipotente y a pesar de que su voluntad sobre sus siervos se cumple eficazmente.

[442] Volviendo, pues, al amor físico, diremos que es condición esencial suya hacer que el amante, en quien este amor existe, no ame a su amado por otro fin que por el placer y deleite que en él encuentra. Lo ama, pues, por sí mismo y no por el amado; y ya te consta con evidencia, en virtud de lo que antecede, que esta última propiedad³¹ tiene lugar en el amor divino y en el espiritual; en cambio, el amor físico no tiene otro principio que explique su existencia sino la dicha y bienestar propios; de aquella otra propiedad³², el apetito natural o físico no entiende nada absolutamente: ama las cosas tan sólo por sí mismo exclusivamente y tiende a unirse con ellas, a estar próximo a ellas.

Este amor circula a través de todo animal, y existe también en el hombre, en cuanto animal que es. El animal ama dicha unión con las cosas, no por otro fin en realidad sino porque de ella pende la subsistencia de su propio ser; pero el animal ignora qué quiere decir esto de «la subsistencia de su propio ser»; lo único que él encuentra en sí mismo es un impulso espontáneo que le arrastra a la unión con un ser determinado; y esa unión que él ama primaria y radicalmente; esa unión es su *amado*; pero como tal unión amada no existirá sino en un ser determinado, el animal ama también a ese ser, aunque de un modo secundario y mediato, no primariamente. Y esa unión es una unión sensible, es decir, aproximación perceptible por los sentidos, que es lo que dice aquel verso:

Unión de cuerpo con cuerpo.

³¹ La de amar al amado por el amado.

³² La de amar al amado por el amado.

Tal es el fin en que se consuma el amor físico, sea cualquiera la especie de dicha unión: si es, v. gr., la unión sexual del matrimonio, el animal refiere concretamente eso que ama a un ser cualquiera; y después tiende a conseguir la realización de eso que ama, y busca y ansía apasionadamente al sujeto aquel determinado, en el cual ha de manifestarse el objeto de su amor, aunque dicho objeto no podrá manifestarse sino mediante ambos [el amante y el sujeto amado], porque se trata de una relación entre dos; y lo mismo puede decirse cuando el objeto amado, la unión, es el abrazo, el beso, el trato familiar, etc.

Es, pues, ya evidente que lo amado es la unión con una cosa cualquiera, existente en muchos o pocos sujetos; y que esa cosa —a pesar de las varias especies (trato familiar, conversación, beso, abrazo, etc.) que presenta según lo exige la naturaleza del amante y la del sujeto en que la cosa amada ha de realizarse— es siempre y exclusivamente una sola y la misma en sí (el amor [443] de la unión), aunque de especies diferentes (la conversación, el estrecho abrazo, el beso), realizadas éstas en uno solo o en muchos sujetos. Por consiguiente, no cabe que el amante ame dos cosas en modo alguno, pues el corazón no es capaz de contenerlas.

Y si dijeres que esa incapacidad será verdad cuando el amante es criatura, pero no cuando es Dios, puesto que el Profeta dice: «El os ama», y, por tanto, Dios ama a muchos, responderemos que el amor es una palabra que expresa un concepto intelectual, pues aunque el amor sea algo imposible de definir lógicamente, sin embargo, se le percibe y se le conoce por experiencia psicológica. No es, por tanto, cosa ignorada. Lo que hay es que es difícil formarse de él un concepto adecuado. Por otra parte, ignoramos la relación de ese concepto respecto de Dios, porque no hay cosa alguna que a Dios se le asemeje. Luego al decir tú antes «pero no cuando el amante es Dios», has lanzado una aserción

gratuita, porque eso no puede decirlo sino quien conozca la esencia de Dios, y la esencia de Dios es incognoscible; luego también lo será la relación que el amor implica. Claro es que el amor es para nosotros algo conocido, porque Dios no habla a sus siervos sino en la lengua que éstos usan y dando a las palabras el sentido que ellos les dan, y así se atribuye a sí mismo cualidades y relaciones de las cosas criadas; pero siempre nos quedamos ignorando la modalidad de esas relaciones y atributos.

4. ACERCA DE LOS SOBRENOMBRES DEL AMOR

Has de advertir que el amor, aunque, según dijimos, tenga cuatro sobrenombres, sin embargo de esto, a cada uno de ellos responde un estado psíquico particular de él y que no se encuentra en los demás. Explicaremos, pues, todo esto.

Uno de esos sobrenombres es la *simpatía* o inclinación amorosa. Aplícase este sobrenombre a dos especies de inclinación que en el amor pueden existir.

La primera equivale al nacimiento repentino del amor en el corazón, a su aparición de improviso, saliendo de lo inconsciente a la conciencia. La causa que determina el nacimiento de esta inclinación en el corazón puede ser una de tres cosas, o dos de ellas, o todas tres: una mirada, una audición, un favor. La causa de mayor y más constante eficacia es la mirada, pues la simpatía nacida de ésta no sufre alteración después de encontrar al amado, mientras que con la audición no sucede así, porque se altera la simpatía con el encuentro, a causa de que es imposible que la idea que del amado se formó la fantasía por la mera audición, corresponda exactamente a la forma real del amado. Y en cuanto a la simpatía nacida del favor o beneficio, también está expuesta a debilitarse: el olvido o la negligencia la hacen desaparecer, aun subsistiendo el beneficio, a causa de que no está presente la persona del bienhechor.

La segunda especie de inclinación amorosa no puede

concebirse sin suponer promulgada la ley divina revelada. Es la inclinación a que aludía Dios cuando decía a David: «Juzga entre las gentes con justicia y no sigas tu inclinación.» Es decir, no vayas tras lo que amas tú, sino tras lo que amo Yo, o sea, el juzgar conforme a lo que Yo te he preceptuado. Y luego añadía: «Pues tu inclinación te extraviará del camino de Dios.» Es decir: te dejará perplejo y turbado y te cegará hasta el punto de que no verás el camino que te he señalado y por el cual te he pedido que anduvieses. En este texto, la inclinación es lo que el hombre ama; y Dios le ordena que abandone eso que ama siempre que coincida con un camino distinto del establecido por Dios.

Pero me dirás quizá: Entonces, Dios prohíbe al hombre una cosa, de la cual éste no cabe que se abstenga; porque el amor ése, llamado inclinación pasional o simpática, ejerce sobre el hombre un dominio tan violento, que con ella no puede coexistir el uso de la razón.

A esto responderé que Dios no le impone al hombre como obligación el destruir o hacer que desaparezca dicha inclinación, puesto que ésta no cesa jamás. Lo único que hay es que el objeto de ella puede ser vario, según ya dijimos, y puede residir en un solo sujeto o en muchos. Ahora bien: hemos demostrado asimismo que la inclinación simpática, que es el amor, consiste esencialmente en querer la unión, la cual unión puede residir en uno o en varios sujetos. Lo que Dios, pues, pide al hombre es que tome por objeto de su adhesión amorosa el deber, la justicia, que le ha preceptuado, que es el camino de Dios, en vez de seguir otros caminos distintos. Esto es lo que significan las palabras: «y no sigas tu inclinación»; porque Dios no exige al hombre lo que éste no puede hacer.

[444] El segundo sobrenombre, el *amor*, se aplica para significar que esa inclinación amorosa es sincera en su adhesión al camino de Dios, con exclusión de los demás caminos. Cuando está así depurada y limpia de

todos los otros objetos extraños, que con su asociación a aquel objeto único la enturbiarán, se llama ya *amor*, por razón de su pureza y limpidez.

