

## Amor divino, espiritual, natural y elemental en Ibn 'Arabī

David Fernández Navas

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (El Salvador) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.87609>

Recibido: 20 de marzo de 2023 / Aceptado: 5 de julio de 2023

**ES Resumen:** El presente artículo es un estudio sobre las diferenciaciones (*aqsām*) del amor, uno de los puntos más importantes del principal escrito que Ibn 'Arabī dedicó a la cuestión amorosa, el capítulo 178 de *Las Iluminaciones de La Meca (al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. A través de un juego de oscilación y equilibrio entre perspectivas ontológicas y epistemológicas aparentemente enfrentadas –incomparabilidad/similaridad, oculto/manifiesto, unidad/multiplicidad, espíritu/cuerpo– y un recurrente manejo del lenguaje de las alusiones (*išāra*), el maestro andalusí distingue entre amor divino (*ilāhī*), espiritual (*rūḥānī*), natural (*ṭabī'ī*) y elemental (*'unṣurī*). Se ofrece un análisis y comentario del texto akbarī que pretende aclarar la especificidad de cada una de estas nociones, así como su íntima relación con el discurso amoroso del autor.

**Palabras Clave:** Amor; Binocularidad; Ibn 'Arabī; Mística; Sufismo.

### ENG Divine, spiritual, natural and elemental love on Ibn 'Arabī

**ENG Abstract:** This article is a study of the differentiations (*aqsām*) of love, one of the most important points of Ibn 'Arabī's great writing on the question of love, chapter 178 of *The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkiyya)*. Through a unique interplay of oscillation and balance between seemingly clashing ontological and epistemological perspectives – incomparability/similarity, hidden/manifest, unity/multiplicity, spirit/body – and a subtle handling of the language of allusions (*išāra*), the Andalusian master distinguishes between divine (*ilāhī*), spiritual (*rūḥānī*), natural (*ṭabī'ī*) and elemental (*'unṣurī*) love. An analysis and commentary on the text is offered that seeks to clarify the specificity of each of these notions, as well as their intimate relationship with the Andalusian author's discourse on love.

**Keywords:** Ibn 'Arabī; Sufism; Love; Mysticism; Binocularity.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Un conocimiento de fragancia. 3. El amor divino. 4. El amor natural. 5. El amor espiritual. 6. El amor elemental. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Fernández Navas, D. (2024) "Amor divino, espiritual, natural y elemental en Ibn 'Arabī". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 27-37.

### 1. Introducción

El discurso sobre las diferenciaciones (*aqsām*) del amor es uno de los puntos más importantes del principal escrito que Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī dedicó a la cuestión amorosa: el capítulo 178 de *Las Iluminaciones de La Meca (al-Futūḥāt al-Makkiyya)*, titulado «Sobre el conocimiento de fragancia de la morada del amor» (*fī ma'rifat maqām al-maḥabba*). El Más Grande de los Maestros (*Ṣayḥ al-Akbar*) del sufismo, distingue allí entre cuatro facetas o perfumes

del amor según el tipo de relación que se da entre amante y amado: amor divino (*ilāhī*), espiritual (*rūḥānī*), natural (*ṭabī'ī*) y elemental (*'unṣurī*). El presente artículo ofrece un análisis y comentario que pretende aclarar tanto la especificidad de cada una de estas nociones como su íntima relación con el corazón del pensamiento akbarī. Para ello, exploraremos la dimensión alusiva del texto árabe –interreferencia léxica, referencias aritmofónicas, simbolismo poético<sup>1</sup>– y los vínculos explícitos e implícitos con la tradición

<sup>1</sup> Acerca de la función alusiva del lenguaje en Ibn 'Arabī, véase: P. Beneito, *El lenguaje de las alusiones, amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Murcia, Editorial Regional de Murcia, 2005, pp. 27-62.

profética<sup>2</sup>. Respecto a las fuentes, nos serviremos principalmente de la edición crítica de *Futūḥāt* de al-Manṣūb de 2017<sup>3</sup>, de las traducciones del capítulo 178 de Asín Palacios al castellano<sup>4</sup>, de la versión de Maurice Gloton en francés<sup>5</sup> y de la traducción al inglés aún inédita del doctor Eric Winkel<sup>6</sup> quien, muy generosamente, ha compartido con nosotros su trabajo permitiéndonos considerar nuevas vías de interpretación.

