

El nombre Al Yamīl y la Presencia de la Belleza¹

Pablo Beneito
Universidad de Sevilla

Beauty, according to Ibn 'Arabī, is pronounced to men in two ways: on one hand, by the elevation and power of the divine presence, named Majesty of Beauty, which we must respond through a spiritual state of privacy to accomplish balance during both contemplation and a correct apprehension; on the other hand, through proximity, aspect of Beauty, that should be received with fear for a proper response to God's expansion towards us, achieving in consequence, our gathering with Him. Those who love because of the divine love, contemplate the wisdom echoed in both: the universe as well as in themselves. Ibn 'Arab also explained the application of these names to the reading of the Koran. The Prophet sustained the importance of spiritual embellishment achieved by a correct conduct and the contemplation of Beauty, this last one characterized by making all things likable and knowledgeable. Everything is inclined to be self loved, but this is only possible because of Reality's divinity; since God created the world to His image, it is considered as a mirror in which He contemplates and loves Himself.

¹ Este texto fue presentado por primera vez en el Tercer Congreso Internacional sobre Ibn 'Arabī: *Amor divino, amor humano*, celebrado en Murcia del 2 al 4 de noviembre de 1994. Ha sido publicado en inglés con el título "On the Divine Love of Beauty", *JMIAS*, XVIII (1995), pp. 1-22.

Cuando se muestre mi Amado,
 ¿con qué ojo Le veré?
 Con Su ojo, no mi ojo²,
 pues no Le ve sino El.

Ibn 'Arabī³

El mundo ha sido creado, principalmente, para que Dios
 sea conocido, recordado y amado.

Raimundo Lulio⁴

Introducción

Trata este estudio, no de una teoría filosófica de la estética o del arte, sino de una concepción mística de la Belleza en los órdenes ético y metafísico, es decir, de la relación humana con el divino atributo de la Belleza; una estética del espíritu, un arte de la contemplación.

En primer lugar, siguiendo la detallada exposición de una obra de Ibn 'Arabī titulada *Libro de la Majestad y la Belleza*, se definen las nociones contrapuestas de Majestad –correspondiente a los atributos del Poder y la Elevación– y Belleza –correspondiente a los atributos de la Gracia y la Proximidad–, estableciendo su respectiva

² Lit. '¿con qué ojo yo Le yeo? Con Su ojo, no mi ojo'. La palabra 'ojos' ('ayn) significa también 'entidad individual'. A este respecto, véanse las consideraciones de PACHECO, J. A.: "Sobre la traducción de textos sufíes árabes", *Philologia Hispalensis*, VII (1992), p. 146.

³ Ibn 'Arabī introduce estos versos en el capítulo 63 de *Futūhāt makkiyya* donde trata del *barzaj*, el dominio intermedio, diciendo: "Deberíais saber con qué ojo Le estáis viendo, pues ya os he comunicado que la Imaginación (divina) es percibida o bien por ella misma —es decir, con el ojo de la imaginación— o bien por medio de la visión física. ¿En cuál de los dos habremos pues de confiar?" Véase MORRIS, J.: "Divine Imagination and the Intermediate World: Ibn 'Arabī on the *barzakh*", *Postdata*, XV (1995), p. 107.

⁴ Cf. LLULL, R: "De la creación", *Proverbios de Ramón*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978, 36:6. Este proverbio luliano evoca la tradición profética del Tesoro oculto, en la cual Dios mismo —se trata de un hadiz *qudsī*— manifiesta Su voluntad de darse a conocer. Véase HAKIM, V. S.: *al-Mu'ayyam al-sūfi*, Beirut 1981, p. 1266.

correlación con los estados espirituales llamados ‘intimidad’ y ‘temor’.

A continuación se traduce y analiza un amplio comentario de *Futūhāt makkiyya* sobre el Nombre divino ‘el Hermoso’ (*al-Ýamīl*) y la Presencia de la Belleza (*hadrat al-ýamāl*). Este apartado versa, entre otras cosas, acerca de la Belleza manifiesta en el cosmos, del amor a ella, tanto humano como divino, y del embellecimiento del espíritu.

Finalmente se presenta otro texto de *Futūhāt*, también sobre el divino Amor a la Belleza, en el cual Ibn ‘Arabī explica, en síntesis, el proceso de la existenciación por efusión de la Luz divina y la realidad esencial del Amor, cuya unicidad no significa la abolición de la dualidad en virtud de cuyo misterio Dios es, a la par, Amante y Amado.

La Majestad y la Belleza

Para intentar comprender qué es lo que Ibn ‘Arabī u otros autores sufies han llamado Belleza, en árabe *ýamāl*, conviene familiarizarse con algunos de los conceptos que aparecerán con frecuencia en los textos aquí traducidos. Ibn ‘Arabī, en sus glosarios sobre terminología técnica del sufismo⁵, explica el significado de dos pares de términos contrapuestos: Si la palabra *ýamāl* designa la ‘divina Belleza’, es decir, “los atributos extrínsecos de la misericordia (*rahma*) y de la gracia que dimanan de la divina Presencia en virtud de Su Nombre *al-Ýamīl*, el Hermoso...”, la voz *ýalāl*, por otra parte, designa la ‘Majestad divina’, es decir, “los atributos extrínsecos

⁵ Traduzco las definiciones que figuran en *Futūhāt makkiyya* (ed. O. Yahya) El Cairo, 1990, vol. XIII, pp. 221-223, dentro del apartado dedicado a la terminología técnica del sufismo (pp. 160-235), añadiendo en nota un fragmento de un tratado anterior independiente sobre el mismo tema titulado *Ístilāhāt*. Cf. IBN ‘ARABI: *Ístilāhāt al-Ýayj al-Akbar Muhyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Mu‘yam ístilāhāt al-ṣūfiyya*, introd. y ed. de Bassām ‘Abd al-Wahhāb al-Ýābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut 1990, p. 58. En cualquier caso, el texto de la edición de *Futūhāt* parece más correcto y responde plenamente a la clasificación que más abajo se expone.

(*nu^cūt*) del irresistible Poder (*qahr*) que dimana de la divina Presencia y en virtud del cual acontece la existencia (*wuyūd*)”.

