

El Nombre Al-Ŷamīl y el Divino Amor a la Belleza

Pablo Benedito Arias

Resumen

Trata este estudio de la concepción mística de la belleza en los órdenes ético y metafísico, es decir, de la relación humana con el divino atributo de la belleza, a partir de textos de Ibn 'Arabī y textos lulianos relativos a la belleza para que pueda compararse el discurso akbarī al de Ramon Llul. Tratase no propiamente 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.

Palavras-chave: Ibn 'Arabī, Ramon Llul, beleza, majestade, misticismo

Abstract

This study deals with the mystical conception of beauty in ethical and metaphysical realms, i. e., with the human relation with the divine attribute of beauty, based on Ibn 'Arabī's and Ramon Llul's texts about beauty, in order to make possible a comparison between the akbarī and the lullian discourse. We are going to deal, not with a philosophical theory of aesthetics or art, but with a mystical conception of Beauty in its ethical and metaphysical forms, that is to say, with the human relationship with the divine attribute of Beauty; an aesthetics of the spirit, an art of contemplation.

Key Words: Ibn 'Arabī, Ramon Llul, beauty, majesty, mysticism

1. Introducción

Trata este estudio de la concepción mística de la Belleza en los órdenes ético y metafísico, es decir, de la relación humana con el divino atributo de la Belleza.

En primer lugar, siguiendo la detallada exposición de una obra de Ibn 'Arabī que se titula *Libro de la Magestad y la Belleza*, se definen las nociones contrapuestas de Majestad - correspondiente a los atributos Del Poder - y Belleza - correspondiente a los atributos de la

¹Dr. en filología árabe, profesor en la Facultad de Filología, Universidad de Sevilla.

Gracia -, estableciendo su respectiva correlación con los estados de 'intimidación' y 'temor'.

A continuación se traduce y analiza un amplio comentario de Futūḥāt *makkiyya* sobre el Nombre divino 'el Hermoso' (*al-Āmīf*) y la Presencia de la Belleza (*ḥaḍrat al-Āmāl*). Este apartado versa, entre otras cosas, acerca de la Belleza manifiesta en el cosmos, del amor a ella y del embellecimiento del espíritu.

Finalmente, en otro texto de Futūḥāt sobre el divino Amor a la Belleza, 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 anula la dualidad en virtud de la cual Dios es, a la par, Amante y Amado. He añadido un apéndice de textos lulianos relativos a la belleza para que pueda compararse el discurso akbarí al de Ramon Llul. "El mundo - dice Llul - ha sido creado, principalmente, para que Dios sea conocido, recordado y amado".¹

"Cuando se muestre mi Amado,	Idā taŷallā ḥabībī
¿con qué ojo Le veré?	bi-ayyi 'aynī ⁿ arā-Hū?
Con el Suyo que no el mío ² ,	Bi-'ayni-Hī lā bi-'aynī,
pues no Le ve sino Él". ³	fa-mā yarā-Hū siwā-Hū.

Voy a tratar, como se ha dicho, no propiamente 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.

¹Cfr. R. LLUL, *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978. V. "De la creación", 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. V. S. Ḥakīm, *Mu'ājam*, p. 1266.

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

³V. el comentario de Ibn 'Arabī a estos versos de Futūḥāt (cap. 63), traducido por J. Morris, *DIVINE Imagination...., Postdata*, XV, Murcia, 1995, p. 107.

2. La Majestad y la Belleza

Para intentar comprender qué es lo que Ibn ‘Arabī u otros autores sufíes han llamado Belleza, en árabe *ḡamāl*, 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 sufismo⁴, explica el significado de dos pares de términos contrapuestos: Si la palabra *ḡamāl* 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-Ḡamīl*, 'el Hermoso' [...], la voz *ḡalāl*, por otra parte, designa la 'Majestad divina', es decir, "los atributos extrínsecos (*nu‘ūt*) del irresistible Poder (*qahr*) que dimana de la divina Presencia y en virtud del cual acontece la existencia (*wuḡūd*)".

"[...] A esta Belleza (*ḡamāl*) [de los atributos de la gracia] (v. *infra* núm. 2.2) corresponde y se opone la Majestad que puede contemplarse en el cosmos (v. *infra* núm. 2.1) [e. d., la Majestad de la Belleza]", y no la pura Majestad trascendente e incondicionada (v. *infra*, núm. 1) de la Esencia incognoscible, a la cual se opondría si cabe hablar de oposición la Belleza absoluta (núm. 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 'intimidación' (*uns*), explica el Šayj al-Akbar que "la intimidación es el efecto de la contemplación de la Majestad⁵ de la Presencia divina en el corazón; es decir, la Majestad de la Belleza (*ḡalāl al-ḡamāl*, núm. 2.1), en relación a la cual no hay temor", ya que, por otro lado, "el temor es el

⁴Traduzco las definiciones que figuran en FUTŪHĀT makkīyya (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 entre corchetes algún fragmento de un tratado anterior independiente sobre el mismo tema. Cfr. IBN ‘ARABĪ, *Istīlāhāt al-Šayj al-Akbar Muḡyī-l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Mu‘jam istīlāhāt al-sūfiyya*, introd. y ed. de Bassām ‘Abd al-Waḡḡab al-Jābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, pp. 58. En cualquier caso, el texto de la edición de Futūhāt es más correcto y responde plenamente a la clasificación que más abajo se expone.