## 2. Un conocimiento de fragancia

Antes de analizar el discurso de Ibn 'Arabī, nos tendremos en la palabra *aqsām*. Suele traducirse al castellano como 'divisiones o segmentos'. En su campo de interreferencia léxica encontramos voces que aparentemente no guardan relación entre sí: *qasam* (dividir, separar, dar parte, atribuir, distribuir), *qasīma* (frasco de perfume), *taqāsīm* (proporciones, complexión), *muqassam* (hermoso, bello). Pero al situarlas en el contexto akbarí, su íntima unidad queda a la vista y la elección del autor se descubre en su profundo sentido. El título del capítulo 178: *fī ma'rifat maqām al-mahabba*, que aquí traducimos como «Sobre el conocimiento de fragancia de la morada del amor», resulta clave. Normalmente *ma'rifa* se traduce como «gnosis». Por nuestra parte proponemos «conocimiento de fragancia», para evitar ecos con ciertas formas de la gnosis cristiana enfrentadas a la corporalidad. Según veremos, en el esquema akbarí tal actitud no tendría cabida: la afirmación del cuerpo resulta imprescindible en el «sí» profundo que Ibn 'Arabī ofrece a todas y cada una de las dimensiones de lo real (*ḥaqq*)<sup>7</sup>. La cuestión del conocimiento de fragancia está, además, directamente implicada en la interreferencia léxica de *ma'rifa*, donde se encuentran voces como *'arifa* (oler a perfume, exhalar fragancias), *'arf* (aroma) y *'arrafa* (perfumar).

Las diferenciaciones (*aqsām*) del amor no deberían entenderse, por tanto, como meras distinciones de la mente. No serían simples divisiones conceptuales al modo de la razón discursiva que corta, separa y clasifica en busca de una homogeneidad manejable al intelecto (*'aql*), sino que involucran diversas formas del amor que se les *presentan* a los místicos, los *conocedores* (*'ārifūn*), en forma sensitiva y directa: como un perfume se distingue positivamente al

olfato sobre el resto de olores que puede haber en una habitación, como los atributos y bellas proporciones de un cuerpo se distinguen a la vista en su radiancia. Cabe hablar así de reconocimiento de cierta realidad. Según ya explicó Henry Corbin, estamos ante un saber *imaginal*, *imaginación* como captación de imágenes o formas que dan cuenta de cierta estructura de lo real<sup>8</sup>. Todo lo contrario, pues, de la imaginación entendida como actividad inventiva producto del capricho de un sujeto. Quien conoce *imaginalmente* recibe, reconoce, descubre, se abre a un otro, al mismo tiempo que colabora en su con-formación. Cabe pensar por tanto en una suerte de círculo con-constitutivo, comparable al de la fenomenología husserliana. Como decía Ġunayd: «El color del agua es el del recipiente que la contiene»<sup>9</sup>.

Y, sin embargo –y como ya sabía San Juan de la Cruz–, a quien así conoce le será muy difícil darse a entender<sup>10</sup>. O como advierte el propio Ibn 'Arabī: este conocimiento será intransferible, no habrá forma de explicarle a quien no lo haya experimentado, del mismo modo que sería imposible explicar la dulzura de la miel o el placer del coito a quien no lo hubiere probado<sup>11</sup>. Pero aun así, y a pesar de todo, el místico murciano se esfuerza en decirnos, se empeña en compartir parte del secreto que le ha sido confiado.

El comentario akbarí sobre las diferenciaciones del amor comienza por el amor divino (*al-ḥubb al-ilāhī*)<sup>12</sup>. Según Ibn 'Arabī, «Dios nos ama por nosotros y por Él mismo»<sup>13</sup>. Nos ama «por nosotros» (*lī anfusinā*) en cuanto el camino de la Revelación conduce a nuestra felicidad, es decir, en cuanto se satisface el íntimo anhelo humano de regresar hacia el Creador. Pero al mismo tiempo, nos ama por Él mismo (*lī nafsih*)<sup>14</sup>, desde la perspectiva del hadiz del Tesoro Oculto<sup>14</sup>, pues Su deseo de ser conocido es satisfecho cuando los humanos Lo contemplan. Tendríamos así un círculo virtuoso: el amor de Dios hacia los seres humanos conduce tanto a Su propio bien como al de estos.

Tras citar ocho aleyas<sup>15</sup>, Ibn 'Arabī introduce la siguiente perspectiva: todas las criaturas, solo por el

<sup>2</sup> Sobre la constante referencia de la obra akbarí a la tradición profética, véase: M. Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, (trad. David Straight). Albany, SUNY, 1993. Del mismo autor: «El Corán en la obra de Ibn 'Arabī». En: Addas, Claude. *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Al 'Arabi)*. Murcia, Editorial Regional, 1992, pp. 131-148, y también: *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*, Cambridge, The Islamic Text Society, 1993.