El otro sobrenombre es la *pasión*, que designa el exceso del amor o el amor excesivo. Es decir, que este sobrenombre se aplica a aquella inclinación amorosa que, además de ser adhesión sincera a un solo objeto —en lo cual consiste el *amor*— y además de manifestarse solamente en el corazón, llega a invadir por entero a todo el hombre y acaba por obcecarlo, hasta el punto de que no ve ya cosa alguna [445] que no sea su amado. Esta sutil esencia propágase a través de los miembros todos de su cuerpo e invade todas sus facultades: el espíritu vital que a esta pasión anima circula por todo su ser, como la sangre por sus venas y por su carne; inerva todas las articulaciones de su organismo; identifiase con todo su ser, abrazando estrechamente todos sus elementos, cuerpo y espíritu, sin dejar espacio para ninguna otra cosa: no habla sino de él; no da oídos más que a él; no mira en todas las cosas sino a él; en toda forma que se le aparece lo ve, y no ve cosa alguna sin exclamar: «¡Este es!» Entonces solamente es cuando se llama el amor *pasión*. Así fue lo que se cuenta de Zuleija³³: que se abrió una vena, y al caer la sangre en tierra, la misma sangre iba escribiendo, a medida que caía gota a gota, «José, José», porque el recuerdo del nombre de su amado circulaba por ella, como la sangre por todas sus venas. Así también se cuenta de Alhalach, que, cuando le fueron amputadas las extremidades, la sangre que caía iba escribiendo: «Dios, Dios». Y por eso decía:

No me fue cortado miembro
Ni juntura desgarrada,
Sin que en ellos el recuerdo
De Vos, Señor, anidara.

³³ O Zaliya es el nombre con que la tradición musulmana designa a la mujer de Putifar.

Estos son dos casos típicos de pasión; éstos eran dos amantes, verdaderamente apasionados, que murieron de esa suerte por amor; esto es lo que se llama con verdad estar ardientemente enamorado. Y ya vendrá la descripción de tal estado, cuando tratemos de los atributos del amor.

El último sobrenombre del amor es el *cariño*, que designa la constancia del amor, de la pasión o de la simpatía. Sea uno u otro de estos tres sentimientos amorosos el que el sujeto posea, si este sujeto es constante en su adhesión amorosa, si no hay causa alguna que la altere ni motivo alguno extraño que consiga sustraerla al influjo del sentimiento que le afecta, en una palabra: si el imperio de ese sentimiento sobre el amante se mantiene inalterable, lo mismo en la fortuna que en la adversidad, tanto en las cosas que le molestan como en las que le agradan, y lo que es más, aun cuando se aleje de él o le huya el sujeto en el cual desea que se realice lo que él ama (porque cabe que ese sujeto se sustraiga al dominio de su amor, por no ser él lo amado, sino únicamente el sujeto en que lo amado ha de realizarse); entonces es cuando ese sentimiento recibe el nombre de *cariño*.

Tal es el sentido especial de este sobrenombre. Otros muchísimos estados psicológicos acompañan al amor y se observan en los amantes; los analizaré después, con la voluntad de Dios; tales son: el deseo ardiente, el mal de amor, la locura de amor; la esclavitud amorosa, el llanto de amor, la tristeza manifiesta, la tristeza secreta, la debilidad o consunción física, la consternación o abatimiento y otros estados análogos, que los amantes experimentan y describen en sus versos y que yo analizaré, si Dios quiere.

Acaecen también en el amor muchos sofismas. Es el primero de ellos el que ya hemos citado: que los amantes se imaginan que lo amado es una cosa real, siendo, como es, una cosa irreal, que no existe; y lo que el amor

quiere de esta cosa es verla realizada en un individuo existente; y así que la ve realizada, el amor pasa a querer que continúe existiendo aquel estado o modo de ser de dicho individuo, cuya realización quiso al principio. Por donde resulta que lo amado no deja jamás de ser algo irreal, aunque de esto no se den cuenta la mayor parte de los amantes, a no ser los que penetran en la esencia real del amor y de sus objetos. Pero este sofisma ya lo hemos aclarado antes.

La mayor parte de las cosas que digo en este capítulo refiérense al amor excesivo o apasionado. Este amor es el que hace perder la razón, éste es el que enflaquece el cuerpo, éste es el que hace pensar de continuo, éste es el que engendra la preocupación fija, la inquietud y el insomnio, éste es el que inflama sin cesar las llamas del deseo, éste es el que hace estar en vela continua, éste es el que extenua y trastorna, aflige y apena, turba e idiotiza, hasta el punto de formar mala opinión de su amado, es decir, del sujeto en el cual quiere que se realice lo que ama, y que el vulgo y los sabios se ilusionan creyendo que es el amado mismo.

En este punto los místicos nos distribuimos en dos grupos. Unos, al contemplar dentro de su fantasía la imagen de ese sujeto en quien ha de realizarse lo que ellos aman, ven como con sus propios ojos realizada esa cosa que aman, se sienten unidos con ella en su imaginación, pero experimentando que la unión esta es mucho más suave y delicada que la real, concreta y objetiva. Esta unión imaginativa es la que ocupaba el espíritu de Cáis el Loco, haciéndole olvidarse de su amada Leila, cuando ésta se le presentaba real y objetivamente, y llegando hasta decirle: «¡Apártate de mí!», para que la grosera presencia sensible de su amada no le privase de la otra delicada y sutil presencia de la fantasía, porque aquella Leila que en su imaginación poseía era para él más suave y hermosa que la real y física.

Este fenómeno es el más sutil que en el amor cabe.

El que lo experimenta, jamás deja de estar contento, nunca se queja de la separación de su amado. Y esta cualidad, que yo poseo en más alto grado que todos los amantes, no abunda, porque la grosera sensibilidad es lo que predomina en ellos. Y la causa de esto es, a nuestro juicio, que quien se ha consagrado exclusivamente al amor de las cosas espirituales, separadas de la materia, a lo más que puede llegar, caso de que quiera sensibilizarlas groseramente, es a bajarlas hasta la imaginación, pero no más que esto. Ahora bien: aquel espíritu cuyo modo de obrar más tosco es el imaginativo, ¿adónde piensas tú que llegará la delicadeza de su operación sobre las cosas inmateriales? Por eso, aquel cuya vida psicológica sea de tal condición, es el que mejor puede amar a Dios, pues el término a que llegará en su amor, sin despojar a Dios [446] de su semejanza con las criaturas, consistirá en rebajarlo hasta la imaginación, que es precisamente lo que el Profeta ordena cuando dice: «Adora a Dios como si lo vieses.» Y, en cambio, cuando amemos alguna cosa de las sensibles y groseras, como sujeto en el cual queramos que se realice el objeto de nuestro amor, entonces, en virtud de esa tendencia de nuestra alma, espiritualizaremos esa cosa, elevándola hasta la imaginación, revistiéndola allí de una hermosura superior a la suya propia y dotándola de una presencia tal, que ya no quepa perderla por la ausencia o la fuga, y de este modo el amante no dejará jamás de estar unido con la cosa que ame.

Dije antes que el amor hace perder la razón; por eso se ha dicho que

No hay bondad en el amor
Si la razón lo gobierna

O como otros dicen:

Es tan grande el imperio
Del amor sobre el alma;
Que al de la razón misma
Subyuga y anonada.

Y dicen esto solamente porque la razón impone un orden al sujeto que la posee; mientras que el amor cuenta entre sus efectos el extravío y la perplejidad del sujeto. Ahora bien: la perplejidad es la negación de la razón, porque la razón coordina tus inclinaciones, así como la perplejidad las dispersa y desordena. Y como el amante está subyugado por lo que ama, no le quedará ya autonomía alguna, sino que se verá sometido a hacer lo que le permita u ordene el amor, rey absoluto que se ha hecho dueño de su corazón.

Uno de los síntomas de ese extravío mental, propio del amor, es que el amante se ilusiona creyendo que su amado ha de parecer hermoso a todas las personas que lo conozcan y que todas han de ver en él las perfecciones mismas que el amante cree ver, en su estupefacción. Y por eso es vulgar el proverbio: «Hermoso es, a los ojos de todos, aquel a quien tú amas.» Es decir: tú, oh amante, te haces la ilusión de que todos cuantos vean a tu amado lo han de encontrar hermoso, como tú lo encuentras.