“Es esta Majestad que puede contemplarse en el cosmos (*al-mashūd fī l-^cālam*, 2.1) [es decir, la Majestad de la Belleza] la que corresponde y se opone a esta Belleza (*ŷamāl*)” de los atributos de la gracia (2.2), y no la pura Majestad trascendente e incondicionada (1) de la Esencia incognoscible, a la cual se opondría –si cabe hablar de oposición– la Belleza absoluta (2) que integra ambos aspectos de Belleza (2.2) y Majestad de la Belleza (2.1)

A continuación, al describir dos estados espirituales correlativos y así mismo contrapuestos entre sí, el ‘temor reverente’ (*hayba*) y la ‘intimidad’ (*uns*), explica el Šayj al-Akbar que “la intimidad es el efecto de la contemplación de la Majestad⁶ de la Presencia divina en el corazón; es decir, la Majestad de la Belleza (*ŷalāl al-ŷamāl*, 2.1), en relación a la cual no hay temor”, ya que, por otro lado, “el temor es el efecto de la contemplación de la Belleza (2.2) de Dios en el corazón”⁷. Añade Ibn ‘Arabī que “la mayoría de los sufies [que tratan el tema] considera que tanto la intimidad como la expansión (*bast*) son producto [de la contemplación] de la Belleza (2.1), lo cual –bien entendido– no es así”, como se explicará más adelante.

En primer lugar, y para ahondar en el estudio de las correspondencias entre los dos pares de términos que se han contrapuesto, traduzco y comento seguidamente unos fragmentos del *Libro de la Majestad y la Belleza*⁸. Tras una concisa pero densa introducción en prosa rimada, Ibn ‘Arabī comenta así el significado de estos términos:

⁶ En la edición de O. Yahya dice *ŷamāl*, ‘Belleza’, lo cual es correcto pero resulta confuso.

⁷ Añade el autor en *Iṣṭilāḥāt*: “... aunque puede darse también respecto a la Belleza de la Majestad (*ŷamāl al-ŷalāl*, núm. 2)”. Véase *supra* nota 5.

⁸ IBN ‘ARABI: “*Kitāb al-ŷalāl wa-l-ŷamāl*”, en *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, vol. I, Hyderabad, 1948, 2º tratado, p. 17. Este breve tratado ha sido traducido al inglés por HARRIS, R. Terri (trad.): *JMIAS*, VIII (1989), pp. 5-32. Para poder realizar una nueva traducción íntegra más correcta a otra lengua, sería preciso contar con una previa edición crítica del tratado.

La Majestad y la Belleza son dos nociones que han suscitado, entre los sufies, el interés de los verificadores que tienen conocimiento de Dios. Cada uno de ellos ha hablado acerca de ambos aspectos divinos según correspondía a su estado⁹.

Quienes han tenido autoridad para hablar de estas realidades místicas han sido, así pues, aquellos que las han verificado en su propia experiencia cognitiva (*muhaqqiq*), los sabios que las conocen por instrucción divina, por su directo saber de Dios (*al-‘ālim bi-Llāh*). A cada modalidad de conocimiento, propia de un rango espiritual específico, corresponde un modo particular de expresión. Sigue diciendo Muhyiddīn:

La mayoría de ellos ha establecido una correspondencia entre la intimidad y la Belleza, por un lado, y entre el temor reverente y la Majestad, por otro. Ahora bien, aunque en un sentido esta correlación sea cierta, en otro sentido la cuestión no es exactamente como la han expresado.

Cierto es que la Majestad y la Belleza son dos cualidades divinas, mientras que el temor y la intimidad son dos cualidades humanas. Puede decirse también que cuando las realidades esenciales de los gnósticos contemplan la Majestad, éstos sienten entonces reverencia y apertura, y sin embargo, cuando contemplan la Belleza, se solazan y expanden. Por ello han establecido que la Majestad corresponde al divino Poder coercitivo y la Belleza corresponde a la Misericordia, basando su juicio sobre tal relación en su propia vivencia interior.

En efecto, autores sufies anteriores a Ibn ‘Arabī –entre ellos, por ejemplo, el persa Huŷwīrī (m. entre 1063 y 1076) en su célebre *Kašf al-mahŷūb*¹⁰– se han referido en sus obras a tal correspondencia

⁹ K. *al-Ŷalāl*, p. 3, l. 10.

¹⁰ Véase, sobre *uns* y *hayba*, la traducción francesa de esta obra de Huŷwīrī: *Somme spirituelle*, París: Sindbad, 1988, pp. 426-27.

dando a entender, sin explicar mucho más al respecto, que la percepción de la divina Belleza produce en el contemplativo un estado de intimidad y expansión, mientras que, por el contrario, al encontrarse con el aspecto de la Majestad, el contemplativo experimenta un estado de temor y apertura del ánimo, todo lo cual, aun siendo cierto, puede no obstante, según Ibn 'Arabī, inducir a equívoco. De una primera lectura parece desprenderse que ante la manifestación de lo grato y amigable por parte del Amado, el sufi reaccionaría con familiar afabilidad y amorosa ebriedad, mientras que ante lo temible e imponente adoptaría, sin embargo, una actitud de sobriedad y respeto reverente. Tal interpretación, según veremos, resulta precipitada.

Tras estas aclaraciones previas que remiten a las definiciones arriba expuestas —y antes de adentrarse en el comentario de las alusiones esotéricas contenidas en ciertos pasajes coránicos, a cuyo estudio dedicará la mayor parte del tratado— Ibn 'Arabī explica, en lenguaje expresivo (*'ibāra*) y desde una perspectiva más amplia, el significado propio de estas dos realidades. Dice:

La Majestad, en tanto que aspecto divino, es un significado que procede de Él (de Dios) y sólo a Él retorna, y cuyo conocimiento Él ha hecho inaccesible para nosotros. Por otro lado, la Belleza es un significado procedente de Él, pero dirigido a nosotros, y este aspecto es el que nos permite acceder al conocimiento que de Él tenemos, haciendo posibles los descendimientos, las contemplaciones y los estados que nos brinda.

A su vez, este aspecto divino de Belleza se manifiesta en nosotros de dos maneras: o bien como temor reverente, o bien como intimidad. Esto se debe a que esta Belleza tiene [dos modos de manifestación]: 'elevación' y 'proximidad'. A la elevación la denominamos la 'Majestad de la Belleza' (2.1) y a ella se refieren los gnósticos cuando hablan sin más de Majestad, ya que, al manifestarse a ellos, imaginan que se trata de la Majestad primera que hemos mencionado antes, aunque se trate en realidad de la Majestad de la Belleza, a la cual está

asociada, por lo que a nosotros respecta, la intimidad. Por otro lado, [a la proximidad la llamamos Belleza y] es a esta Belleza (2.2), que es proximidad, a la que está asociado, por lo que a nosotros respecta, el temor reverente¹¹.