⁵En la edición de O. Yahya dice *jamāl* 'Belleza', lo cual es correcto pero resulta confuso.

efecto de la contemplación de la Belleza (2.2) de Dios en el corazón, [Aunque puede darse también - según figura en otro texto⁶ - respecto a la Belleza de la Majestad (*ḡamāl al-ḡalāl*, núm. 2)]. Añade Ibn ‘Arabī que “la mayoría de los sufíes [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*.⁷ Ibn ‘Arabī - tras una concisa pero densa introducción en prosa rimada comenta así el significado de estos términos: “La Majestad y la Belleza - dice - son dos nociones que han suscitado, entre los sufíes, el interés de los verificadores y de los concededores de Dios. Cada uno de ellos ha hablado acerca de ambos aspectos divinos según correspondía a su estado (p. 3, l. 10).”

Quienes han tenido autoridad para hablar de estas realidades místicas han sido, así pues, aquellos que las han verificado en su propia experiencia cognitiva (*al-muhaqqiq*) o 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.

La mayoría de ellos - sigue diciendo Muhyī-l-Dīn - 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 tal 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. Dícese también que cuando las realidades esenciales de los gnósticos contemplan la Majestad, éstos sienten entonces reverencia y apretura, y

⁶Véase supra nota 2.

⁷IBN ‘ARABĪ, *Kitāb al-Ḡalāl wa-l-ḡamāl*, vol. I, Hyderabad, 1948, 2º tratado, 17 pp. Este breve tratado ha sido traducido al inglés por R. Terri Harris, *Jmias*, VIII, 1989, p. 5-32. Para una nueva traducción íntegra a otra lengua, sería conveniente contar con una previa edición crítica del tratado.

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, otros autores sufíes anteriores a Ibn ʿArabī - entre ellos, por ejemplo, el persa Huʿwīrī (m. entre 1063 y 1076) en su célebre *Kašf al-mahyūb*⁸ - se han referido en sus obras a tal correspondencia 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 místico experimenta un estado de temor y apretura del ánimo, todo lo cual, aun siendo cierto, puede no obstante inducir a error. De una primera lectura parece desprenderse que ante la manifestación de lo grato y amigable por parte del Amado, el sufí 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, es 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 ʿArabī explica, en lenguaje expresivo (ʿ *ibāra*) y en una perspectiva más amplia, el significado propio de estas dos realidades:

La Majestad - dice - 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

⁸ Véase, sobre *uns* y *hayba*, la traducción francesa de esta obra de HUʿWĪRĪ, *Somme spirituelle*, Sindbad, París, 1988, pp. 426-27.

bien como intimidad. Esto se debe a que esta Belleza tiene [dos modos de manifestación]: 'elevación' y 'proximidad'. A la elevación (v. *infra* núm. 2.1) la denominamos la **Majestad de la Belleza** y a ella se refieren los gnósticos cuando hablan [sin más] de Majestad, ya que, al manifestarse a ellos [esta epifanía], imaginan que se trata de la Majestad primera que hemos mencionado antes, aunque en realidad se trate de la Majestad de la Belleza, a la cual está asociada, por parte nuestra, la intimidad. Por otro lado, [a la proximidad (núm. 2.2) la denominamos **Belleza**], y a esta Belleza, que es la proximidad, está asociada por nuestra parte el temor reverente (p. 3).

Esquemáticamente, esto podría expresarse con una doble dicotomía:

A.

1. Majestad (de Él a Él). [**Majestad absoluta** (*al-Ālāl al-mutlaq*), la Ipseidad de la Esencia incognoscible o 'Majestad de la Majestad'* - Incomparabilidad].

2. Belleza (de Él a nosotros) [**Belleza absoluta** (*al-Āmāl al-mutlaq*), la Existencia cognoscible de las haecceidades o 'Belleza de la Majestad'. - Similaridad]:

B.

2. 1. **Majestad/Majestad** (de la Belleza): Atributos de Poder. Elevación (*ulū*) - Intimidad.

2. 2. **Belleza**: Atributos de Gracia. Proximidad (*dunū*). 'Belleza de la Belleza'* - Temor.

Considerando lo anteriormente expuesto, ha de tenerse en cuenta que

cuando se nos revele la teofanía de la Majestad de la Belleza - sigue diciendo Ibn 'Arabī en pleno ejercicio de su magisterio - 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 hacerse frente - por parte nuestra - con una actitud de intimidad, gracias a la cual podamos mantenernos en estado de equilibrio durante la contemplación, de modo

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

Por el contrario - siendo la Belleza el trato abierto y afable (mubāsata) de la divina Verdad (al-Ḥaqq) con nosotros -, y la Majestad Su glorioso poder ('izza) respecto a nosotros, 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: "Siéntate [a contemplar la Belleza] sobre esta alfombra (bisāt), pero ¡guárdate de la laxitud (inbisāt)!"⁹