<sup>3</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. V. El Cairo, al-Mağlis al-a'lā li'l-ṭaqāfa, 2017.

<sup>4</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, Plutarco, 1931.

<sup>5</sup> Ibn 'Arabī, *Traité de l'Amour*. París, Albin Michel, 1986. En español: Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*. Madrid, Edaf, 1996.

<sup>6</sup> Ibn 'Arabī, *The Openings revealed in Makkah*, vol. 8. Pre-publicación.

<sup>7</sup> D. Fernández Navas, «El "sí" y el "no" de Ibn 'Arabī a Averroes: un profundo "sí" de amor». En: Raga Rosaleny, Vicente y Manuel Vázquez Bermúdez (ed.) *Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los problemas filosóficos*. Madrid, Dykinson, 2022, pp. 145-149.

<sup>8</sup> Cf. H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Barcelona, Destino, 1993.

<sup>9</sup> Ibn 'Arabī, *Los engarces de las sabidurías*. Madrid, Edaf, 2006.

<sup>10</sup> San Juan de la Cruz, *Obra Completa*, tomo 2. Madrid, Alianza, 2003, p. 56.

<sup>11</sup> Véase: James Morris, «How to Study the *Futūḥāt*: Ibn 'Arabī's Own Advice» (1993) en <https://ibnarabisociety.org/how-to-study-the-futuhah-james-morris/> [consultado el 14 de febrero de 2023].

<sup>12</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vol. V. El Cairo, al-Mağlis al-a'lā li'l-ṭaqāfa, 2017. p. 610.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 610.

<sup>14</sup> En el hadiz, uno de los más comentados por Ibn 'Arabī y, en general, dentro del ámbito sufí, Dios dice: «Yo era un Tesoro Oculto y quise darme a conocer. Así que he creado a las criaturas para que se me conozca».

<sup>15</sup> Estas son: «Los siete cielos y la tierra celebran Su Gloria y todo lo que en ella se encuentra. No hay cosa alguna que no Le glorifique con Su Alabanza» (C.18:44); «¿No has visto que los seres del cielo y de la tierra, así como los pájaros que vuelan en bandadas, celebran la Gloria de Dios? Todos saben la oración de gracias y Su acto de glorificación» (C.24:41); «¿No has visto que los seres en los cielos y en la tierra, así como el sol, la luna, las estrellas, las montañas, los árboles, los animales y la mayoría de los hombres se prosternan ante Dios?» (C.22:18); «¿Acaso no han visto que las sombras de todas las cosas que Dios ha creado se alargan a derecha e izquierda

mero hecho de existir, están realizando un acto de adoración ante Dios, ya que su mera existencia supone obediencia al mandato divino creador, la orden «¡Sé!» (*kun*), mediante la que El Omni-Compasivo (*al-Rahmān*) hizo pasar lo inexistente al orden de lo existente<sup>16</sup>. De tal modo que «estos comportamientos fundamentales están ordenados por el Amor que Dios nos demuestra por Él mismo»<sup>17</sup>. O dicho con otras palabras: Dios ha dispuesto a todas las criaturas para que Lo amen y así contribuyan a satisfacer Su deseo de ser conocido. Es por eso que las ama, por Él mismo.

A continuación, el místico murciano adopta una óptica justamente inversa. Si la creación corresponde a la faz Omni-Compasiva de Dios, Su acto creador se revela como acción gratuita y desinteresada que ante todo busca el bien de las criaturas, no el Suyo propio. Si Dios las hace pasar al orden de la existencia es por Su compasión superlativa, por Su «sí» profundo hacia lo que carece de independencia ontológica. En otro capítulo de *Las Iluminaciones de La Meca*, Ibn 'Arabī advierte que esta perspectiva de la gratuidad y del interés en el bien del amado es superior y que la imagen de Dios como Tesoro Oculto no es más que un velo mediante el que ocultar el carácter incondicional de Su amor hacia todas las criaturas<sup>18</sup>. Dios nos amaría así, «por Él mismo», como Tesoro Oculto. Pero también de un modo más profundo y anterior, «por nosotros mismos», en Su calidad de El Omni-Compasivo (*al-Rahmān*).