Otro de los síntomas de este extravío mental del amante es que anda siempre perplejo, acerca de los medios con los cuales cree que puede conseguir lo que ama. Así es que dice: «Haré esto, para llegar mediante este acto a la consecución de lo que amo; o mejor, haré esto otro, o aquello.» Y no sale jamás de esta perplejidad, en la elección del camino que debe emprender. Obedece eso a que se ilusiona creyendo que el deleite que experimentará en el encuentro sensible de su amado habrá de ser mayor que el que experimenta al imaginarlo. Y esto nace de que ese amante se halla subyugado

por la sensibilidad grosera y no se fija en el deleite que acompaña a la representación imaginaria cuando se sueña; si hubiese parado la atención en esto, sabría que el placer de la fantasía es mayor que el de la sensibilidad externa. Por eso, pues, duda este amante, respecto de los medios que debe emplear para conseguir la unión objetiva con su amado, y anda preguntando a quienes él sabe que tienen experiencia en esta materia, por si acaso ellos poseen algún ardid. Mucho más, habiendo oído aquel verso del poeta, a este propósito:

Si de veras amases,
Hábilmente el ardid emplearías.

Es, a saber: haciendo lo que te hubiera de unir con el amado.

5. SOBRE LOS FENOMENOS QUE SE OBSERVAN EN LOS QUE AMAN A DIOS

1.º *La consunción* [447].—Este fenómeno afecta tanto a los elementos groseros [cuerpos] como a los sutiles [espíritus] de los amantes.

Afecta a los *espíritus*, en cuanto que éstos, por más que sean ya de suyo cosas tan sutiles que escapan a la penetración de los sentidos y a la representación de la fantasía, llegan por causa del amor a adquirir una sutileza tan delicada, como la de la imagen percibida en los casos de espejismo³⁴, en el sentido que voy a explicar.

Esa imagen, el sediento cree que es agua. Ese juicio se debe a la sed que experimenta: si no tuviese sed, no la tomaría por agua, pues el agua es el objeto de su necesidad, hacia el cual se siente impelido, por ser lo que su naturaleza pide y ama, a causa de que en el agua se encierra el misterio de la vida. Mas cuando el sediento llega adonde estaba la imagen, se encuentra que era nada, y al encontrar que es nada, encuentra en sí mismo a Dios en lugar del agua. De modo que el sediento tendía, movido por los sentidos, al agua, mientras que Dios le hacía dirigirse, mediante el agua, hacia El, sin darse cuenta. Por tanto, astutamente Dios engaña a su

³⁴ La palabra árabe *sarab* tiene los dos sentidos, propio y metafórico, que la castellana *espejismo*: 1.º, el agua que en el desierto se ve, por ilusión óptica, a mediodía, efecto de la elevada temperatura; 2.º, lo que no tiene realidad.

siervo, sin que éste lo advierta; pero, también sin él saberlo, se interesa Dios por su bien, privándole de los auxilios terrenos, para que sólo en El ponga su confianza, a El se vuelva y en El busque el refugio. Y encuentra en sí mismo a Dios, al sentirse privado del agua que se imaginó ver en el espejismo, puesto que, al faltarle la ayuda de las criaturas, al cerrársele las puertas de sus deseos, se vuelve hacia Dios, en cuya mano está el imperio sobre todas las cosas. Así obra Dios con sus amigos: los retorna hacia El, de grado y por fuerza.

Así, pues, también los amigos de Dios creen que sus propios espíritus son los que realmente cumplen las obligaciones que Dios les ha impuesto y los que libremente se apartan de sus mandatos... Mas cuando el velo que cubre sus ojos se descorre y su vista se aguza, se encuentran entonces con que sus espíritus son como la imagen del agua en la ilusión del espejismo: no ven ya persona alguna que cumpla los preceptos divinos, sino el Creador de los actos, que es Dios mismo; experimentan entonces que Dios es aquel mismo ser, que antes imaginaban era su propia alma; y así, la personalidad de sus propios espíritus se disipa, para no quedar más objeto de sus experiencias psíquicas que Dios, visto con el ojo de Dios, igualmente que el agua del espejismo se desvanece, para no quedar más objeto de visión que la imagen engañosa del espejismo, la cual no es agua. Así, pues, también el espíritu es algo en sí mismo real y existente, pero no activo. Y entonces se conoce que al amante se identifica con el Amado y que no ama sino a sí mismo y que no puede ser otra cosa. Más tenue y sutil consunción que ésta no cabe concebir en los espíritus de los que aman a Dios.

Por lo que toca a la consunción de sus *cuerpos*, es la consunción de que los sentidos pueden dar testimonio, v. gr., la alteración del color de la piel y la pérdida de las carnes. Esto se debe a que el organismo corpóreo se va consumiendo por el excesivo trabajo a que la razón

está sometida, pensando de continuo en cómo cumplirá las obligaciones que su Amado le ha impuesto.

2.º *La languidez*.—Este fenómeno se manifiesta también en los espíritus y en los cuerpos de los que aman a Dios.

La languidez de sus cuerpos se debe a que se privan de las delicias de los manjares más succulentos, los grasos y blandos, que son los más sabrosos para el apetito concupiscible y que además dan al cuerpo el lustre propio de la salud. Y se privan de esto porque saben que el Amado les ha impuesto la obligación de pasar la noche en vela ante El para poder conversar confidencialmente con El, cuando se les revele, mientras todos duermen. Ahora bien: ellos han notado que de los humores existentes en el organismo suben hasta el cerebro ciertos vapores, que entorpecen y embotan los sentidos, y que [448] el sueño acaba por borrar de sus almas el deseo de pasar la noche en vela con su Amado, hablando con El en la soledad, y que se duermen. Por otra parte, esos mismos vapores producen en sus cuerpos un vigor tal, que impulsa a los miembros a gastarlo ejercitándose en acciones vanas o inútiles, de las cuales su Amado les ordena que se priven. Y en vista de eso, se abstienen de comer y de beber todo lo que no sea estrictamente necesario. De aquí que, al disminuir los humores en su organismo, desaparece de sus cuerpos el lustre propio de la salud, palidecen sus labios, languidecen sus miembros todos, huye de sus ojos el sueño, velan con atención más viva, y así consiguen lo que se proponen, que es conversar con su Amado, y además encuentran en esas privaciones una ayuda que les facilita su objeto. Esta es la languidez de los cuerpos.

3.º *El deseo ardiente*.—Es un movimiento espiritual en dirección al encuentro del Amado; [449] y cuando el amado es de la misma forma que el amante, entonces consiste el deseo, además, en un movimiento corpóreo, físico y sensible. Así que el amante encuentra a su ama-

do, sea éste quienquiera, experimenta en sí mismo un reposo en su movimiento. Después quédase perplejo, sin saber por qué vuelve a experimentar aquel movimiento mismo, siendo así que ha encontrado ya a su amado. Su estupefacción aumenta, al ver que ese movimiento aún es mayor y que va acompañado de temor en el momento mismo de la unión con el amado. Pero acaba por advertir que ese temor no tiene más motivo u objeto que la perspectiva de la separación, y que ese nuevo movimiento de inclinación del deseo tiende sólo a que perdure el estado de la unión; y por eso se excita más con el encuentro del amado.

Esto le ocurre a quien ama algo distinto de su propia individualidad y pone la individualidad real de su amado en algo exterior a sí mismo. Si amase a Dios, no le ocurriría tal cosa. El que ama a Dios no teme la separación. Porque ¿cómo podrá la cosa separarse de aquel Ser al cual está necesariamente adherida y por cuya mano está sujeta sin cesar?... Este Amado está más próximo del amante, que su vena yugular. «No eres tú quien lanzas la flecha cuando la lanzas, pues quien la lanza es Dios»³⁵. ¿Dónde, por tanto, cabe la separación, si en la realidad sólo El existe? Y Dios mismo dice³⁶: «Quien a mí se acercare un palmo, a él me acercaré yo una braza.»