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 bisāt, 'alfombra', - de la misma raíz léxica (b-s-t) que bast, 'expansión', 'regocijo' -, al par que alude al lugar por excelencia - ya sea físico o simbólico - en donde el místico se sienta a contemplar, evoca también las cualidades de la 'sencillez', la 'modestia' y la 'llaneza' (basāta), las cuales previenen al contemplativo de un estado de euforia o excesiva 'laxitud' en la expansión (inbisāt) que podría conducirlo 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 - continúa Ibn 'Arabī - "tal como al revelarse Su Majestad [la Majestad de la Belleza] nuestra intimidad nos protege de la falta de cortesía en la [divina] Presencia"¹⁰, así mismo nuestro temor reverente nos guarda de un inapropiado proceder en [la contemplación]

⁹Esta sentencia alusiva aparece en la RISĀLA de Quṣayrī, ed. Beirut, 1990, p. 59, sin mención del autor. Qālū qif 'alā-l-bisāt... "Dijeron: Párate sobre esta alfombra..."

¹⁰Corrijo el texto de la edición, obviamente erróneo, para dar sentido a la expresión. Donde dice fa-inna ḡalāla-Hu fī anafusi-nā (p. 4, l. 6), leo fa-inna unsa-nā fī ḡalāli-Hi, en correspondencia con la expresión kamā anna haybatanā fī ḡalāli-Hi... que sigue a continuación (lss. 6-7).

de Su Belleza y Su expansión con nosotros”.

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

La Majestad - dice refiriéndose a la Majestad absoluta 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 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 el todo.

Con relación a esto cita Qāshānī un verso (de al-Šaybānī):

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

Esta Belleza - añade Qāshānī - 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 ya expuestas ideas de Ibn ‘Arabī. Sin embargo Qāshānī, sin hacerse eco de la inversión de términos que el Šayj al-Akbar propone, persiste en la contraria formulación de sus correspondencias:

Dado que hay en la Majestad y sus atributos extrínsecos - dice - una idea 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 una idea de proximidad y develación, esto implica gracia, misericordia

y simpatía de parte de la divina presencia e intimidad de nuestra parte.¹¹

Volvamos al texto de Ibn ʿArabī, que explica esta disparidad entre formulaciones diciendo:

La develación mística de nuestros compañeros [e. d., los sufíes, ya sean anteriores, coetáneos o, como es el caso de Qāšānī, posteriores al Šayj] es correcta - afirma -, pero se equivocan, según lo expuesto, al considerar que la Majestad constriñe y la Belleza expande. No obstante, al ser su develación verídica, este error [de formulación] no nos preocupa.

Esta última observación, tan característica del magisterio akbarī, aunque expresa una idea de suma importancia para la comprensión de varios aspectos del sufismo y, más concretamente, de su lenguaje alusivo, podría - por lo breve - pasar desapercibida. La relativa imprecisión terminológica de algunos de sus compañeros en el tratamiento teórico del punto que nos ocupa no invalida la realidad de su experiencia directa, auténtico fundamento de su conocimiento vivencial, eminentemente práctico, que se nos presenta, ante todo, no como mero ejercicio intelectualizante, sino como realización espiritual efectiva.

“Y esto son pues la Majestad y la Belleza según lo que las realidades [de ambas] manifiestan (p. 3-4)”, - concluye Muhyī-I-Dīn.

Más adelante dice: “No existe cosa alguna sin que exista otra que sea su opuesto (p. 4)”. Aplicando este principio de oposición (*muqābala*) a los Nombres de Dios, Ibn ʿArabī explica que si un Nombre indica un aspecto de la Majestad - e. d., 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 aquélla (cf. p. 4-5).

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 ʿArabī describe el contenido de la

¹¹ QĀŠĀNĪ, ʿAbd al-Razzāq, *Istilāḡāt al-sūfiyya*, ed. Kamāl Ibrāhīm Ŷaʿfar, El Cairo, 1981, (en ʿabādila).

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 horizontes,¹² en la lectura de ese otro Alcorán de la existencia.

“Quiero ahora citar - dice el maestro - 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 (*išāra*)” - y no en el lenguaje expresivo (*ibāra*) que hasta aquí venía empleando -, “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 [...]”.

El Šayj titula los diversos apartados 'alusiones' (*išārāt*) 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*), nexos y síntesis de los anteriores, que vincula y equilibra lo antitético, completando la dialéctica de los contrarios en la unidad.

Esta secuencia *ḡamāl-ḡalāl-kamāl* es frecuente en los escritos akbaríes. No obstante, en este tratado de hermenéutica coránica, Ibn ‘Arabī ha preferido poner énfasis en la dualidad y la ambivalencia, sin recurrir al tercer factor implícito de la tríada para resolver el conflicto de la duplicidad.

Si la Belleza de una aleya se revela al corazón del verificador - insiste el Šayj más adelante (p. 7) - , 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 revelación.

¹² Alusión a C. 41: 53.

Casi al final del opúsculo (p. 17), 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 - *dice el Šayj* - 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 dirigirnos 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, vamos a centrarnos específicamente en el estudio del Nombre *al-ŷamīl* siguiendo para ello, paso a paso, el comentario que sobre él escribió Ibn ʿArabī en un apartado - traducido aquí íntegramente - de su obra *Futūhāt makkiyya*. No obstante, quiero antes, a modo de introducción, insertar un texto sufi precedente que, desde una perspectiva más limitada, esclarece algunos términos de referencia implícitos en el discurso akbarí.