El comentario akbarī sigue con el vínculo amoroso específico que concierne al Nombre El Omni-Misericordioso (*al-Rahīm*)<sup>19</sup>. A diferencia de la omni-compasividad, que se derrama gratuitamente y sin distinción sobre toda criatura, el amor omni-misericordioso es condicionado y restringido a los seres dotados de voluntad. Para recibirlo, es preciso seguir la Sharīa, el Camino revelado al Profeta. Este amor también puede entenderse desde dos ópticas aparentemente enfrentadas. Por un lado, Dios nos ama «por Él mismo»: pues el ser humano que sigue Su Camino se reconoce como siervo y contribuye al deseo de Dios de ser conocido como Señor. Por otro lado, Dios nos ama «por nosotros»: pues el seguimiento del Camino permite alcanzar la felicidad que anhelamos en lo más íntimo de nuestros corazones: el encuentro con el Amado, en forma de experiencia extática y adelanto escatológico o de manera definitiva al fin de la vida. Puede verse, por tanto, cómo el amor condicionado del Omni-Misericordioso termina conduciendo también, tanto al bien del Amante como al bien del amado. Ante la pregunta de qué sucede con aquellos que, libremente, deciden desobedecer y son condenados al Fuego, el maestro

andalusí acude a la perspectiva del amor incondicional omni-compasivo y explica que las llamas cumplirían una función positiva amorosa, de purificación y preparación antes del definitivo ingreso en la plenitud del Jardín. Desde este punto de vista, incluso el castigo formaría parte de su Amor omni-abarcante e incondicional<sup>20</sup>.

En sintonía con este juego de perspectivas, Ibn 'Arabī integra dos visiones sobre la divinidad aparentemente incompatibles, al menos para una racionalidad no dispuesta a admitir la coexistencia de 'a' y 'no-a'. De un lado, remite a un horizonte clásico, donde la creación del mundo se relaciona con el amor incondicional de *al-Rahmān* y el seguimiento del Camino con el amor condicional de *al-Rahīm*. De otro lado, ofrece la perspectiva inversa: Dios crea el mundo desde un amor condicionado que sirve a Su deseo de ser conocido y el «castigo» a los seres humanos se interpreta desde la primacía de Su amor Omni-Compasivo. Este encuentro entre ópticas aparentemente contradictorias es signo del radical compromiso akbarī con la consideración dinámica de la realidad en su compleja ambivalencia. Reconocer a Dios simultáneamente como Realidad (*Ḥaqq*) Oculta y Manifiesta que no cesa de revelarse, pero cuyo fondo esencial resulta inaccesible en su absolutidad, conduce a un inevitable dinamismo ontológico, epistemológico y existencial. Toda imagen debe ser acogida en cuanto manifestación del Ser. Pero al mismo tiempo, el conocedor no debe conformarse con ninguna, pues ninguna puede agotar el caudal de lo Real. La doctrina de la unicidad de la existencia (*waḥdat al-wuḡūd*), como llamada a reconocer la unidad en la multiplicidad y la multiplicidad en la unidad, encuentra así su perfecto correlato en esta consideración de lo incondicional en lo condicional y lo condicional en lo incondicional<sup>21</sup>.

Para cerrar el apartado o unión (*waṣl*)<sup>22</sup> sobre el amor divino, nuestro autor desplaza una vez más la mirada y se pregunta si el amor de Dios por las criaturas tiene origen o final<sup>23</sup>. Su respuesta es que ni una cosa ni la otra, pues fue solo por el amor de Dios que las criaturas fueron traídas a la existencia. El amor divino sería exactamente el comienzo de su

prosternándose ante Dios humildemente?» (C.16:48); «¿Todos lo seres que evolucionan en los cielos y en la tierra se prosternan ante Dios, así como los ángeles. Y aquellos que no son orgullosos» (C.16:49); «Temen a su Señor y hacen lo que se les ordena (C.14:50). «[...] no desobedecen a Dios y hacen lo que se les ordena» (C. 61:6). «Aquellos que están cerca de tu Señor celebran su Gloria noche y día sin cansarse» (C. 16:38) (Trad. Cortés).

<sup>16</sup> Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, op. cit., p. 64.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>18</sup> Cf. Ibn 'Arabī, *Textos sobre la caballería espiritual*. Madrid, Edaf, 2006, p. 26.

<sup>19</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, op. cit., p. 612.