4.º *La locura de amor*.—Este fenómeno es propio de aquellos cuyo amor es tan violento, que van errantes de aquí para allá, como locos, sin rumbo ni orientación fija³⁷. Pero a quien mejor cuadra este calificativo es al que ama a Dios. Porque, en efecto, el que ama a las criaturas, si yerra como loco sin rumbo, es por la turbación que le inquieta y por la desesperación que siente

de llegar a unirse con su amado. En cambio, el que ama a Dios está cierto de la unión con su Amado, porque sabe muy bien que Dios no puede ser concretado o limitado por ningún lugar preciso, ya que su esencia repugna tal determinación particular. Por eso dice Dios: «Doquiera volváis el rostro, allí está el rostro de Dios.» Y en otro pasaje: «El está con vosotros doquiera os encontréis»³⁸. De aquí que el que ama a Dios anda errante sin rumbo, por toda senda y en todo momento, porque su amado es Dios, hacia el cual no hay que marchar en una dirección determinada, puesto que El mismo se le manifiesta, en cualquier dirección que camine y cualquiera que sea la situación en que se halle. Por eso los que aman a Dios merecen el calificativo de locos de amor más que los que aman a las criaturas. Dios es para ellos el objeto único que sus ojos contemplan, que sus lenguas pronuncian, que sus oídos oyen. Así conocen a Dios los místicos inteligentes; de este modo real se manifiesta a sus amigos.

5.º *Los suspiros*.—Son como las chispas³⁹ del voraz fuego que al corazón consume y que, no pudiendo éste contenerlas, salen afuera empujándose unas a otras sin descanso en la salida, como síntoma de la angustia y tristeza que el amante experimenta. Y por eso los suspiros, cuando salen, dejan oír el sonido vibratorio del aire espirado, que está a una temperatura elevadísima, lo mismo que el fuego al arder deja escapar un estallido, que es lo que se llama chisporroteo.

Mas este fenómeno se verifica exclusivamente en el cuerpo físico del amante.

6.º *La melancolía amorosa* [450].—Designa este nombre aquella intensísima tristeza del corazón, que no

³⁵ Alcorán, VIII, 17.

³⁶ No es texto alcoránico, sino de tradición del Profeta.

³⁷ Propiamente se dice de quien camina abstraído y reconcentrado, sin fijarse en nada ni cuidarse de nadie.

³⁸ Alcorán, II, 109; LVII, 4.

³⁹ Esta analogía que el autor establece entre los suspiros y las chispas nace de que la raíz árabe *záfara* significa *suspirar* y *chisporrotear*.

va acompañada de lágrimas, pero que obliga al amante a lanzar de continuo ayes y gemidos⁴⁰. Es una pena que el amante siente dentro de sí, pero que no es debida a la pérdida de algún bien o al abandono del amado; es una tristeza que no se sabe a qué atribuirla, que no tiene otra causa que el amor mismo, y que no tiene más medicina que la unión con el amado. Esta unión, mientras dura, priva al amante de sentir aquella tristeza. Si la unión con el amado no es unión personal, y el amado es un superior que impone obligaciones al amante, entonces el cumplimiento de estas obligaciones hace las veces de la unión personal, produciéndole una alegría que borra en su alma la conciencia de la tristeza. De modo que esta tristeza será tanto más intensa cuantos menos estímulos haya que priven al amante de la conciencia de su propio ser. Este fenómeno psicológico del amor es el único [de los hasta aquí explicados] que cesa con la ocupación [del alma en algo ajeno a ella].

Los fenómenos que se observan en el amor son muchísimos [más que los analizados hasta aquí]. Tales son la tristeza colérica, la consternación que turba la mente, el estupor, el pasmo y el atontamiento, los celos, el mutismo, las dolencias físicas, la agitación emotiva, la insensibilidad, las lágrimas, los accesos violentos de la pasión, el éxtasis, la tristeza, tan intensa, que el amante no puede menos de lamentarse y comunicarla a los demás, el insomnio y otros estados análogos, que los amantes han descrito en sus versos.

[456] Enumeraremos ahora⁴¹ algunas de las cualida-

⁴⁰ No coincide esta definición con las que dan los diccionarios de sinónimos. El del P. H. Lammens (Beyrouth, 1889) da dos, diferentes entre sí y de la de Ibn Arabi: una, «la tristeza incurable» (pág. 13, núm. 46); otra, «la tristeza secreta» (pág. 173, núm. 642). A pesar de estas discrepancias, me he atrevido a traducir *melancolía amorosa*, fundado en el análisis psicológico que Ibn Arabi hace, el cual, por su delicadeza y precisión, no deja lugar a la duda.

⁴¹ Suprimimos una larga digresión (*Fotubat*, II, 450-456), en

des que es preciso posea el amante, y por razón de las cuales se le denomina tal. Son, pues, estas cualidades, como si dijéramos, las notas que integran la definición del amor divino.

Dícese del que a Dios ama, que el amor lo asesina; que está perdido de amor; que hacia su Amado vuela como el pájaro; perpetuamente vela; oculta sus tristezas; ansía salir de este mundo, para ir al encuentro de su Amado; fastidio le da la compañía de todos los que de su Amado le apartan; mucho suspira y gime; su corazón sólo reposa hablando de su Amado y recordando su nombre; en todo está de acuerdo con lo que su Amado ama; tiembla ante el peligro de faltarle al respeto, cuando como esclavo le sirve; lo mucho, si es suyo propio, estímalo en poco para su Señor; lo poco de su Amado tiénelo en mucho; abraza gustoso la vida de obediencia a las órdenes de su Amado y evita contradecirle; anda fuera de sí en absoluto, sin voluntad propia.

Literalmente, «sale fuera de su alma en totalidad»; pero el mismo autor, más adelante (*Fotubat*, II, 467, 1.^a16) interpreta la frase en este sentido:

Ten presente que *el alma* del individuo es su voluntad, por la cual se distingue de las demás criaturas. Y así, cuando abandona su propia voluntad para seguir lo que su Amado quiere, sale de su propia alma por completo, quedando privado de toda autonomía.

No reclama el precio de la sangre por el asesinato de que el amor le ha hecho víctima; con paciencia sufre los males físicos que la naturaleza corpórea repugna,

que Ibn Arabi estudia las virtudes religiosas que Dios exige en el hombre, para que sea digno de su amor. Son las siguientes: 1.^a, la imitación del Profeta; 2.^a, la penitencia; 3.^a, la pureza de corazón, entendida en el preciso sentido de «negación de toda vanidad y soberbia espiritual»; 4.^a, el celo por la purificación del prójimo; 5.^a, la paciencia en las adversidades; 6.^a, la gratitud a los beneficios divinos; 7.^a, la presencia de Dios; 8.^a, el combate espiritual; 9.^a, el amor de todo lo creado, como espejo de la hermosura de Dios.

sólo porque su Amado le ha impuesto la carga de gobernarla; loco de amor su corazón, a su Amado sólo busca, desdeñando la compañía de todo otro ser; ante la afirmación de la realidad de su Amado, su propio ser se disipa y desvanece.

*Literalmente, «supresión o disipación en afirmación o realidad positiva». Ibn Arabi glosa más adelante esta frase (II, 470, 1.^a 3) diciendo que

el amante carece de autonomía o libertad para todo lo que no le sea sugerido por el Amado, pues el amor lo sume en cierto aturdimiento que le embaraza el obrar, salvo en lo que su Amado quiere.

Ante lo que su Amado quiere de él, dócilmente se allana, hasta el punto de compenetrarse las cualidades del uno con las del otro; cuando se encuentra junto a su Amado, la emoción le embarga el aliento.

Literalmente, «no tiene aliento en compañía de su Amado». He aquí la explicación de Ibn Arabi (II, 470, 1.^a 7.^a *infra*):

No está tranquilo en compañía de su Amado, porque, en cada instante, a cada respiración, no cesa de mirar con anhelo qué será lo que su Amado desee, para obrar en conformidad, para satisfacer dócil y prontamente los deseos todos del Amado; y como que ignora cuáles serán estos deseos, de aquí que no encuentre reposo, es decir, que su respirar no cese un momento, porque no acaba tampoco el anhelo y angustia de su corazón, sinceramente enamorado.