3. Comentario de Gazālī sobre el Nombre al-ŷamīl

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

El Majestuoso (*al-ŷatīl*) 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-ŷatīl al-mutlaq*), 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 (*basīra*) - facultad que Dios comprende sin que ésta a su vez pueda aprehenderLe - Su Nombre “el Grande” (*al-Kabīr*) se

refiere a la perfección de la Esencia y Su Nombre “el Majestuoso” (*al-‘Ālī*) 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 el Nombre *al-‘Āmīl*:

Por otra parte - dice -, cuando los atributos de la Majestad están relacionados con la percepción intelectual que los aprehende se llaman entonces 'Belleza', y se denomina 'bello' (*‘Āmīl*) 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 (*basar*) 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 combiene 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, quien Le conoce y quien percibe 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, Gazālī concluye este apartado con una observación (*tanbīh*) acerca de la participación del ser humano en este Nombre: "El siervo majestuoso y bello - dice - es aquel en cuyos atributos, por su inherente bondad, se complacen los corazones dotados de discernimiento. Por lo demás, la belleza aparente tiene menos valor".¹³

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

4. Sobre el Nombre 'el Hermoso' (al-Īmāl): La divina Presencia de la Belleza (Hadrat al-īmāl)¹⁴

Introduce Ibn ʿArabī su comentario a este Nombre con dos versos que, como en otros casos, 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 Aquél cuya natura (*šīma*)
es realización perfecta (*ihsān*);
Aquél cuyo valor (*qīma*)
conocen bien los seres engendrados (*akwān*);
- (2) y cuando aquel Le ve
- a quien de entre nosotros
con Su amor agració - ,

¹³ Cf. GAZĀLĪ, *al-Maqṣad al-asnā*, ed. Beirut, 1971, p. 126-127.

¹⁴ V. FUTŪḤĀT *makkiyya*, ed. El Cairo/Beirut, 1911, IV, p. 269-270.

ve el ser (*wuġūd*) de tal manera
que en él se muestra Su sabiduría (*hikma*).

Mantengo la polivalente ambigüedad 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 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 partícipe de esta Presencia - señala - se le llama 'Siervo del Bellísimo' (*'abd al- Ķamīl*).

Según refiere Muslim, dijo un hombre a Mahoma: "¡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 (*Ķamīl*) [y] ama la belleza" [...].

En otra tradición se refiere que Mahoma 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...! (C. 7:31)"¹⁵, es decir, el atavío de Dios, "...en todo lugar de prosternación (*'inda kulli masġid*)", es decir, 'en el momento de Su Confidencia', que es el alivio de Mahoma 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 Profeta [cuando Gabriel le preguntó acerca del *ihsān* ('la adoración perfecta')]: "Adora a Dios como si Le vieras".

¹⁵¡Hijos de Adán! ¡Atended a vuestro atavío siempre que oréis!...[Lit. 'en todo lugar de prosternación' (*'inda kulli masġid*)."]

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 maneras con tanto esmero y respeto (*hayba*) “como si Le vieras”. He aquí, en este breve indicación, “como si Le vieras”, una técnica fundamental de embellecimiento espiritual y contemplación de la Belleza.

“Si a la Belleza - sigue diciendo el Šayj -, sin duda amada por sí misma, se añade además la belleza del atavío (*zīna*), tórnase entonces Belleza sobre Belleza (*ŷamāl ‘alà ŷamāl*) así como 'Luz sobre Luz (C. 24:35)', siendo así mismo Amor sobre Amor (*mahabba*)”. Nótese la afinidad de la Belleza, la Luz y el Amor. Al igual que la Luz, en tanto que existencia, la Belleza es y hace perceptible, a un tiempo es y torna amable, cognoscible.

Dice Ibn ‘Arabī:

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 (*wāriṯ*).

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 así mismo 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 mahomética, a cuya realización está consagrada su espiritualidad y su enseñanza. Dice en unos versos:

(1) Con un secreto (*sirr*) 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 sufíes anteriores, que éste mundo, creado por Dios a imagen Suya, es el mejor de los mundos posibles, espejo en que Dios se contempla y se ama:

Dios - dice - existenció 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, Muhyī-l-Dīn 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 Muḥammad: "Dios ha dicho: 'Dí: - 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 aquél cuya mala conducta ha sido engalanada y la considera buena, etc...? (C. 35:8)”? Pues bien, no quiere decirse que haya considerado bueno su incorrecto proceder, sino que únicamente ha visto el adorno que se le 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? Rehuí 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 curiosa escena dialogal, 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 que (cito) “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’ (*samāʿ*), 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 sufíes que [...] practican el ejercicio del canto religioso para provocar el éxtasis, realmente toman la religión como cosa de juego y divertimento. 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 voluptuosidad 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 sentido.¹⁶

Tras este inciso en tono de parodia 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:

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,

¹⁶IBN 'ARABÍ, *Vidas de santones andaluces*, trad. de M. Asín Palacios, Madrid, 1935, p. 23. Véase la trad. de R. Austin, *Surfis of Andalusia*.