Esquemáticamente, esto podría expresarse con una doble dicotomía:

1. Majestad	2. Belleza
(de Él a Él)	(de Él a nosotros)
Majestad absoluta	Belleza absoluta
(<i>al-Ŷalāl al-muṭlaq</i>)	(<i>al-Ŷamāl al-muṭlaq</i>)
/Majestad de la Majestad/ ¹²	Belleza de la Majestad
La Ipseidad de la Esencia	La existencia cognoscible
incognoscible	de las entidades
Incomparabilidad	Semejanza
2.1. Majestad	2.2. Belleza
Majestad (de la Belleza)	/Belleza de la Belleza/ ¹³
Atributos de Poder	Atributos de Gracia
Elevación (<i>‘ulū</i>)	Proximidad (<i>dunū</i>)
Intimidad	Temor

Considerando lo anteriormente expuesto, según sigue explicando Ibn ‘Arabī en pleno ejercicio de su magisterio, ha de tenerse en cuenta lo siguiente:

Cuando se nos revele la teofanía de la Majestad de la Belleza hemos de responder con intimidad, ya que si así no fuera pereceríamos, pues la Majestad y el temor conjuntamente no permiten que nada subsista. Siendo esto así, a la Majestad procedente de Él necesariamente ha de responderse con una actitud de intimidad, gracias a la cual podamos mantenernos en estado de equilibrio durante la contemplación, de modo

¹¹ *Idem*, p. 3.

¹² Ibn ‘Arabī no emplea esta denominación.

¹³ Ibn ‘Arabī no emplea esta denominación.

que seamos capaces de aprehender lo que vemos sin quedar pasmados y desconcertados.

Por el contrario –siendo la Belleza el trato abierto y afable (*mubāṣaṭa*) de la divina Verdad (*al-Ḥaqq*) con nosotros, y la Majestad Su glorioso poder (*‘izza*) con respecto a noso-tros–, cuando en la contemplación se nos revela una teofanía de la Belleza hemos de recibir entonces Su expansión (*bast*) con nosotros en Su Belleza con temor reverente, dado que la expansión recibida con expansión conduce a la falta de cortesía, y la conducta inadecuada en la [divina] Presencia es la causa del distanciamiento y la lejanía [que, respecto a ella, se impone a quien no sabe comportarse].

Por ello dijo uno de los verificadores, de entre quienes conocen este significado: ‘Síntate [a contemplar la Belleza] sobre esta alfombra (*bisāṭ*), pero ¡guárdate de la laxitud (*inbisāṭ*)!’¹⁴.

El juego de palabras contenido en esta última sentencia merece que hagamos un inciso, ya que, como síntesis de lo precedente, reviste particular interés. La palabra *bisāṭ*, ‘alfombra’, –de la misma raíz léxica (*b-s-ṭ*) que *bast*, ‘expansión’, ‘regocijo’–, al par que alude al lugar por excelencia, ya sea físico o simbólico, en donde el místico se prosterna o se sienta a contemplar, evoca también las cualidades de la ‘sencillez’, la ‘modestia’ y la ‘llaneza’ (*basāṭa*), las cuales previenen al contemplativo de un estado de euforia o excesiva ‘laxitud’ en la expansión (*inbisāṭ*) que podría conducirle a la descortesía y, por tanto, al alejamiento.

Hasta alcanzar la cima, tan necesaria para el vuelo es el ala del temor como el ala de la esperanza. Conviene, en este sentido, compensar los excesos de la ebriedad con la moderación de la sobriedad, ya que, según continúa diciendo Ibn ‘Arabī:

¹⁴ “Dijeron: Échate sobre esta alfombra... (*Qalū qif ‘alā l-bisāṭ*)”. Esta sentencia alusiva aparece en la *Risāla* de Quṣayrī, *al-Risāla al-quṣayriyya*, ed. Beirut 1990, p. 59, sin mención del autor.

Tal como al revelarse Su Majestad [la Majestad de la Belleza] nuestra intimidad nos protege de la falta de cortesía en la [divina] Presencia¹⁵, así mismo nuestro temor reverente nos guarda de un inapropiado proceder en [la contemplación] de Su Belleza y Su expansión con nosotros.

‘Abd al-Razzāq Qāšānī de Samarcanda (m. 1330); define la Majestad y la Belleza en su tratado de terminología sufi siguiendo las pautas de Ibn ‘Arabī. Refiriéndose a la Majestad absoluta, dice:

La Majestad es la ocultación de Dios respecto a nosotros por medio de Su Gloria, de manera que no podamos conocerle por Su realidad esencial y Su Ipseidad del modo en que Él conoce Su propia Esencia, ya que nadie conoce Su Esencia tal cual es excepto Él mismo.

Por otra parte, dice refiriéndose a la Belleza absoluta:

La Belleza es la manifestación de Dios a Su Esencia por medio de Su Rostro. Esta Belleza absoluta tiene una Majestad –que es Su Poder de sometimiento sobre todo lo existente al manifestarse por Su Rostro–, por cuyo efecto no subsiste nadie que pueda verle, lo cual corresponde a lo que se llama la elevación de la Belleza; mas tiene también Su Belleza una proximidad por la cual se acerca a nosotros, que es Su exteriorización en todo.

Con relación a esto cita Qāšānī a continuación un verso de al-Šaybānī:

Se muestra Tu Belleza
en toda realidad;
nada ocultarla puede
sino Tu Majestad.

¹⁵ Corrijo el texto de la edición, obviamente erróneo, para dar sentido a la expresión. Donde dice *fa-inna ŷalāla-Hu fi anfusi-nā* (p. 4, l. 6), leo *fa-inna unsa-nā fi ŷalāli-Hi*, en correspondencia con la expresión *kamā anna haybatanā fi ŷamāli-Hi...* que sigue a continuación (lss. 6-7).

Sigue Qāshānī diciendo luego:

Esta Belleza tiene una Majestad que es su ocultación en las determinaciones de los seres existenciados, de modo que a toda belleza corresponde una majestad y detrás de toda majestad hay una belleza.