<sup>20</sup> En *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, escribe acerca del mismo tema: «Decimos esto únicamente a causa de los que pretenden que las Gentes del Fuego sufren para siempre la cólera de Dios y que se encuentran excluidos de Su satisfacción. En efecto, esta manera de ver confirma lo que queremos mostrar, y si ello es como lo decimos (es decir que el destino de las gentes del Fuego, a pesar de permanecer allí para siempre es el cese de los sufrimientos), es entonces la satisfacción lo que lo arrebatara porque la cólera acaba con el sufrimiento», Ibn 'Arabī, *Los engarces de las sabidurías*, op. cit., p. 181.

<sup>21</sup> Sobre la unicidad de la existencia como doble compromiso amoroso y el juego akbarī entre ambivalencias, véase D. Fernández Navas, «El "sí" y el "no" de Ibn 'Arabī a Averroes», op. cit.

<sup>22</sup> Ibn 'Arabī llama a los distintos apartados del capítulo 178: «uniones» (*awṣāl*). La concepción akbarī de límite como realidad intersticial que separa a la vez que une, resulta aquí evidente. Es conforme a ella que el pensador barcelonés Eugenio Trías desarrollará su *filosofía del límite*. Acerca de la relación entre ambos autores véase: D. Fernández Navas, «Eugenio Trías e Ibn 'Arabī: una sombra de la filosofía del límite». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), 2020, pp. 203-215.

<sup>23</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, p. 614.

ser. Y por tanto no podría hablarse ni de principio ni de final en dicho amor.

### Cuatro preguntas sobre el amor

Tras estas consideraciones, Ibn ʿArabī presenta un suplemento (*takmilāt*) sobre el amor divino, que termina siendo mucho más extenso que el texto suplementado<sup>24</sup>. Comienza preguntándose por la diferencia entre el amor de Dios y el de los seres humanos: si existe una co-relación (*nisba*), si es lo mismo cuando el Corán dice «Él los amará» que cuando dice «ellos Lo amarán»<sup>25</sup>. Su postura, inicialmente, es que en realidad no se trata de lo mismo. Mientras que a Dios le correspondería el amor divino (*ḥubb al-ilāhī*) –en su doble faz de búsqueda de Su propio bien y de búsqueda de nuestro bien–, el amor del ser humano se dividiría en amor espiritual (*al-ḥubb al-rūḥānī*) y amor natural (*al-ḥubb al-ṭabīʿī*), los cuales, se darían de forma simultánea. Y aunque no aclara aún qué entiende por estos dos amores, sí que añade cuatro preguntas que surgen al hilo del comentario<sup>26</sup>:

1) ¿Lo amamos por nosotros mismos, por Él mismo, por una combinación de ambas o por ninguna de estas opciones? 2) ¿Cuál es el verdadero agente? ¿Lo amamos por nosotros, a través de Él, por ambas o por ninguna de estas opciones? 3) ¿Cuál es el inicio (*budʿu*) de nuestro amor por Dios? ¿Este amor tiene una finalidad (*ḡāyāt*) o no? ¿Si tiene una finalidad, cuál es? 4) ¿El amor es una cualidad personal (*ṣifāt nafsīyyāt*) en el amante? ¿Es un significado (*maʿnā*) que es adicional a su ser (*wuġūd*)? ¿Es una relación entre el amante y el amado sin existencia concreta?

Antes de considerar las respuestas del maestro andalusí, es importante realizar dos precisiones. En primer lugar, es patente el cambio del punto de referencia respecto al apartado anterior. Si antes el Šayḥ hablaba de cómo Dios ama, ahora el eje es el ser humano que se pregunta por la naturaleza de su amor. En segundo lugar, a pesar de que la forma de plantear las cuestiones pueda parecer una indagación dialéctica, es importante insistir en que todo el capítulo 178 gira alrededor del conocimiento de fragancia (*maʿrifa*), o conocimiento de sabor de la morada del amor. Y si bien es cierto que Ibn ʿArabī recurre constantemente a la luz del intelecto (*ʿaql*) en su intento de conciliación de perspectivas, no podemos olvidar que el principal propósito del escrito es traer a la claridad del lenguaje una experiencia inefable. No debería entonces extrañarnos que el modo de responder a las cuestiones no sea el propio de la razón discursiva y que parezca caer en una suerte de razonamiento circular o tautológico. La expresión de una experiencia cualitativa requiere un lenguaje específico con normas propias, más allá de la rigidez del concepto. Una aproximación oblicua, alusiva, sugestiva... De lo contrario, se nos escapará entre los dedos<sup>27</sup>.