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 hacen.¹⁷

Hasta aquí el poema. Continúa luego el Šajj hablando acerca del carácter benéfico de la Palabra revelada (gracia divina en favor del ser humano y no castigo en contra suya) en cuyos signos se contemplan las luces de los significados, y explica luego la función que, respecto a la Belleza y a la audición, desempeña el temor reverente:

Por otro lado - dice -, 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,

¹⁷ Como los cuatro anteriores, estos siete versos están también en metro *basīf*.

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”:¹⁸

Verifica y realiza - dice - esta Presencia [de la Belleza]; adórnate 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

¹⁸ Sobre las diversas acepciones de este término técnico (*al-wa'ih al-jāss*) véase S. HAKIM, *Al-Mu'ājam al-sūfī*, Beirut, 1981, pp. 1139-1141.

perdón por vía de la gracia misma. Embellécete pues, si quieres que se te retire el divino favor recibido de este modo especial (*al-wayḥ al-jāss*), 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 Muḡammad]: “Por una misericordia venida de Dios has sido suave con ellos (C. 3:159).”

Como en tantas otras ocasiones concluye Ibn ‘Arabī con estas palabras: “Y Dios dice la verdad y guía por el camino (C. 33:4).” No hay en esta aleya exclusión alguna: 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 seres.¹⁹

Tras estas lecturas previas, resultará más fácil comprender la doctrina akbarī del divino amor a la Belleza, expresada con maestría en un pasaje de Futūḡhāt²⁰ donde se explica en sístesis el proceso de existenciación de las haecceidades o individualidades inmutables 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 unicidad esencial:

5. El divino amor a la Belleza

El amor divino dimana de Su Nombre ‘el Hermoso’ y de Su Nombre ‘la Luz’. ‘La Luz’ avanza hacia las entidades [inmutables] de los posibles y [al iluminarlas] las libera de la oscuridad de su ensimismamiento²² y de su [estado de] posibilidad, confiriéndoles una vista que es Su propia vista, 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,

¹⁹Cf. R. L. NETTLER, *The Wisdom of Divine Unity*, *Jmias*, XVI, 1994, pp. 39-49.

²⁰FUTŪḡHĀT *makkiyya* (OY), XIII:498, p. 557-8.

²¹Es decir, de las onomatofanías de Nūr y Ḳamīl.

²²Lit. “su mirada a sí mismas”.

convirtiéndose en receptáculo de Su epifanía.

Al absorberse en Él, la entidad del posible se aniquila, desapareciendo respecto a sí misma, sin saber que este amor es Suyo - Exaltado sea -, o bien, por el contrario, se aniquila con relación a Él por sí misma - a pesar de estar en esta circunstancia -, considerando que a sí misma se ama y sin saber que es en realidad un receptáculo 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 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: la experiencia y 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 Universal. Como propuesta 'estética' y metafísica, la concepción akbarī de la Belleza, indisociable del universo de referencias del discurso propio del autor, no es a mi parecer, aunque puedan establecerse comparaciones, asimilable a ninguna otra concepción filosófica o religiosa. No obstante, veamos hasta qué punto es posible hablar de un pensamiento akbarī fundado en el discurso del Šayj.

6. Sobre el Libro de las epifanías (K. Al-Manāzīr al-ilāhiyya)

La obra K. Al-Manāzīr al-ilāhiyya, de 'Abd al-Karīm Ŷīrī (ob. 1428), considerado el más original autor de entre los pensadores de estirpe akbarī, está compuesto de 101 capítulos relativos a sucesivas revelaciones, epifanías y presencias divinas que corresponden a la develación, la contemplación y la realización de los respectivos grados

de conocimiento. Cada capítulo consta de dos partes: la primera, el *manẓar*, consiste en la exposición del significado, las características, las experiencias y los contenidos de una epifanía; la segunda, llamada *āfat hādā-l-manẓar*, presenta una sucinta explicación del 'defecto' que la acompaña, es decir, la deficiencia que entraña esta manifestación particular en relación a la siguiente, el *manẓar* considerado en tanto que velo que impide contemplar, vivenciar o conocer el próximo *manẓar* de este ascenso espiritual. A cada *manẓar*, revelación de un aspecto divino, corresponde pues un obstáculo que a la par oculta y prelude un peldaño más alto.

El término *manẓar* había sido ya empleado por Ibn 'Arabī²³, pero *Īḥī* es el primero en utilizarlo de manera sistemática en la composición de esta obra. *Īḥī* emplea en este mismo texto varios términos análogos - aunque no sinónimos idénticos - para referirse a los estadios de esta secuencia de experiencias místicas y nociones metafísicas. El significado de *manẓar* coincide ampliamente con el significado de *mašhad*, 'visión contemplativa', y, hasta cierto punto, con las nociones de *ta'yallī*, 'teofanía', o *ḥaḍra*, 'Presencia'. Citaré algunos ejemplos que ilustran lo dicho:

En varios capítulos (v. IX, XI, XX y otros), tras el título, 'manẓar [de tal y cual]', el autor comienza diciendo: "En este *mašhad* se realiza en ti [tal y cual cosa]... (v. XI)" o fórmulas parecidas, identificando ambos términos. También dice el autor refiriéndose al *manẓar*: "En esta Presencia... (v. XX)", y más abundantemente emplea el término *ta'yallī* diciendo, por ejemplo, que tal *manẓar* es una expresión referida al divino *ta'yallī* en el cual Dios te hace contemplar [tal y cual cosa] (v. XXI).