Hasta aquí refleja el autor, con la concisión propia de un glosario, las ideas de Ibn 'Arabī ya expuestas. Sin embargo Qāshānī, sin hacerse eco de la inversión de términos que el Ṣayyid al-Akbar propone, persiste en la contraria formulación de sus correspondencias. Dice:

Dado que hay en la Majestad y sus atributos extrínsecos un significado de ocultación y fuerza, esto implica elevación y poder por parte de la divina Presencia, humildad y temor reverente por la nuestra. Inversamente, dado que hay en la Belleza y sus atributos un significado de proximidad y develación, esto implica gracia, misericordia y simpatía de parte de la divina Presencia e intimidad de nuestra parte¹⁶.

¿Cómo explicar esta disparidad de criterios? Volvamos al texto de Ibn 'Arabī. Entiende el maestro que la divergencia se debe a un error. ¿Se trata de un problema de comprensión o solamente de una formulación inadecuada? Dice:

La develación mística de nuestros compañeros es verdadera, pero se equivocan, según lo expuesto, al considerar que la Majestad constriñe y la Belleza expande. No obstante, dado que su develación es verídica, este error es irrelevante.

Esta observación, que podría por su brevedad pasar desapercibida, expresa una idea importante para la comprensión de diversos aspectos del sufismo y, más concretamente, de su lenguaje alusivo. La relativa imprecisión terminológica de algunos sufies en el

¹⁶ *abd al-RAZZAQ QĀSHĀNĪ: Iṣṭilāḥāt al-sūfiyya*, ed. Kamāl Ibrāhīm Ḥaṣṣaf, El Cairo 1981, (v. *abādila*, s. v.).

tratamiento teórico del punto que nos ocupa no invalida la realidad de su experiencia directa, auténtico fundamento de un conocimiento vivencial, eminentemente práctico, que se nos presenta, no como mero ejercicio intelectualizante sino, ante todo, como realización espiritual transformante.

Tras esto, concluye Muhyiddīn esta sección con estas palabras:

Y esto son pues la Majestad y la Belleza según lo que las realidades [de ambas] manifiestan¹⁷.

Más adelante dice:

No existe cosa alguna sin que exista otra que sea su opuesto¹⁸.

Aplicando este principio de oposición o correlación (*muqābala*) a los Nombres de Dios, Ibn 'Arabī explica que si un Nombre indica un aspecto de la Majestad –entiéndase aquí la Majestad de la Belleza–, otro Nombre se contrapone a él indicando un aspecto de la Belleza y, análogamente, si una aleya del Corán o una tradición profética contiene una misericordia (*rahma*), habrá siempre otra aleya u otra tradición emparentada, de signo contrario, que contenga un castigo (*naqma*) opuesto a aquélla¹⁹.

Tras mencionar siete ejemplos de aleyas (*āyāt*) de Majestad y Belleza opuestas entre sí y citar algunas más como fundamento escriturario de tal duplicidad, Ibn 'Arabī describe el contenido de la segunda parte del *Libro de la Majestad y la Belleza*, explicando al mismo tiempo cómo se aplican estas nociones a la lectura del Corán, aplicación que puede hacerse extensiva a la interpretación de los signos (*āyāt*) en general, tanto en el interior de las almas como en los

¹⁷ *Idem*, pp. 3-4.

¹⁸ *Idem*, p. 4.

¹⁹ Cf. *Idem*, pp. 4-5.

horizontes²⁰, en la lectura de ese otro *Liber mundi*, el Alcorán de la existencia. Dice:

Quiero ahora citar algunas de las aleyas que a los respectivos aspectos de la Majestad y la Belleza corresponden, comentándolas en el estilo propio de la alusión simbólica (*iṣāra*), según la comprensión propia de los entendimientos que, liberados de las pasiones animales y las turbulentas distracciones mundanas, están libres para la búsqueda de significados místicos....

Así pues, el maestro se dispone a usar ahora el estilo alusivo en lugar del lenguaje expresivo (*‘ibāra*) que hasta aquí venía empleando. El Šayj titula los diversos apartados ‘alusiones’ (*iṣārāt*) y en cada uno comienza con uno o varios comentarios alusivos de una aleya de Majestad, añadiendo a continuación los respectivos comentarios de su correspondiente Belleza, y así sucesivamente.

Ha de tenerse en cuenta que, en principio, cada aleya contiene a su vez ambos aspectos de Majestad y Belleza, siendo por tanto –al integrar en sí tal ambivalencia– susceptible de dos comentarios opuestos y complementarios, de cuya unión resulta un tercer aspecto, la perfección (*kamāl*), nexo y síntesis de los anteriores, que vincula y equilibra lo antitético, completando la dialéctica de los contrarios al restaurar su unidad original.

Esta secuencia *ŷamāl-ŷalāl-kamāl* es frecuente en los escritos akbaries. No obstante, en este tratado de hermenéutica coránica, Ibn ‘Arabī ha preferido poner énfasis en el contraste y la ambivalencia, sin recurrir al tercer factor implícito de la triada para resolver el conflicto de la duplicidad. El Šayj precisa más adelante cómo ha de responderse a la manifestación de los atributos de la Majestad o la Belleza cuando se recita el Corán. Expone así brevemente una regla fundamental de la cortesía espiritual que, en realidad, es aplicable a todos los aspectos de la experiencia, ya que el ser humano está

²⁰ Alusión a C. 41:53.

inmerso en la lectura del Corán macrocósmico y el Corán del corazón:

Si la Belleza de una aleya se revela al corazón del verificador, su estado responderá en ese momento, por el contrario, a los significados relativos a Su Majestad, mientras que, inversamente, si se revela a su corazón la Majestad de aquella misma aleya, en ese momento su estado ha de responder al significado de Su Belleza, y así mismo en toda revelación²¹.

Casi al final del opúsculo²², hay una observación (*tanbīh*) acerca de los dos diferentes modos en que Dios se dirige a los hombres en el texto revelado:

(1) ... las aleyas en las cuales se dirige a nosotros para darnos a conocer los estados de otros y lo que a ellos se refiere, cuál es nuestro origen, cuál nuestro fin y cuestiones semejantes y, por otra parte, (2) las aleyas en las cuales se dirige a nosotros directamente para que, a nuestra vez, sepamos cómo dirigirmos a Él por medio de ellas. Estas últimas se dividen en dos categorías, según se refieran a la acción o a la dicción, es decir, (2.1) a los actos que han de realizarse, o bien (2.2) a las palabras que han de decirse.