Ibn ʿArabī no debiera, por tanto, ser confundido con un filósofo que trata de demostrar mediante la

fuerza de un silogismo o que pretende establecer conceptos y categorías fijas. Su propósito más bien es el de *guiar* hacia una determinada contemplación de lo real, cierto aroma, una forma indesligable de una transformación personal, que involucra tanto la apertura de la facultad imaginativa que reconoce el brillo de la presencia divina en lo creado –perspectiva de la similaridad (*tašbīḥ*)– como el rigor del intelecto que considera a Dios como realidad oculta inaccesible en Su ipseidad –perspectiva de la incomparabilidad (*tanzīh*)–. Una lógica, así pues, del «sí» y del «no»<sup>28</sup> que nos sitúa más allá de cualquier aproximación unilateral a lo real, donde cada uno de los términos es afirmado amorosamente, sin negar a su par. Tal y como veremos, lejos de decantarse por una opción que invalide las otras, la respuesta del Šayḥ a las mencionadas cuatro preguntas consiste precisamente, en un «sí» y un «no» a cada una de las perspectivas abiertas.

### Unidad de la esencia del amante y unidad del objeto del amor

Coherente con dicho espíritu, antes de encarar las cuatro cuestiones, Ibn ʿArabī da un nuevo giro e invita a considerar una perspectiva aunadora: el objeto del amor es solamente uno. Desde ahí lee el célebre poema de Ḥarūn al-Rašīd:

Tres amables muchachas  
De mi rienda tirando me dominan,  
Y en todos los rincones  
De este mi corazón las tres habitan<sup>29</sup>

El maestro andalusí plantea que, aunque los objetos que amamos parezcan múltiples, el verdadero objeto de nuestro amor en realidad es uno. Y esto es porque nuestra esencia (*dāt*) es una e indivisible<sup>30</sup>. Si el poema dice «rienda» y no «riendas» es porque que al-Rašīd ama solamente un significado singular que aflora en las tres mujeres. Por eso las tres se instalan por igual en cada rincón de su corazón. El amante es uno y ama solamente a uno en realidad. Por este motivo el amor sería incompatible con la asociación (*širk*)<sup>31</sup>. Si el mundo de lo creado es manifestación de la Esencia divina, el amor de al-Rašīd hacia sus tres esposas, o hacia cualquier elemento de lo creado, sería igualmente amor a la Unidad. La vivencia del amor terreno se revelaría, entonces, tan santa y pía como la de quien se halla enfocado en la dimensión trascendente del Amado.

Una vez establecida esta perspectiva de la Unidad, nuestro autor pasa a ocuparse por fin de las cuatro preguntas. Su proceder, sin embargo, no será rectilíneo, sino que implicará un nuevo rodeo. Primero realizará algunas consideraciones sobre quienes conocen los misterios divinos a través de la fragancia, los *ʿārifūn*. Segundo, ofrecerá un largo relato sobre la historia del alma. Sólo después de este camino, en dos pasos, podremos advertir la hondura de sus respuestas.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> C. 5:54.

<sup>26</sup> Cf. Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, vol. V, pp. 614-615.

<sup>27</sup> Sobre la especificidad del discurso akbarí véase: P. Beneito, «La doctrina del amor Ibn Al-ʿArabī. Comentario del nombre divino *al-Wadd*». *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, nº 18, 2001», pp. 62-64.

<sup>28</sup> D. Fernández Navas. «El “sí” y el “no” de Ibn ʿArabī a Averroes», *op. cit.*

<sup>29</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, *op. cit.* p. 473.

<sup>30</sup> Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, p. 616.

<sup>31</sup> *Ibid.*

## El amor de los *ʿārifūn*

Ante la pregunta sobre cuál es el bien buscado cuando amamos a Dios, esto es: si Lo amamos por nuestro bien o por Su propio bien, distingue tres tipos de amantes<sup>32</sup>. Primero, quienes Lo reconocen como Señor en las bendiciones otorgadas, es decir, aquellos cuyo amor depende del beneficio propio y se orientan hacia la cercanía, la presencia del Amado. Segundo, quienes Lo reconocen como Señor a través de lo oído en las Escrituras, esto es, aquellos que Lo reconocen desde la lejanía, sin tener experiencia positiva de Él y sólo están interesados en Su bien. Tercero, aquellos que reconocen a Dios en la visión contemplativa (*ṣuhūd*), la fragancia, el sabor, es decir, la experiencia propia de los *ʿārifūn*. El amor de estos últimos sería el más «perfecto», pues combina las otras dos modalidades, presencia y ausencia, y reúne dos bienes<sup>33</sup>. El deseo de Dios de ser contemplado es cumplido y el hombre se realiza como siervo que trabaja por el bien del Amado. Al mismo tiempo, el deseo humano de contemplar a Dios es satisfecho. El que conoce mediante el perfume realiza de este modo, la combinación de dos miradas. Se lamenta por Su ausencia y celebra Su presencia. *Amor binocular* doblemente fiel a la perspectiva de la incomparabilidad y de la similaridad, en constante juego dinámico<sup>34</sup>. La forma más perfecta del amor que rinde tributo simultáneamente a la Esencia Única de lo Real y a la Multiplicidad de Sus Manifestaciones.