En el capítulo LI, *manẓar al-siddīqiyya*, explica *Īḥī* que este *manẓar* "es la morada espiritual (*maqām*) en la cual encuentras las realidades esenciales de los Nombres divinos y los atributos señoriales, [conociéndolas] desde ti y en ti, según el modo propio de la revelación divina, es decir, como saber acompañado de visión directa y verificación".

Así pues, el término *manẓar* puede traducirse de maneras tan diversas como 'punto de vista', 'perspectiva', 'visión teofánica', 'estado

²³V., p. ej., *Fut.*, XIII, núm. 318, p. 246, l. 9. "La forma es única, pero difiere lo que de ella se considera (*al-manẓūr min-hā*) en virtud de la diferencia entre los observadores (*ijtilāf al-nāẓirīn*), debido a lo cual cada perspectiva (*manẓar*) tiene una entidad propia (*'ayn*) que la distingue de las demás."

contemplativo', 'morada espiritual', 'Presencia', 'aspecto', etc., dependiendo del contexto. Con este ejemplo, quienes no estén familiarizados con la terminología del sufismo podrán hacerse una idea de la dificultad que entraña traducir textos de esta índole, escritos en una lengua rica en asociaciones y polisemias cuyas sutilezas denotativas - tan significativas en el discurso metafísico - no pueden reflejarse en otra lengua.

En cualquier caso, el término *manẓar* alude, por un lado, a la manifestación de un aspecto de la divina Realidad, y por otro, a la percepción mística - ya sea visual, auditiva o intelectual - que implica la develación de tal aspecto y al estado que esta experiencia produce en el contemplativo.

El Dr. Naẓāḥ Maḥmūd al-Ganīmī, especializado en Ẓūlī, ha señalado ya en el estudio que introduce la edición crítica de la obra - uno de los más completos trabajos publicados acerca del maestro - algunos de los tratados sufíes precedentes cuyo influjo puede detectarse en la concepción, la estructura, la terminología y el estilo de los *Manāẓir*. Entre ellos menciona *al-Mawāqif* y *al-Mujāṭabāt* de Niffārī, *Manāzil al-sā'irīn* de Anṣārī²⁴ y, especialmente, el *K. al-Taẓalliyāt* de Ibn 'Arabī. La analogía entre el *mawqif* o la *mujāṭaba* de Niffārī, el *manzil* de Anṣārī, el *taẓallī* de Ibn 'Arabī y el *manẓar* de Ẓūlī, *mutatis mutandi*, resulta evidente, lo cual no resta originalidad a la obra Ẓūlī que, insertándose en la tradición literaria del sufismo inspirado permanece, por así decirlo, fiel a su propio diseño y cometido. Quisiera añadir a los precedentes mencionados otro título de Ibn 'Arabī cuyo influjo manifiesto ha pasado inadvertido. Me refiero al *K. Mašāhid al-asrār al-qudsiyya*, una de sus obras andalusíes de juventud - redactada entorno al 590 H. y relacionada con el género del *mī rāy* - , en la cual se narran catorce sucesivas contemplaciones.

Como se observará en el breve capítulo que a continuación se traduce, Ẓūlī alterna en su exposición definiciones y consideraciones de carácter teórico con comentarios y descripciones relativos a la vivencia efectiva que experimenta el místico en cada jornada interior. Este texto, como toda obra sufí genuina, no se presenta como recopilación erudita, ni como pura especulación, sino como enseñanza de carácter iniciático derivada de la realización "personal" de un heredero espiritual.

²⁴Abū Ismā'īl 'Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī, (ob. 481 H.).

La introducción precedente permitirá entender mejor el capítulo LVIII, relativo a la Belleza, que ahora traduzco:

7. La epifanía de la Belleza según Ŷīlī

Las teofanías de la divina Realidad (al-Ḥaqq) en la Presencia de la Belleza (manẓar al-ŷamāl) se manifiestan de modos distintos en diversas ocasiones, bajo los aspectos de la gracia, la misericordia, el saber, el favor, la generosidad o infinidad de teofanías semejantes. Todas las manifestaciones de Dios en los corazones de Sus siervos corresponden a dos modalidades: o bien a la **Belleza de la Majestad**, o bien a la **Belleza de la Belleza**. Pero ya hemos tratado detenidamente esta cuestión en el libro *al-Insān al-kāmīl*.

Sabe que cuando Dios - Enaltecido sea - se teofaniza a Su siervo en la Presencia de la Belleza, éste ve y considera todas las cosas integradas en Dios (mulḥaqa bi-Llāh), de modo que no se fija en una piedra, un pedazo de arcilla, un animal o cualquier otra cosa, sin que aparezcan ante él las consiguientes teofanías de la Belleza de tales cosas, según la adecuada perspectiva trascendente, lo cual no tiene relación alguna con las nociones de 'encarnación' y 'unificación'.²⁵

Esto se debe a que Dios - Enaltecido sea - le devela la limitación de los seres de modo que [quien experimenta esta Presencia] no se fija en ser alguno sin que se le de vele su limitación respecto a la divina Belleza.