Todo él es de su Amado; y, sin embargo, su alma repréndese a sí propia por lo que a su Amado debe.

Ibn Arabi glosa así esta frase (II, 471, 1.^a 14):

Porque el amante se reconoce incapaz de cumplir todos los deberes que el amor le impone para con su Amado, e ignora además cuál puede ser el medio adecuado para averiguar todos sus deseos.

Encuentra deliciosa la turbación que de su espíri-

tu se apodera cuando el Amado se le presenta de improviso.

El texto significa, a la letra, «deleitándose en la turbación». He aquí el comentario de Ibn Arabi (II, 472, 1.^a 1):

La causa de esa turbación es la repentina aparición del Amado, que los místicos designan con el nombre de *alhochum*, «el ataque imprevisto», y al cual fenómeno hemos consagrado un capítulo especial en este libro [II, 735]. Cuando Dios invita a los corazones de sus siervos a que vayan a El, les fija de manera precisa los caminos ordinarios por los cuales llegarán a conseguir la unión: se les da a conocer mediante ciertos indicios, y ellos le conocen; se les hace amable por medio de los beneficios, y ellos le aman. Pero cuando ellos están presentes a El, sin saber que están en su presencia, Dios se les manifiesta y descubre, a veces, por otros indicios y caminos, distintos de los ordinarios y prometidos, y esta manifestación de Dios les sorprende y turba, por lo imprevisto de la aparición; pero como conocen por experiencia cierta en sus almas que es Dios, que es su Amigo y el objeto de sus deseos, se deleitan a la vez. Por eso encuentran deleitable la turbación.

Traspasa las leyes divino-positivas después de haberlas observado.

Es decir: el místico que ha llegado al grado perfecto del amor no está obligado ya a cumplir las leyes morales del islam. Esta gravísima afirmación de los *sufíes* pan-teístas está glosada más adelante (II, 472, 1.^a 12 *inf.*):

Dios le dice: «Haz lo que quieras, que ya te lo he perdonado», y le da licencia para todo y lo coloca fuera de toda prohibición en este mundo. Nace esto de que Dios no puede mandarle acción alguna inmoral, y el místico de este grado es imposible que desobedezca a Dios; antes al contrario, goza de libertad plena para todo aquello que Dios le declara lícito, aunque, antes de alcanzar tal grado, era de igual condición que los sometidos a las leyes positivas. De modo que traspasa estas leyes, después de haberlas observado. Este privi-

legio lo debe a la dignidad de la ciencia que posee, y no a que haya perdido el uso de la razón, necesario para la responsabilidad, al revés de lo que sucede al extático, el cual debe ser considerado como el loco, al que no cabe exigir cuenta de sus actos, ni en su pro ni en su contra. En cambio, al místico de este grado se le toma cuenta en pro, pero no en contra. Tal es la enorme distancia que media entre lo intelectual y lo emocional. ¡Cuán grande es la dignidad de la ciencia! El amante de Dios, adornado de ella, es más perfecto que el extático.⁴²

De sí mismo siente celos por su Amado.

Esta paradoja no tiene comentario adecuado que nos aclare su sentido, ni en este capítulo (II, 472, 1.^a inf.), ni más adelante, en el capítulo en que Ibn Arabi explica en qué consiste el celo *por* Dios y el celo *de* Dios (II, 660).

La intensidad de su amor está en relación con su entendimiento.

Literalmente: «su amor influye en él, conforme es su entendimiento». A juzgar por el comentario posterior (II, 473, 1.^a 17), parece querer decir que quien ama a Dios, en cuanto conocido por las fuerzas solas de la razón discursiva y natural, no puede amarle con intensidad tan vehemente como quien lo conoce por la iluminación sobrenatural. En otros términos: siendo el conocer un condicionante del amar o querer (*nihil volitum quin praecognitum*), a más perfecto conocimiento del Amado corresponderá más intenso amor; ahora bien, sabida es la superioridad que la ciencia infusa sobrenatural tiene respecto de la discursiva para Ibn Arabi.

Es irresponsable de las ofensas que infiere.

He aquí la explicación de esta cualidad (II, 473, 1.^a 8 inf.):

⁴² Sobre esta doctrina de los *sufíes*, llamados *sin ley*, cf. Schreiner, ZDMG, 1898, III, pág. 476.

Caracterízase el amante por ser, como la bestia irracional, irresponsable de sus ofensas. Se cuenta que un golondrino solicitaba y requería de amores a una golondrina dentro de la cúpula de Salomón, hijo de David, mientras éste se encontraba allí mismo, y oyó que le decía: «Es tanto lo que te amo, que si me dijeras que arruinase esta cúpula encima de Salomón, lo haría sin vacilar.» Salomón entonces lo llamó y le dijo: «¿Qué es eso que te he oído?» Y dijo el golondrino: «¡Oh Salomón!, no te impacientes, pues el que ama, usa un lenguaje que sólo el que está loco emplea; y como yo amo a esa hembra, por eso le dije lo que has oído. Los apasionantes no pueden ser reprendidos por causa alguna, puesto que hablan la lengua del amor, no la lengua de la ciencia y de la razón.» Rióse a esto Salomón, y tuvo compasión del pájaro y no lo castigó. Aquí, pues, tenemos una ofensa o pecado que Dios considera como exento de culpabilidad y que por ello lo deja impune y no lo castiga. Y de la misma manera, todos los aparentes desórdenes, cometidos por el que ama a Dios, e hijos de la familiaridad de su amor y de la sinceridad de su cariño, no pueden serle imputados, porque se deben a la influencia del amor, y el amor anula la razón y Dios no castiga más que a los seres racionales, pero en modo alguno a los amantes, que están en cárcel de amor y subyugados bajo el imperio de éste. ¡Entérate!

Su amor no es capaz de aumento porque el Amado le trate bien, ni es susceptible de disminución porque le trate con dureza.

Cf. II, 474, 1.^a 7:

No se cumple este fenómeno más que en aquel amante que ama a Dios por su esencia, es decir, porque contempla a Dios, que se le manifiesta en cuanto hermoso; de aquí que ni la bondad del Amado acreciente su amor ni lo disminuyan las desgracias, al revés de lo que ocurre cuando el amor nace de los beneficios y favores del Amado, pues entonces admite aumento y disminución, por ser amor producido por una causa [extraña al Amado].

Decía una mística que amaba a Dios:

Aunque pedazos me hicieras,
Amarte más no podría.

Es decir, que no por ello disminuiría el amor que tenía a Dios. La amante, cuyas son tales palabras, dicese que fue la célebre Rábia Aladawía⁴³, que alcanzó un grado de perfección superior al de los místicos de mayor autoridad. De ella es también la siguiente división que hace del amor, con la cual interpreta maravillosamente lo que este sentimiento significa:

Te amo con dos amores:
Con amor de deseo apasionado
Y con su amor nuevo:
Porque digno eres Tú de ser amado.
Si mi alma te desea,
Es que tu nombre llena mi memoria
Y de las criaturas,
De lo que no eres Tú, el recuerdo borra.
Y si además te ama,
Sólo porque de amor te cree digno,
Es que Tú mismo arrancas
Los velos que te ocultan, y te miro.
No soy yo, por lo tanto,
Quien de este doble amor merece loa.
¡Por entrambos amores,
A Ti solo, Señor, sea la gloria!⁴⁴

⁴³ Cf. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme* (París, 1879), 318. Item Axxarani, *Tabakat al-suffa* (Cairo, 1315 hég.), 56. Esta célebre *sufi* vivió en el siglo II de la hégira. Un estudio biográfico ha sido publicado por Margaret Smith, titulado *Rábia the mystic and her fellow-saints in Islâm*. Cambridge, 1928.

⁴⁴ He aquí la versión literal de esta poesía:
«Te amo con dos amores: con amor de deseo y con un amor [que se funda] en que eres digno de eso.
En cuanto a aquel que es amor de deseo, [nace de que] el recuerdo de Ti me desprecupa de lo que no eres Tú.

Y otra mística, la esclava de Atab el Secretario, decía:

¡Oh Amigo de las almas! Fuera de Ti, ¿quién puede ser [mi amigo?