Ahora, en una segunda parte de este texto, vamos a centrarnos específicamente en el estudio del Nombre *al-Ŷamīl* siguiendo para ello, paso a paso, el comentario que sobre él escribió Ibn 'Arabī en un apartado –traducido aquí íntegramente– de su obra *Futūhāt makkiyya*. No obstante, quiero antes, a modo de introducción, insertar un comentario sufi precedente que, desde una perspectiva más restringida, esclarece algunos términos de referencia implícitos en el discurso akbarí.

²¹ *Idem*, p. 7.

²² *Idem*, p. 17.

Comentario de Gazālī sobre el Nombre *al-Ŷamīl*

En su tratado sobre los 99 Nombres de Dios, Abū Hāmid al-Gazālī (1058-1111) comenta el Nombre *al-Ŷamīl*, al igual que Qušayrī y otros autores anteriores, en el apartado correspondiente al Nombre *al-Ŷalīl*. Este apartado dice así:

El Majestuoso (*al-Ŷalīl*) es el que está caracterizado por los atributos de la Majestad. Tales atributos son la fuerza, la soberanía, la santificación, el conocimiento, la riqueza, el poder y otros anteriormente mencionados. Aquel que los reúne en su totalidad es el absolutamente Majestuoso (*al-Ŷalīl al-muṭlaq*), mientras que la majestad de quien está caracterizado por sólo algunos de tales atributos depende de la medida en que los haya recibido. Así pues, únicamente Dios es absolutamente Majestuoso.

Con relación a la percepción de la visión interna (*baṣīra*) – facultad que Dios comprende sin que ésta a su vez pueda aprehenderlo – Su Nombre ‘el Grande’ (*al-Kabīr*) se refiere a la perfección de la Esencia y Su Nombre ‘el Majestuoso’ (*al-Ŷalīl*) a la perfección de Sus atributos, mientras que Su Nombre ‘el Inmenso’ (*al-‘Azīm*) se refiere a la perfección de la Esencia y de los atributos conjuntamente.

Hasta aquí lo que trata, en un estilo explícito que no requiere comentarios, acerca de la Majestad. A continuación, Gazālī comenta en la misma sección el Nombre *al-Ŷamīl*:

Por otra parte, cuando los atributos de la Majestad están relacionados con la percepción intelectual que los aprehende se llaman entonces ‘Belleza’, y se denomina ‘bello’ (*ŷamīl*) a quien se caracteriza por tales atributos.

En su origen, el término ‘hermoso’ se aplicaba a cualquier forma externa perceptible por medio de la vista física (*baṣar*) y que estuviera en armonía con ella. Luego se transfirió a la forma interna que aprehende la percepción

intelectual, de modo que puede hablarse de una conducta ‘buena y hermosa’ o decirse del carácter de alguien que es ‘bello’, todo lo cual es percibido por la visión interior, no por el sentido de la vista.

Así pues, la forma interna, si es completa, proporcionada y reúne todas las perfecciones que son apropiadas para ella, según le conviene y en la manera adecuada, es entonces bella con relación a la visión interior que la aprehende, guardando con ella tal armonía que, al observarla, quien la percibe experimenta mucho más gozo, júbilo y emoción que quien mira una forma bella sólo con la vista externa.

Claro está que el absoluta y verdaderamente Bello es únicamente Dios, dado que toda la belleza, la perfección, el esplendor y la bondad que hay en el universo procede de las luces de Su Esencia y de las huellas de Sus atributos. Salvo Él, no hay nada en la Existencia, ni en la actual ni en la potencial, que tenga absoluta perfección sin duplicidad. Por ello, quienes Le conocen y quienes perciben Su Belleza experimentan tal delicia, alborozo, placer y regocijo que, en comparación con esto, la dicha del Jardín [del Paraíso] y la belleza de las formas sensibles son considerados desdeñables. Es pues evidente que no hay comparación entre la belleza de las formas externas y la belleza de los significados aprehendidos por la percepción interior [...]

De este modo, al quedar establecido que Él es Majestuoso y Bello, y dado que todo lo bello es amado y deseado por quien percibe su belleza, Dios es amado –aunque sólo por los gnósticos–, así como las bellas formas externas son amadas (y deseadas) por los que pueden verlas, mas no por los ciegos que no las ven.

Como en los demás casos, Gazalī concluye este apartado con una observación (*tanbīh*) acerca de la participación del ser humano en este Nombre:

El siervo majestuoso y bello es aquel en cuyos atributos, por su inherente bondad, se complacen los corazones dotados de discernimiento. Por lo demás, la belleza aparente tiene menos valor²³.

Volvamos con el Šayj al-Akbar, cuyo comentario, más netamente esotérico, se titula:

Sobre el Nombre 'el Hermoso' (*al-Yamīl*):
La divina Presencia de la Belleza
(*hadrat al-yamāl*)²⁴.

Introduce Ibn 'Arabī su comentario a este Nombre con dos versos que, como en otros casos, recogen alusiones que no hallaremos luego y anticipan en clave poética los elementos esenciales de su posterior desarrollo teórico: La Belleza está asociada a la 'perfecta realización' –es decir, la divina 'beneficiencia' (en sentido etimológico)– y corresponde al aspecto manifiesto de la existencia fenoménica, en la cual contempla el Hombre, por la gracia del amor, la inherente sabiduría divina. Dice así:

- (1) El Hermoso es Aquel cuya natura (*šīma*) es realización perfecta (*ihsān*);
Aquel cuyo valor (*qīma*) conocen bien los seres engendrados (*akwān*);
- (2) y cuando aquel Le ve
–a quien de entre nosotros
con Su amor agració–,
ve el ser (*wuŷūd*) de tal manera
que en él se muestra Su sabiduría (*hikma*).

Mantengo en la traducción la ambivalencia del último hemistiquio: el amante agraciado con el divino amor (ya sea el Enviado, los profetas, los gnósticos en general o el Hombre Perfecto en tanto que

²³ Cf. GAZALI: *al-Maqṣad al-asnā*, ed. Beirut 1971, pp. 126-127.