En este estado contemplativo (manẓar), el siervo escucha de Dios la aleya coránica que dice: "Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios (C. 2:115)".

Quien alcanza esta morada (manẓar), reconoce en todas las criaturas la Unidad de la divina Realidad. En este estado, los ángeles de las realidades esenciales le inspiran las diversas ciencias de la Unidad (tawḥīd) y no dejan de guiarle hacia la divina Verdad (al-Ḥaqq) hasta que asciende por encima de ellas, de sí mismo y de sus ciencias, aniquilándose con respecto a todo ello, y luego con respecto a la aniquilación misma, tras lo cual subsiste en la divina subsistencia. Y si llega a tornarse subsistente en Dios, entonces aspira la fragancia de la Majestad y avanza desde el estado de la contemplación de la Belleza

²⁵El texto dice lit.: "...y esto sin 'encarnación' (ḥulūl), ni 'unificación' (ittiḥād)."

hacia la teofanía de la Majestad.

El defecto de este estado consiste en que la contemplación de la Belleza te vela y oculta la Majestad (p. 191-193).

Según Naḡyāḡ Maḡmūd, Ẓīlī denomina ‘*ilm tawḡīd al-Ḥaqq fī sā’iri-l-majlūqāt*, e. d., 'la ciencia de la Unidad de la divina Realidad en todas las criaturas', a la unicidad de la Belleza (waḡdat al-ŷamāl). Tal denominación le parece peligrosa (jaḡīra), mas no explica el porqué de su recelo. La atribución a Ẓīlī de la creencia en la 'condición señorial' de todas las cosas (*rubūbiyyat kulli šayʿ*) deriva de una deficiente y errónea comprensión de sus postulados, debida a la fragmentaria descontextualización de sus palabras. Tal doctrina de la 'función señorial', en cualquier caso mal comprendida, difiere sin duda de la idea de unicidad de la Belleza que se expresa en este texto, idea claramente matizada por el autor que, refiriéndose a ella como percepción y experiencia contemplativa propia de un estadio espiritual determinado, explica que tal fenómeno ha de entenderse a la luz del sentido trascendente que requiere (‘alā-l-tanzīḡ al-lā’iq bi-hi), sin confusión con las ideas de 'encarnación' o 'unificación', nociones que sí entrafian, desde la perspectiva del sufismo y de la tradición islámica, un evidente “peligro” doctrinal.

8. La bellezaz en Ramon Llul

En este texto de R. Llul sobre la belleza encontraremos notables confluencias y semejanzas, sobre todo en cuanto se refiere a los aspectos éticos de la belleza, pero también percibiremos significativas disparidades en las concepciones metafísicas que caracterizan el discurso akbarí y el discurso luliano.

8.1. De la belleza²⁶

1. Si el "eternar" en la eternidad fuese cosa fea, la ociosidad sería, en la misma, cosa bella (Belleza-eternidad).
2. La belleza de la bondad consiste en bonificar, y la del amor, en amar (Belleza-bondad-amor).

²⁶Cf. Ramon LLUL, *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978, cap. XXXIV.

3. No hay ociosidad que sea bella²⁷ (Belleza/ociosidad).
4. No hay flor en la que el color sea tan bello, como el amar lo es en el amor, y el saber lo es en la sabiduría (Belleza-amor-sabiduría).
5. Es muy bella la lealtad entre el amigo y el amado (Belleza-lealtad).
6. Feo es el señor que es odiado de su pueblo (Belleza/gobierno odiado).
7. Bello es el hombre que alimenta bellos pensamientos (Belleza-pensamiento bello).
8. No hay belleza mayor que la belleza de la santidad (Belleza-santidad) (Poema del amigo allegado y el brocado).
9. No hay virtud fea, ni vicio bello (Virtud-belleza/vicio).
10. Los blancos dientes no son, en la boca, tan bellos como decir la verdad (Belleza-verdad).
11. Nadie tiene un Hijo tan bello, como Dios Padre; ni una Madre tan bella, como Dios Hijo (Belleza suprema-belleza divina).
12. El alma buena es más bella que el sol (2).
13. No hay corona bella, en la frente del rey malo (Belleza/maldad-mal gobierno 6, 8).
14. No hay vestido del hombre bueno que sea feo (Bondad/fealdad).
15. Vale más la belleza de dentro que la de fuera (Belleza interior).
16. La narración de lo feo, nunca es bella (Mahoma: no hablar de lo indigno).
17. Belleza y desamor se contradicen (Belleza/desamor).
18. La alegría embellece el rostro (Alegría-belleza. Rostro-esencia).
19. No hay cámara bella, si algo le falta (Belleza/carencia-deficiencia).
20. No hay más feo que el pecado (Belleza/fealdad-pecado).

Véase también el cap. “De bellea”, *Cent noms de Dieu*, (c. XXXII, ed. cit., p. 109), donde se refiere más a Dios que en este capítulo de los *Proverbis*.

²⁷En el cap. XIX, 8, dice: “Si el poder de la eternidad no ‘eternara’, no habría otro tan ocioso”, p. 94.