Hoy, a este caminante que hasta Ti llega, atiende compasivo.
Sólo a Ti es a quien busco, Tú eres mi anhelo, Tú eres mi alegría.
Amar los otros seres, al corazón repugna y lo abomina.
¡Objeto de mis ansias! ¡Señor y Dueño! ¡Apoyo y sostén mío!
¡Cuánto ha que te deseo! ¿Cuándo será que a Ti me vea unido?
Si tus vergeles celestiales busco, no es por gozar allí de sus [deleites.

Sólo los apetezco, porque en ellos, Señor, espero verte⁴⁵.

También nosotros hemos compuesto los siguientes versos sobre este tema:

Son para mí del cielo las delicias,
Igual que los suplicios de tu infierno.
El amor que me tienes no se amengua
Con el castigo, ni lo aumenta el premio.
Todo aquello que Tú de mí prefieras,
Eso sólo amaré, tan sólo eso.
Porque el amor que Tú, Señor, me tienes,
Lejos de marchitarse con el tiempo,
Es, cual la creación con que me animas,
Acto de amor eternamente nuevo⁴⁶.

En cuanto a aquel [amor] del cual Tú eres digno [nace],
de que Tú recorres los velos a fin de que yo te vea.
Por eso, la gloria no es mía en éste [amor] ni en aquél.
Antes al contrario, tuya es la gloria en aquél y en éste [amor].»

⁴⁵ He aquí la versión literal de esta poesía:
«¡Oh amigo de los corazones! ¿A quién tengo sino a Ti?
Ten piedad hoy de un peregrino que hasta Ti llegó.
Tú eres el objeto que busco y deseo. Tú eres mi alegría.
El corazón rehúsa amar a otro ser que a Ti.
¡Oh objeto de mis ansias! ¡Señor mío! ¡Apoyo mío!
Hace largo tiempo que deseo cuándo llegará tu encuentro.
El objeto que deseo de los jardines del Cielo no es ninguno
de sus deleites, sino que los deseo [los jardines] para verte.»

⁴⁶ He aquí la versión literal de esta poesía:
«Tu deleitable [paraíso] o tu suplicio [infern] es para mí

Olvídase de su suerte y de la suerte de su Amado.

Porque el amor lo absorbe todo entero, haciéndole perder la conciencia de sí mismo y la idea de su Amado. A esto se llama *amor del amor* (II, 475, 1.^a 7.^a, y II, 429, 1.^a 6.^a).

No cabe exigirle educación en su trato.

Porque sólo cabe exigir esto a quien tenga uso de razón; mas el amante está trastornado, ha perdido la cabeza y no tiene autonomía; por eso no puede ser reprendido por las acciones que ejecuta (II, 475).

Está despojado de toda cualidad y nadie conoce cuál sea su nombre.

El amante no tiene cualidad alguna propia que le determine en concreto, porque él es tal y como quiere su Amado que sea. Sus cualidades, pues, son las que desea su Amado, y esas cualidades nadie las conoce» (II, 475, 1.^a 10).

Como que la esclavitud es esencial al amante, de aquí que carezca de nombre propio, fuera del que quiera imponerle su Amado (II, 475, 1.^a 16).

Parece que está distraído y no lo está.

Llámase a esto estupefacción y letargo; no ocurre eso al amante sino cuando está tan absorto en el amor de su Amado, que acaba por no ver a éste, aunque se le ponga delante, y no conocer su voz, aunque le dirija la palabra, a pesar de que sus ojos lo miran. Es, pues, como el abstraído en sí mismo; y esto se debe a la locura de amor que sufre (II, 475, 1.^a 7 inf.).

No distingue la unión con su Amado de la separación o fuga de éste.

Porque está ocupado en contemplar en su conciencia a su Amado constantemente, o bien porque le pasa lo que dice el poeta:

cosa igual, pues tu amor no cambia ni aumenta.

Mi amor tendrá por objeto aquello que Tú prefieras de mí.

Tu amor, como tu creación, es para mí nuevo.»

«La noche en que a mi lado la contemplo
Es igual que la noche en que está ausente:
Tanto me quejo de la noche larga,
Cuanto me quejo de la noche breve.»

De modo que este amante se queja igual en los dos casos, porque en ambos [presencia y ausencia del Amado] sufre un perenne suplicio. En cambio, a nosotros nos ocurre el fenómeno primero: nuestro espíritu no se ocupa en otro objeto, que en el Amado, única cosa que contemplamos y conocemos (II, 475, 1.^a 3 inf.).

Vive esclavizado en [457] la familiaridad.

Es decir, que la pasión amorosa lo esclaviza y trata como a siervo vil; pero al mismo tiempo, el amante encuentra en sí cierta confianza o familiaridad [con el Amado, que parece incompatible con la condición de esclavo] (II, 476, 1.^a, 8.^a).

Está siempre lleno de turbación.

La causa de esta turbación es que ignora el estado de ánimo de su amado, ni sabe en qué relación se encuentra respecto de él. Cuando su Amado es Dios, claro es que no puede ignorar esto, porque la ley religiosa, que le ha dado, se lo enseña. Pero aun entonces le queda en su alma otra turbación por causa de los secretos que Dios le ha comunicado y los favores que le ha concedido. Desearía el amante hacer a Dios amable a sus criaturas todas, hasta conseguir que todas tuviesen un mismo deseo y un solo corazón para amar a Dios; mas él sabe que esto no le sería posible, sin divulgar entre ellas los secretos de su Amado, porque los corazones de los hombres nacen inclinados por instinto al amor de los dones, regalos y favores. Por otro lado, no sabe si esa divulgación agrada o no a su Amado. Y de aquí nace la turbación de los que aman a Dios (II, 476, 1.^a, 13).

Falto de todo equilibrio mental.

El amante está fuera de todo lo que sea medida; no puede hacer los tanteos mentales y esfuerzos de razonamiento que la filosofía denomina reflexión madura, por-

que el amante carece de la facultad de razonar para dirigirse a sí propio en la vida práctica. Una sola cosa sueña, una sola le preocupa: el recuerdo de su Amado, que llega hasta saturar su imaginación... (II, 476, 1.^a, 21).

Por eso afirma que él es su mismo Amado.

Porque ansía aniquilarse en El, y por eso no lo ve ya como algo distinto de sí mismo. Uno de estos amantes de Dios decía: «Soy yo quien amo — Y a quien amo yo». Ese era el grado místico de Abuyezid El Bistami (II, 476, 1.^a, 2.^a, inf.).

Abrumado y abatido, jamás le dice a su Amado ¿por qué has hecho esto?, ni ¿por qué has hecho aquello?:

El amante ve que su Amado es quien le rige y gobierna a su albedrío; y estima que no debe pedirle cuenta por ello; es más: que debe aceptar lo que el Amado haga, y hasta poner en ello sus delicias. Y eso porque el amante vive consumido por el fuego del amor, que reduce a pavesas todo cuanto en su corazón encuentra que no sea su Amado... (II, 477, 1.^a, 2.^a).

Llega a perder la honra, porque sus más íntimos secretos se divulgan y sus mismos propósitos le hacen traición, no sabiendo guardar la discreción conveniente.

Aquel que sinceramente ama a Dios, dice:

El que afirma que dentro de su pecho
Su amor ardiente guardará encerrado,
Hasta el punto de hacer dudar a todos
Acerca de su amor; es un falsario.
Porque el imperio que sobre las almas
El amor tiene, es tan violento y rudo,
Que no es posible concebir siquiera
Que ni en parte lo vele el disimulo.
Si al varón precavido y avisado
Traición le hace su pasión secreta,
¿Cómo la ocultará el incauto joven
Si de su corazón se enseñorea?

Por eso envidia yo al enamorado
Que sagazmente denunciarse evita,
Sin despertar sospechas en las almas
Ni en los ojos de aquellos que le espían ⁴⁷.