A continuación, Ibn ʿArabī hace alusión al célebre hadiz donde Dios pregunta a Moisés «¿Alguna vez hiciste algo por Mi bien?». El profeta respondió que por el bien de Dios es que rezaba, que ayunaba y que practicaba el azaque. Pero Dios le dijo que rezar tiene un beneficio para el día del Juicio, que el ayuno es un escudo que protege contra la comisión de pecados y que el azaque es luz mientras la caridad es sombra<sup>35</sup>. Desconcertado, Moisés preguntó qué acción buscaría entonces el propio bien del Amado, a lo que el Señor contestó: «¿alguna vez has hecho un amigo por Mi bien? ¿o has hecho un enemigo por Mi Bien?». Ibn ʿArabī considera que cuando los seres humanos aman algo o sienten rechazo hacia algo por el bien de Dios, están significando (*maʿnā*) su amor (*ḥubb*) por Él enteramente<sup>36</sup>. Por significación debe entenderse aquí una realización interior del Amado. El hadiz de Moisés añadiría entonces, un sentido adicional a la perfección de la visión contemplativa (*ṣuhūd*). Para que esta se realice plenamente, será necesario que el amante sea un siervo verdadero más allá del propio interés. La perfección del amor exige sincero interés en el bien del amado. A juicio del Ṣayḥ, esto es lo que sucede con las obras de adoración supererogatorias. Mientras que las obligatorias, al inscribirse en el ámbito del premio y la

recompensa, no significarían un genuino interés en el otro en cuanto otro<sup>37</sup>.

## La historia del alma

Tras este paso por la tradición mosaica, Ibn ʿArabī cuenta la historia del alma<sup>38</sup>, una narración simbólica donde se funden principios teológicos, reflexión intelectual, experiencia mística e indagación en la dimensión interior de la Palabra revelada, según las técnicas de la ciencia de las letras (*ʿilm al-ḥurūf*)<sup>39</sup>. La historia arranca con la célebre aleya donde Dios, antes de traer a los seres humanos a la existencia, arranca de la espalda de Adán a su descendencia y pregunta: «¿Acaso no soy vuestro Señor?»<sup>40</sup>. Los descendientes del Primer Hombre asienten. Y queda sellado para siempre un pacto pre-temporal, un vínculo esencial, anterior a cualquier concreción existencial.

Ibn ʿArabī considera que el alma (*nafs*) fue agrada para testificar ante Dios y Lo reconoció, pero no voluntariamente. Por eso, cuando la soltó, se creyó libre y se enseñoreó. Es decir, se vio a sí misma como dueña del cuerpo y comenzó a actuar conforme a sus propios deseos y sin reconocerLo como Su Señor. Entonces, apareció la facultad reflexiva (*quwwat al-fakkarat*) que reprendió al alma por haberse olvidado de su esencia (*dāt*) y le preguntó: «¿eres tú misma la que te trajo al ser-existencia? ¿eres tú la que hizo ser a tu entidad (*ʿayn*) o fue Otro? Reflexiona conmigo»<sup>41</sup>. Vuelta sobre sí, el alma tomó conciencia de su dependencia ontológica respecto al Creador. Y concluyó que Él debía ser también, como *al-Raḥmān*, responsable de que los dolores que, a veces la aquejaban, no se perpetuasen. Es decir, Lo reconoció como principio de bien, fuente de amor y cuidado. De esta forma, pasó a amar a Dios.

Más tarde, apareció un hombre que se presentó como Mensajero del Creador<sup>42</sup>. El alma, en primera instancia no le creyó. El ejercicio de la facultad reflexiva la conducía a reconocer a Dios únicamente en Su dimensión oculta. Pero cuando el mensajero le enseñó una serie de normas de conducta mediante las que agradecer a Aquel que le había regalado la existencia, el alma las aceptó con gusto. Su gratitud era tal que aceptó incluso aquellas normas que iban en contra de sus propios deseos. El Mensajero le explicó que el seguimiento de las reglas conllevaba un premio mientras que el apartarse implicaba un castigo. El alma las acató «naturalmente», desde el miedo a la condena y el deseo de ser premiada. Pero también desde un agradecimiento sincero hacia el

<sup>32</sup> *Ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.*

<sup>34</sup> Sobre la noción de amor binocular, véase: D. Fernández Navas, «El “sí” y el “no” de Ibn ʿArabī a Averroes».