8.2. Análisis semiológico del texto de Ramon Llul sobre la belleza

Para estructurar una teoría de lo bello a partir del texto en cuestión, resulta indispensable hacer un análisis que nos permita establecer sinonimias y analogías. En este análisis se perfilará una definición de la belleza, según la concepción luliana, a partir de estos escritos sobre el Nombre “el Bello”.

Primero, veamos que adjetivos son compatibles con *bello*, en la fórmula 'x (*algo o alguien*) es bello'. Siguiendo el orden de las sentencias del cap. XXXIV encontramos estos términos afines o análogos: x es eterno (1), bueno (2, 12, 13, 14), amante (2, 3, 17), sabio (4), leal (5), amado (6), bienpensado (7, 16), santo (8), virtuoso (9), verídico (10), alegre (18), completo (19).

¿De qué se predica la belleza? A la pregunta ¿qué es bello?, el texto de Llul da las siguientes respuestas: Es bello “eternar” en la eternidad (1), bonificar - belleza de la bondad - (2), amar - belleza del amor - (2, 4, 17), saber - belleza de la sabiduría - (4). Es bella la lealtad entre el amigo y el amado (5), la santidad (8), la virtud (9), el alma buena (12), la completud (19). Es bello el hombre que alimenta bellos pensamientos (7), decir la verdad (10), el vestido del hombre bueno (14), el rostro alegre (18).

Ramon Llul compara cosas bellas a cualidades o acciones bellas: El color de la flor no es tan bello como el amor o el saber (4). “Los blancos dientes no son en la boca tan bellos como decir la verdad” (10). “El alma buena es más bella que el sol” (12). Lo externo es bello en virtud de lo interno, así: “No hay corona bella en la frente de rey malo” (13), “ni hay vestido del hombre bueno que sea feo” (14), ya que “vale más la belleza de dentro que la de fuera” (15), y así como la belleza interior determina la exterior, la fealdad interna determina la externa.

¿Qué es feo? La ociosidad (3), [la ignorancia (4), la deslealtad entre el amigo y el amado(5)], “feo es el señor que es odiado de su pueblo” (6), [alimentar malos pensamientos (7)], el vicio (9), la corona en la frente del rey malo (13), la narración de lo feo (16), el desamor (“Belleza y amor se contradicen”, 17), la cámara a la que falta algo (19), el pecado (20). Como puede apreciarse, Llul insiste en la fealdad del mal gobernante (6, 13).

¿Qué es la belleza? “Belleza - dice Llul - es la proporción de la

forma y la materia” (Del ‘formador’ [XXXII], 4). Esto se refiere a la hermosura o armonía en el orden sensible de la “formación”, la belleza formal. No obstante, “la belleza de la bondad consiste en bonificar, y la del amor, en amar” (2) y la de la sabiduría, en saber (4).

“No hay belleza mayor que la belleza de la santidad” (8), “ni hay más feo que el pecado” (20).

¿Quién es bello? El que bonifica, el que ama, el que sabe, el amigo leal, [el señor amado de su pueblo (6)], el hombre que alimenta bellos pensamientos, el santo, el virtuoso, el verídico, el alma buena, [el rey bueno (13)].

Bibliografía

- DIVINE Imagination..., *Postdata*. (Trad. J. Morris) XV, Murcia, 1995.
- FUTŪḤĀT Makkīyya. El Cairo/Beirut, 1911.
- GAZĀLĪ. *Al-Maqsad al-asnā*. Beirut, 1971.
- ḤAKIM, S. *Al-Mu‘ḡam al-sūfī*. Beirut, 1981.
- ḤAKĪM, S. *Mu‘ḡam*.
- HUŶWĪRĪ. *Somme spirituelle*. París : Sindbad, 1988.
- IBN ‘ARABĪ. *Sufis of Andalusia*. (Trad. R. Austin).
- IBN ‘ARABĪ. *Istīlāhāt al-Šayj al-Akbar Muhyī-l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Mu‘jam istīlāhāt al-sūfiyya*. (Introd. y ed. de Bassām ‘Abd al-Wahhāb al-Jābī). Beirut : Dār al-Imām Muslim, 1990.
- IBN ‘ARABĪ. *Kitāb al-Ŷalāl wa-l-ḡamāl*. vol. I. Hyderabad, 1948.
- IBN ‘ARABĪ. *Vidas de santones andalunes*. Trad. de M. Asín Palacios. Madrid, 1935.
- JMIAS. VIII, 1989.
- LLUL, R. *Proverbis de Ramon*. Madrid : S. Garcias Palau 1978. V. De la creación.
- NETTLER, R. L. The Wisdom of Divine Unity. *Jmias*, XVI, 1994, p. 39-49.
- PACHECO, J. A. Sobre la traducción de textos sufíes árabes. *Philologia Hispalensis*. VII, 1992.
- QĀŠĀNĪ, ‘Abd al-Razzāq. *Istīlāhāt al-sūfiyya*. El Cairo : Kamāl Ibrāhīm Ŷāfar, 1981.
- RISĀLA de Qušayrī. Beirut, 1990.
- YAHYA, O. (ed.) *Futūhāt makkīyya*. El Cairo, 1990, vol. XIII.