El amor, en efecto, domina con tal persistencia al amante, que no hay velo que no rasgue ni secreto que no divulgue: los suspiros se suceden sin interrupción; las lágrimas se deslizan constantemente; los miembros todos denuncian la dolencia moral y los insomnios que el amante padece; todos los estados de su alma exhalan el perfume de su amor; si habla, es para pronunciar palabras ininteligibles; la paciencia le falta para soportar tantas penas como sin descanso le abruman, y tantas tristezas como le agobian (II, 477, 1.^a, 10).

Ignora que él es amante; aunque sus deseos son muchos, no sabe a quién desea; aunque se emociona intensamente, ignora por qué; y es que no percibe de una manera distinta a su Amado.

Porque la misma excesiva proximidad [con que a El está unido] es un velo [que lo oculta a sus miradas]. De modo que él experimenta en sí las huellas del amor; pero como la forma de su Amado domina a su imaginación, él se siente revestido interiormente de dicha forma; quiere buscarlo fuera de sí, y no encuentra realidad alguna objetiva que corresponda a ella y a la cual pueda abrazar, porque lo grosero de lo objetivo y exterior no se parece a la delicadeza de lo que dentro de sí el amante contempla, es decir, de la idea que él se ha formado de su Amado, sublimándolo dentro de sí mismo. Esta idea es la que le turba y le inquieta, porque ignora que el Amado está en él y que no busca al

⁴⁷ He aquí la versión literal de la poesía anterior:

«Quien pretenda sostener que él ocultará su amor hasta hacer dudar de éste, es un embustero.
El amor domina demasiado con su violencia al corazón, para que se crea que el velo influya en él.
Cuando el secreto [de amor] del varón precavido se hace público, no se hace público sin que ya esté vencido el joven.
Ciertamente yo envidia al apasionado tan cauto, que ni los ojos ni los corazones de los demás sospechan de él.»

Amado, sino con el Amado; [y lo ignora, porque] el Amado es lo sutil que se escapa a la penetración de los sentidos. Por eso habla y no entiende lo mismo que él habla. Y eso, tanto cuando exclama: «Mi corazón está en mi Amado; perdióse mi corazón; ¿dónde lo buscaré? ¡No veo dónde mi cuerpo habita!», que cuando exclama: «Mi Amado está en mi corazón.» No sabe cuál de ambos estados es el más conforme a la realidad ni cuál de ambos atributos le compete mejor. [De aquí que el amante] concilie los contrarios: «El Amado está en mí y no está en mí» (II, 477, 1.^a, 9.^a, inf.).

Una de las historias más delicadas que yo he aprendido acerca del éxtasis del que ama a Dios, es la de uno que entró a casa de un maestro espiritual, el cual le empezó a hablar del amor, y [a medida que le oía], iba enflaqueciendo, fundiéndose, licuándose en sudor, hasta que su cuerpo todo se deshizo, convirtiéndose en un charco de agua líquida sobre el suelo. Entró a buscarlo un amigo suyo, y no viendo a nadie en compañía del maestro, dijo a éste: «¿Dónde está fulano?» Respondióle: «Esto es él», y señaló el agua, explicándole lo que le había pasado. He aquí, pues, una descomposición bien extraña, una maravillosa transformación: no cesar de adelgazarse su grosero organismo hasta convertirse en agua. Y [así resultó que] en un principio [aquel amante] vivía en virtud del agua, y ahora se ha convertido en vivificador de toda cosa, puesto que Dios afirma: «Y que por medio del agua damos la vida a todas las cosas»⁴⁸. De modo que, según esto, el que a Dios ama es el vivificador de todo ser.

Me refirió mi padre (¡Dios lo haya perdonado!) o mi tío —no sé quién de los dos me lo contó— que vio a un cazador que había cazado una tórtola silvestre, cuando llegó el macho, y, al ver éste que el cazador la había matado, comenzó a revolotear en el aire describiendo círculos, hasta que llegó a tan grande altura, que nosotros, que lo contemplábamos, llegamos casi a perderlo

⁴⁸ *Alcorán*, XXI, 31.

de vista. Después plegó de pronto sus alas, se cubrió con ellas, inclinó la cabeza en dirección a la tierra y comenzó a bajar produciendo en su descenso cierto zumbido, hasta que cayó en tierra y murió inmediatamente a nuestra vista. ¡He aquí el amor de un pájaro! ¿Dónde está, ¡oh amante!, el amor que tú pretendes [sentir] hacia tu Señor?

Me contó Mohámed, hijo de Mohámed, que estando Samnún⁴⁹ sentado en la mezquita y hablando acerca del amor divino, llegó un pajarito a posarse cerca de él. Luego siguió aproximándose más, hasta que acabó por detenerse delante de él, y se puso a golpear el suelo con el pico, hasta que comenzó a brotar de él la sangre y murió. Este fue el efecto del amor en aquel pájaro, pues Dios le hizo entender las palabras de aquel maestro de espíritu, y el éxtasis le subyugó y el amor se enseñoreó de él, para que sirviese de ejemplo y exhortación a los que estaban presentes y de argumento contra los que falsamente se jactan de amar a Dios.

De este amor divino [que consume], Dios nos dotó en medida copiosísima, aunque otorgándonos [a la vez] fuerza [para soportar su violencia]. Juro por Dios que si el amor que yo en mí siento cupiera suponerlo en los cielos, se rasgarían [a su pesadumbre], y si en los astros, se dispersarían [en el espacio], y si en los montes, se derrumbarían. Así es como yo lo experimento, aunque Dios me ha dado [para soportarlo] una parte de la energía propia de los herederos del Profeta, príncipe de los [verdaderos] amantes de Dios⁵⁰. De este amor

⁴⁹ Célebre *sufti*, anterior a Alchonaid, y al cual se atribuyen sentencias místicas sobre el amor divino. Cf. *Risala del Coxairi*, págs. 25-26.

⁵⁰ No estoy seguro de haber entendido perfectamente este pasaje; en él he supuesto que se alude al Profeta, porque los místicos son considerados como herederos del Profeta; es, en verdad, extraño que no se precise más esta alusión mediante la acostumbrada doxología; pero la frase final no tendría explicación, si no se

divino yo veo en mí mismo fenómenos tan maravillosos, que no alcanzaría [458] a describirlos persona alguna.

El amor divino está en razón directa de la revelación [que de la hermosura divina recibe el amante], y esta revelación es proporcional al conocimiento [intuitivo que «posea»]. Por eso, todo aquel que se consume, que se funde en la caridad, todo aquel en quien se manifiestan al exterior los efectos del amor, es [víctima] del amor físico. El amor de los místicos intuitivos no ejerce influjo alguno en lo exterior y visible, porque la ciencia intuitiva borra todos sus efectos, en virtud de cierta misteriosa fuerza que posee y que sólo aquéllos conocen. El amante intuitivo es un ser vivo que nunca muere; es un puro espíritu, y la naturaleza física es incapaz de experimentar un amor cuyo sujeto es un espíritu puro. Su amor es algo divino, su pasión es cosa del Señor, está inspirada por Aquel cuyo nombre es *El Santo*, y, en consecuencia, es imposible que las palabras físicas, sensibles, influyan en ese amor⁵¹.

Demostración de esto: aquel [amante] que se fundió hasta convertirse en agua no habría sufrido esta transformación si no hubiese tenido amor. Sin embargo, él era [ya, antes] un amante de Dios y [a pesar de eso] no se consumió hasta que, al oír las palabras de aquel maestro de espíritu, sublevóse su amor, que estaba latente, y le pasó lo que le pasó. Ese amor, que no ejercía influjo alguno en el amante hasta que las palabras del maestro lo excitaron, era amor físico, pues sólo la naturaleza física es la que es capaz de experimentar transformación y excitación. Antes de que el maestro le hablase, ya se le atribuía el amor [a aquel amante], y, sin embargo,

refiriase al Profeta, ya que en toda la cláusula no hay nombre alguno, a quien pudiera atribuirse este epíteto: «príncipe de los amantes de Dios».