²⁴ V. *Futūhāt makkiyya*, ed. El Cairo/Beirut 1911, IV, pp. 269-270.

síntesis microcósmica) contempla en el cosmos y en sí mismo la divina sabiduría que en ambos se refleja.

A continuación, tras aludir concisamente –como en cada uno de los apartados relativos a las divinas Presencias– a la indigencia ontológica del siervo respecto a su Señor, Ibn 'Arabī cita y explica brevemente, como fundamento escriturario de sus comentarios, algunos de los pasajes del Corán y de la Tradición islámica (*sunna*), directa o indirectamente relacionados con la Belleza, que a lo largo del texto serán constante referencia.

Al participe de esta Presencia –señala– se le llama ‘Siervo del Bellísimo’ (*'abd al-Ŷamīl*).

Según refiere Muslim, dijo un hombre a Muhammad: “¡Oh, Enviado de Dios! A mí me gusta que mi calzado y mi vestido sean hermosos (*hasan*)”, y en respuesta a sus palabras, éste contestó: “Ciertamente Dios es Bello (*ŷamīl*) [y] ama la belleza...

En otra tradición se refiere que Muhammad dijo: “Dios es el más merecedor de cortesía y embellecimiento”. Por esta divina Presencia Dios Se adscribe a Sí mismo adorno y atavío (*zīna*), y nos ha ordenado que nos embellezcamos y engalanemos para Él. En este sentido Dios ha dicho: “...¡Atended a vuestro atavío...!”²⁵, es decir, el atavío de Dios, “...en todo lugar de prosternación (*'inda kulli masŷid*)”, es decir, ‘en el momento de Su Confidencia’, que es el alivio de Muhammad y de todo creyente por el anhelo y la pasión que entraña, pues ‘Dios está en la quibla del que hace la oración’. Y dijo también el Profeta²⁶: ‘Adora a Dios como si Le vieras’”.

Con estas palabras, el Šayj al-Akbar reitera la legitimidad del amor a lo bello, es más, no sólo postula la licitud, sino también la necesidad de embellecerse para Dios, cuidando la conducta y las

²⁵ “¡Hijos de Adán! ¡Atended a vuestro atavío siempre que oréis!” (C. 7:31). Literalmente, ‘en todo lugar de prosternación’ (*'inda kulli masŷid*).

²⁶ Cuando Gabriel le preguntó acerca del *iḥsān*, ‘la perfecta adoración’.

maneras con tanto esmero y respeto (*hayba*) “como si Le vieras”. He aquí, en esta breve indicación, “como si Le vieras”, una técnica fundamental de embellecimiento espiritual y contemplación de la Belleza. Después de presentar, en síntesis, el trasfondo escriturario de sus enseñanzas sobre la belleza, sigue diciendo el Šayj:

Si a la Belleza, sin duda amada por sí misma, se añade además la belleza del atavío (*zīna*), tornase entonces Belleza sobre Belleza (*ŷamāl ʻalā ŷamāl*) así como “Luz sobre Luz (C. 24:35)”, siendo asimismo Amor sobre Amor (*maḥabba*).

La afinidad de la Belleza, la Luz y el Amor es aquí esencial. Al igual que la Luz, en tanto que existencia, la Belleza es y hace perceptible; es amable y cognoscible al tiempo que hace que las cosas sean amables y cognoscibles. Dice Ibn ʻArabī:

Quien ama a Dios por Su Belleza –la cual no es sino la belleza que del universo puede contemplarse– [recuerde que] Dios le ha dado existencia según Su forma, así pues, quien ama el mundo por su belleza únicamente a Dios ama, dado que la divina Realidad no tiene más lugar epifánico que el cosmos. He aquí un divino secreto con cuyo conocimiento –propio del rango de la dignidad profética– se me ha distinguido, a pesar de no ser yo profeta sino heredero (*wārit*).

El autor hace aquí un juego de alusiones entre Dios, el hombre y el cosmos. Con la expresión ‘le dió existencia según Su forma’ se refiere al universo (macrocosmos), pero también al Hombre (microcosmos), creado asimismo a imagen de Dios.

Al declarar la singularidad de su conocimiento, el Šayj al-Akbar alude a su privilegiada condición de pleno heredero espiritual y sello de la santidad muhammadí, a cuya realización están consagradas su espiritualidad y su enseñanza. Dice a continuación en unos versos:

- (1) Con un secreto (*sīrr*) he sido distinguido
que no conoce nadie más que yo

y aquel a quien seguimos
de la Ley revelada en cumplimiento,

- (2) es decir, el Profeta,
el Apóstol de Dios,
Su mejor Caballero, a quien seguimos
en todo lo prescrito.

Luego continúa en prosa afirmando, como Gazālī y otros sufies anteriores, que este mundo, creado por Dios a imagen Suya, es el mejor de los mundos posibles, espejo en que Dios se contempla y se ama:

Dios existió el universo en el colmo de la belleza y la perfección (*kamāl*) como creación e invención (*jalq wa-ibdā*) Suya. Él ama la Belleza, de modo que, al no haber otro Hermoso más que Él, sólo a Sí mismo en realidad Se ama; pero ha querido verse a Sí mismo en otro que no sea Él. Por ello ha creado el universo a imagen de Su belleza y lo ha mirado, amándolo [al contemplarlo] con el amor de quien queda prendado por la mirada.

Desde una nueva perspectiva, Muhyiddīn hace una distinción fundamental entre la eterna Belleza absoluta y la belleza relativa y accidental. Sigue luego hablando del divino amor a la Belleza y explica cómo embellecerse para Dios siguiendo al Profeta en la vía del amor:

En la Belleza absoluta e incondicionada difundida en el universo –dice– Dios dispuso luego una belleza accidental, relativa y condicionada, en virtud de la cual algunos seres son más bellos que otros, según Dios mismo observa en la Palabra que nos ha transmitido Su Profeta. En el mencionado relato recogido por Muslim, dice el Enviado que “Dios es Bello”. Por tanto, Él es el más digno de que lo ames, ya que, como bien sabes por ti mismo, amas la belleza.

También “Dios ama la belleza”, de modo que, si te embelleces para tu Señor, Él te ama, y no te embelleces para Él sino siguiendo al Profeta, pues el seguirle es tu atavío, según estas palabras de Muhammad: “Dios ha dicho: «Di: ‘Si amáis a Dios, seguidme y Dios os amará’. (C. 3:31)», es decir, engalanaos con mi atavío y “Dios os amará”, ya que “Dios ama la Belleza”. Diciendo esto ha excusado a los amantes, porque el amante no ve a su amado sino como lo más bello del mundo a sus ojos, y no ama, en razón de una ineludible disposición, sino la belleza que en Él encuentra.