⁵¹ Literalmente: «Su amor es divino y su pasión es [cosa] del Señor, ayudada por su nombre [de Dios] *El Santo* [o *Exento*] del influjo del lenguaje sensible.»

no por ello sufría el fenómeno aquel de la disolución, en cuya virtud convirtiéndose en agua [el organismo] que antes era huesos, carne y nervios. Si su amor hubiese sido divino, no habrían hecho en él mella las palabras fónicas, no habrían conmovido la espiritualidad de su ser las frases elegantes. [Pero como su amor no era divino], se avergonzó de sus pretensiones de amante y surgió en el fondo de su corazón el fuego del rubor, que no cesó de consumirlo, hasta que se transformó en lo que la anécdota dice. De modo que la alteración del organismo y la mutación a través de los estados físicos no afecta sino a los que poseen el amor físico. Y ésta es la diferencia entre el amor espiritual divino y el amor físico. El espiritual ocupa un lugar intermedio entre el divino y el físico. En lo que tiene de divino, es inalterable la esencia del sujeto; en lo que tiene de físico, experimenta cambios, aunque sin aniquilarse el sujeto. De modo que la aniquilación se debe siempre al amor físico, y la permanencia del sujeto se debe al amor espiritual. Por eso, como el ángel Gabriel ama a Dios con amor espiritual, porque es un espíritu (aunque con cierta relación a la naturaleza física, por razón de su corporeidad), y como los cuerpos físicos extraelementales no se transforman (al revés de los cuerpos elementales, que se transforman porque proceden de principios corruptibles, mientras que la naturaleza física no está sujeta a la alteración en sí misma, ya que las esencias son inalterables), por eso Gabriel se desvaneció⁵², pero sin consumirse la sustancia de su cuerpo, como se consumió el protagonista de la anécdota referida. Se desvaneció, pues, por razón del amor físico, y conservóse su sustancia por razón de su amor divino. Así, pues, el amante divino es espíritu sin cuerpo, y el amante físico, cuerpo sin espíritu, mientras que el amante espiritual está dota-

⁵² Ignoro la tradición, a que aquí indudablemente se alude, relativa al ángel Gabriel.

do de espíritu y de cuerpo. No tiene, el amante físico elemental, espíritu que lo preserve de la alteración; y por eso en el amante físico hacen mella los discursos sobre el amor, y no la hacen en el amante divino, y la hacen parcialmente en el amante espiritual.

Refirióme Mohámed, hijo de Ismael, el del Yemen, en Meca, que Yúsuf, hijo de Alhosain, contó que estaba él [en cierta ocasión] sentado delante de Dzulnún⁵³; en derredor de él se agrupaba la gente; él les dirigía la palabra y ellos lloraban, mientras que un joven se reía. Díjole Dzulnún: «¿Qué tienes, muchacho, que la gente llora y tú te ríes?» [A lo cual respondió] comenzando a decir:

Todos ellos a Dios rendidos sirven
Porque temen el fuego del infierno
Y creen que el librarse de esa pena
Es ya para ellos beneficio inmenso.
Pero yo, que no pongo mis miradas
Ni en el infierno ni en el paraíso,
En pago del amor que a mi Dios tengo,
Ni quiero recompensa ni la pido⁵⁴.

Dijéronle entonces: «Y si [Dios] te rechaza, ¿qué harás?»
A lo cual respondió:

Pues cuando ya no encuentre
La unión de amor que ansío,
Buscaré en el infierno
Una morada y un lugar de asilo.
Y allí a los condenados
Que en lecho de dolor yacen cautivos
Torturaré incesante día y noche
Con el eco doliente de mis gritos:

⁵³ Este famoso *sufi* egipcio vivió durante el califato de Almotawáquil y murió en el año 245 hég. (859 de J. C.). Cf. Massignon, *Essai*, 184.

⁵⁴ He aquí la versión literal de esta poesía:

«Todos ellos sirven [a Dios] por miedo del fuego y creen
la salvación-fortuna grande.

Yo no tengo propósito alguno acerca del paraíso y del fuego.

Yo no deseo por mi amor recompensa alguna.»

«¡Gemid, turba de infieles!
¡Lamentaos conmigo!
Yo era sumiso esclavo
De un Señor nobilísimo
A quien mi corazón amar creía;
Mas sincero no he sido,
Ni fiel a mis promesas,
Y en pago de mi olvido
Mi Señor me somete
A este duro castigo»⁵⁵.

[459] Refirióme Yunus, hijo de Yahja, en Meca, el año 599, que Dzulnún contaba lo siguiente: «Salí a hacer la visita de la peregrinación a la Casa Santa de Dios, y mientras yo daba las vueltas rituales, me encontré con una persona que estaba pegada a los velos de la Caaba, llorando y diciendo entre sollozos: "Para todos, menos para Ti, he guardado ocultos mis pesares. Sólo a Ti he comunicado mis secretos. Pensando en Ti, de todas las otras cosas me olvido. Maravillado estoy al ver cómo pueden olvidarte aquellos que alguna vez te han conocido y cómo pueden soportar tu ausencia los que han llegado a gustar [la dulzura de] tu amor!"» Y luego se puso a decir:

Tú me has dado a gustar el manjar dulce
De la anhelada unión contigo mismo,
Y he llegado a sentir dobles anhelos
Dentro del corazón en lo más íntimo⁵⁶.

⁵⁵ He aquí la versión literal de esta poesía:

«Pues, cuando no encuentre la unión del amor, buscaré ansioso
en el fuego [del infierno] una morada y un lugar de reposo.»

Allí inquietaré con mi lloro a sus habitantes [que yacen]
día y noche en su lecho de tormentos [viciéndoles]:

«¡Oh vosotros politeístas!, gemid, pues yo soy un siervo que amaba
a un noble Señor;

[mas] no fui sincero en [eso] que yo pretendía, y mi recompensa
de parte de El [ha sido] este duro castigo.»

⁵⁶ He aquí la versión literal de esta poesía: «Me diste a gustar
el manjar de la unión amorosa y me colmaste del deseo de Ti los
escondrijos de las entrañas.»

[460] Después comenzó a dirigir la palabra a su misma alma diciéndole: «[Tu Amado] te trató con dulzura, y tú no has querido entregarte a El por completo. El se cubrió con un velo, ante ti, y tú no te cubriste. Te privó violentamente de la dulzura de su intimidad, y tú no te preocupaste de ello.» Añadió luego: «¡Oh querido mío! ¿Qué será de mí cuando me vea en tu presencia? ¿Acaso el sueño se habrá apoderado de mí y me privarás de la dulzura de tu intimidad? Reprende, ¡consuelo mío!, reprende a mi alma.» Y [acabó] diciendo:

Ante la idea de vivir sin Ti,
Se aterra este mi pobre corazón.
No hay cosa más amarga para mí
Que sufrir tan cruel separación⁷⁷.

Dijo Dzalnún: «Y me dirigí hacia aquella persona y he aquí que era una mujer.»

Historia de un amante que reveló el secreto de su Amado: nos refirió Mohámed, hijo de Ismail, hijo de Abuseif, que cierto joven asistió durante algún tiempo a las conferencias místicas de Dzalnún el Egipcio. Después, dejó de asistir una temporada, y luego [volvió] a presentarse allí. Tenía el color de la tez amarillo, su cuerpo estaba flaco y en todo él aparecían las huellas de la vida devota y del combate ascético. Díjole Dzalnún: «Joven, el servicio de tu Señor y tu ascetismo, ¿qué carismas sobrenaturales te ha proporcionado, qué gracias te ha otorgado tu Señor, [qué dones] te ha infundido, [con qué favores] te ha distinguido?» Respondió el joven: «Maestro, ¿acaso te parece que está bien que un esclavo, a quien su Señor haya escogido de entre la turba de sus siervos, para distinguirlo con su intimidad y para entregarle las llaves de sus tesoros y comunicarle además sus secretos [está bien, repito, que] divulgue estos mismos secretos?»

⁷⁷ He aquí la versión literal de esta poesía: «Has aterrado mi corazón con la separación, pues yo no encuentro cosa más amarga y dolorosa que la separación.»