Con relación a una aleya coránica y recreando una situación imaginal del Día del Juicio, ilustra el Šayj esta divina dispensa otorgada a los amantes de la belleza del atavío:

¿No has considerado la palabra de Dios, cuando dice: «Acaso aquel cuya mala conducta ha sido engalanada y la considera buena... (C. 35:8)»? Pues bien, no quiere decirse que haya considerado bueno su incorrecto proceder, sino que únicamente ha visto el adorno que se lo hermoseaba. Siendo así, cuando llegue el Día del Juicio y vea la fealdad de su obra, la rehuirá. Entonces se le dirá: “Esto es lo que tan ardientemente amabas”. A esto responderá el creyente: “No tenía esta forma cuando lo amé, ni tampoco esta apariencia. ¿Dónde está el atavío que la revestía haciendo que yo la amara? Rehuso tal cosa. Yo sólo estaba prendado del atavío y no de esto. Aunque cierto es que cuando éste era el lugar en que se mostraba, mi amor era suyo según la disposición de la naturaleza”. Entonces, Dios responderá: “Mi siervo ha dicho la verdad. Si no fuera por su atavío, no lo habría considerado bueno, así que devolvedle su atavío”. De esta manera, Dios tornará la mala obra del creyente sincero en obra buena, devolviéndole el amor que por ella tenía. No ha dicho Dios estas palabras “ha sido engalanada su mala conducta”; sino para hacer comprender a Su siervo –si es perspicaz– este argumento, y no conviene que el creyente despierto descuide o pase por alto ningún aspecto de la Palabra de Dios o la palabra de quien acerca de Él informa.

Tras esta sugerente escena dialógica, en la cual se reflejan la magnanimidad y el pudor de Dios, Ibn 'Arabī cambia de tono para matizar su posición doctrinal y, distinguiendo entre la amorosa pasión por la belleza y la frivolidad de lo superficial, advierte lo siguiente:

Habla Dios en el Corán, sin referirse con ello a la pasión, censurando a quienes «toman su religión como distracción y diversión (C. 7:51)», que son, en nuestro tiempo, los que se dedican a la llamada 'audición (musical)' (*samā'*), la gente del pandero y la flauta. Dios nos guarde del error y el desengaño.

Refiriéndose a quienes llama despectivamente "gentes del pandero y la flauta", Ibn 'Arabī describe en otra obra suya de modo pintoresco una sesión de falsa 'audición' en estos términos:

Por lo que toca a los sufies que [...] practican el ejercicio del canto religioso para provocar el éxtasis, realmente toman la religión como cosa de juego y divertimiento. No les oyes decir otra cosa que "¡He visto a Dios y me ha dicho esto y me ha hecho lo otro!" Pero si a seguida le preguntas, a ese tal, cuál sea la realidad mística que Dios le otorgó o el misterio que le reveló en su trance extático, no encontrarás en él sino un deleite sensible y una volubilidad satánica: el demonio es, en efecto, quien por medio de su lengua lanza gritos; y mientras el otro iluso, el cantor, sigue rebuznando sus versos, él pierde el sentido²⁷.

Tras este inciso en tono de parodia –que a mi juicio ha de entenderse sólo como crítica del exceso y del mal uso de una práctica deteriorada– y volviendo al texto que ahora nos ocupa, traduzco los versos que siguen a lo anterior, en los cuales trata Ibn 'Arabī de la verdadera 'escucha' mística:

²⁷ IBN 'ARABI: *Vidas de santones andaluces*, trad. de M. Asín Palacios, Madrid 1935, p. 23. Véase Muhyiddin Ibn 'Arabī: *A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tieman, Shaftesbury, Dorset 1993, pp. 51-52.

No está la religión en el adufe,
 el son del caramillo, ni la música;
 está la religión en el Corán,
 está en la cortesía y la conducta (*adab*).

Al escuchar el Libro
 de Dios, aquella escucha me movió
 y aproximó a los velos;

a tal proximidad
 que pude contemplar a Quien no ven
 los ojos, sino aquellos que contemplan
 las luces en los libros revelados.

Él es quien, en mi espíritu,
 ha hecho descender el Alcorán,
 sin fatiga ni esfuerzo, el quinto día.

Si por aquel cuidado
 de mi Señor no fuera,
 cuando a mi entraña así se los transmite,
 de cerca, más de cerca me hablaría.

Tú eres el Guía que, sobre el culpable,
 el velo tiende de su intercesión.
 Tú en los ídolos eres el secreto,
 y si por Ti no fuera, [los idólatras]
 ni al árbol ni a la estrella adorarían,
 ni harían cuantas buenas obras hacen²⁸.

Hasta aquí el poema. Continúa luego el Šayj hablando acerca del carácter benéfico de la Palabra revelada –gracia divina en favor del ser humano y no castigo en su contra–, en cuyos signos se contemplan las luces de los significados, y explica luego la función

²⁸ Como los cuatro anteriores, estos siete versos están también en metro *basīt*.

que, respecto a la Belleza y a la audición, desempeña el temor reverente:

Por otro lado, la palabra de quien nos ha informado acerca de Dios [es decir, el Profeta], no ha llegado a nosotros sino como misericordia para quien escucha: si éste fuera sagaz, sabrá que la palabra profética es para él, mas si fuera un burro, será sólo una carga sobre él.

[Sabemos que] la Belleza es por sí misma reverenciada con temor; [por otra parte, sabemos también que] Dios no tiene temor a nada y que el sabio Profeta Le ha descrito diciendo que “Él es Bello”. Pues bien, el respeto reverente cumple la función de hacer que quien lo experimenta abandone aquello que le rondaba en el momento del diálogo interno del alma, previniendo la descortesía con su Amado en la reunión y el encuentro íntimo con él. Entiéndase pues que el temor reverente de la Belleza (*haybat al-ŷamāl*) le protege de las sugerencias que su propia alma le transmite.

Dios se ha adscrito a Sí mismo el atributo del pudor con Su siervo cuando se encuentra con él. El pudor o reparo divino es, con relación a Dios, análogo al temor reverente con relación al ser humano. De esta manera, aunque algo en el estado del siervo requiera que Dios le castigue por ello, cuando Dios se encuentra con él siente pudor y deja su castigo. Por eso ha dicho [Dios] acerca de aquellos a quienes castigará: “Ese día serán separados de su Señor por un velo” (C. 83:15), de modo que no puedan verle, pues si tuviera lugar la visión, también tendría lugar el pudor, que es con relación a Dios como la belleza con relación al hombre o la creación. De modo que la propiedad es única, mas la causa difiere.

Finalmente, Ibn ‘Arabī recomienda al peregrino que se embellezca con la adopción de los atributos que cada situación del viaje requiera, de modo que el divino amor hacia él sea merecido en virtud

de esta asunción de la belleza, dejando así de ser efecto de la gracia y el favor gratuito recibido por la llamada ‘vía especial’²⁹. Dice así:

Verifica y realiza esta Presencia [de la Belleza]; adórname y embellécete unas veces con tus atributos extrínsecos de pequeñez, indigencia, humildad, sumisión, prosternación y reverencia, y otras veces con Sus atributos de nobleza, gracia, compasión, tolerancia, perdón, magnanimidad, indulgencia u otros de los atributos de Dios y de Su atavío que a Sus siervos no ha vedado. Pues si llegas a ser de este modo, Dios te amará por cuanto de tales atributos te embellece. Este es el amor [necesario] en el cual no hay divino favor (*minna*), ya que la belleza lo requiere, así como el arrepentimiento del contrito requiere el perdón. También se da el perdón de gracia a quien no se arrepiente [o el amor gratuito a quien no se hermosea], mas en el perdón al arrepentido no hay gracia [sino justicia], ya que la contrición del siervo exige el perdón de parte de Dios, mientras que el [divino] perdón a quien no se arrepiente es pura gracia divina.

Dios ha dicho acerca de Su obligado perdón: “Destinaré a ella [a Su misericordia que todo lo comprende] a quienes temen a Dios y dan de lo que tienen” (C. 7:156).

Aquellos que no son los temerosos de Dios ni los arrepentidos han de pedir la misericordia de Dios y Su perdón por vía de la gracia misma. Embellécete pues, si quieres que se te retire el divino favor recibido de este modo especial (*al-wajh al-jāṣṣ*), de manera que te baste con el don merecido por el grado de embellecimiento que con el atavío divino hayas alcanzado, lo cual sólo es posible por la misericordia de Dios, según Su palabra [referida a Muhammad]: “Por una misericordia venida de Dios has sido

²⁹ Sobre las diversas acepciones de este término técnico (*al-wajh al-jāṣṣ*) véanse HAKIM, S.: *al-Mu‘yam al-sūfī*, Beirut, 1981, pp. 1139-1141, y HIRTEINSTEIN, S.: “Between the Secret Chamber and the Well-trodden Path: Ibn ‘Arabī’s Exposition of the *wajh al-khāṣṣ*”, *JMIAS*, XVIII (1995), pp. 41-56.

suave con ellos” (C. 3:159). “Y Dios dice la verdad y guía por el camino” (C. 33:4).

Esta última aleya –con la cual, como en tantas otras ocasiones, concluye Ibn ‘Arabī esta sección–, no excluye a nadie: Dios dice la verdad, de modo que todas las cosas, en tanto que divinas palabras, son verdaderas, y guía por el camino –el camino recto inclusivo– a todos los seres³⁰.

Tras estas lecturas previas, resultará más fácil comprender la doctrina akbarí del divino amor a la Belleza, expresada con maestría en un pásaje de *Futūhāt*³¹ donde se explica en síntesis el proceso de existenciación de las entidades inmutables o ejemplares eternos por efusión de la Luz divina. Hay que tener presente que la palabra ‘ayn, ‘entidad’, también puede significar ‘ojo’. El autor se sirve a la par de ambos significados para entretejer una red de alusiones simbólicas que permitan intuir la realidad del Amor y la Belleza en su unidad esencial.

El divino amor a la Belleza

El amor divino dimana de Su Nombre ‘el Hermoso’ y de Su Nombre ‘la Luz’³². ‘La Luz’ avanza hacia las entidades [inmutables] de los posibles y [al iluminarlas] las libera de la oscuridad de su ensimismamiento³³ y de su [estado de] posibilidad, confiriéndoles una visión que es Su propia visión, ya que no puede verse sino por medio de Él. Entonces la divina Realidad se revela ante aquella entidad/ojo por medio de Su Nombre ‘el Hermoso’, con lo cual la entidad de aquel posible queda prendada de amor por Dios, convirtiéndose en receptáculo de Su epifanía.

³⁰ Cf. NETTLER, R.: “The Wisdom of Divine Unity”, *JMLAS*, XVI, 1994, pp. 39-49.

³¹ *Futūhāt makkiyya* (ed. O. Yahya), XIII: 498, pp. 557-558.

³² Es decir, de las onomatofanías de *Nūr* y *Ýamil*.

³³ Lit. “su mirada a sí mismas”.

Al estar completamente absorbida en Él, la entidad del posible es aniquilada con respecto a sí misma, de modo que no sabe que este amor es su amor por Él –exaltado sea–, o bien, por el contrario, queda aniquilada con relación a Él [subsistiendo] por sí misma –a pesar de estar en esta circunstancia [de absorción]–, considerando entonces que a sí misma se ama sin saber que, en realidad, es sólo Su lugar de manifestación teofánica.

Todas las cosas están naturalmente inclinadas al amor propio. Aunque, bien entendido, no hay nada que se manifieste exteriormente en la entidad del posible más que Él, la divina Realidad. Así pues, [puede afirmarse que] no ama a Dios sino Dios mismo.

Se refiere Ibn 'Arabī en este texto a dos modos de aniquilación: la desaparición de la conciencia de la propia identidad en la divina o la ocultación de la divina en la propia. En cualquier caso, la realidad vivenciada por el místico, descrita como prodigioso entramado de luces y espejos, es única: el conocimiento de la realidad esencial cuya unicidad no anula, sin embargo, la realidad de lo múltiple, en cuyo insondable misterio, Amor, Luz, Belleza, Palabra, Sabiduría y Existencia se tornan manifiestos, dando a conocer, según la predisposición de cada cual, la infinita riqueza del oculto Tesoro guardado en el corazón del Hombre.