<sup>35</sup> El azaque (*zakāt*) introduce un principio de solidaridad e igualdad basado en el derecho, no en la voluntad de los sujetos como la limosna (*ṣadaqa*). En este sentido, podría verse un mayor reconocimiento del otro en cuanto otro.

<sup>36</sup> Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, p. 616.

<sup>37</sup> Acerca de estos dos tipos de adoración en Ibn Arabī, véase: W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*. Albany, SUNY, 1989, p. 329.

<sup>38</sup> Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, pp. 616-620.

<sup>39</sup> La ciencia de las letras es un método de conocimiento tradicional sufí que explora el sentido oculto de la palabra, atendiendo a distintas coordenadas como la forma física de la letra, su dimensión aritmética o su sonido.

<sup>40</sup> La aleya completa dice: «Cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy yo vuestro Señor?» Dijeron: «¡Claro que sí, damos fe!» No sea que dijerais el día de la Resurrección: «No habíamos reparado en ello» (C. 7:172. Trad. Cortés).

<sup>41</sup> Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, vol. V, p. 617.

<sup>42</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 476-478.

Creador. Amó a Dios por sí misma y por Él. Según Ibn ʿArabī, la naturaleza intersticial del alma, mediadora entre lo físico y lo espiritual, permite este doble amor: «Por su naturaleza física se explica el amor de Dios inspirado en la esperanza y el temor. En cambio, se debe a su espiritualidad el que sirva a Dios, sólo por amor»<sup>43</sup>.

Pero como Dios es un amante celoso (*al-Gayr*) –prosigue el relato del Šayḥ–, no quiso que el alma cayera en asociación (*širk*) y se perdiera en el amor a las cosas mundanas. Por ello, se le manifestó radiantemente (*taǧallī*) en lo creado. Así, cuando el alma Lo reconoció en Su manifestación dejó ya de amar las «sogas» –las causas secundarias– en sí mismas. Su amor natural hacia las cosas creadas se subordinó a la búsqueda del bien de Dios. Y como Lo veía en todas partes, el propio interés del alma quedó satisfecho, pues la presencia divina le hacía florecer y deleitarse en la contemplación.

Cuando guiada por la facultad reflexiva, se preguntó por el comienzo y la finalidad del amor de Dios, el alma se detuvo en el hadiz del Tesoro Oculto. Advirtió entonces que era Dios quien irradiaba en lo invisible (*bāṭin*), detrás de las imágenes que ella amaba en lo visible (*zāhir*). Comprendió que el verdadero amor era así de Dios hacia sí mismo y que cuando Él vio Su propia imagen exhaló un suspiro (*nafas al-Raḥmān*), del cual surgió la Niebla, el pléroma celestial, a partir del cual se produjo la creación del mundo. En cuanto al inicio del amor de los seres humanos, el alma reparó en que su verdadero origen no era la vista, sino el oído, es decir, la respuesta al mandato divino existenciador (*kun*). Y es por esa raíz amoroso-auditiva, según Ibn ʿArabī, que los seres humanos son movidos a bailar por el sonido del ritmo y sanados en su interior cuando escuchan melodías. La música se revelaría, así, como cordón umbilical, camino que nos conecta con nuestra condición originaria, nuestra dimensión pre-existente.

### La conjunción copulativa

Como cierre de la historia, el maestro andalusí ofrece unas consideraciones sobre el mandato divino existenciador (*kun*)<sup>44</sup>, que pertenecen al puro ámbito de la ciencia de las letras<sup>45</sup>. Desde una perspectiva fonosófica, considera el *kun* como una metáfora del mismo acto creador, en el sentido de movimiento desde lo invisible hacia lo visible, de Dios en su pura Ipseidad hacia el mundo de la manifestación y la pluralidad. La primera letra, «k» (*kāf*), tiene su lugar de emisión en la parte más interior de nuestra garganta, la más oculta, de tal modo que se correspondería con el hálito de Dios como *al-Raḥmān*. A la segunda letra, «u» (*ḍamma*), la considera como una *wāw* que se hubiera invisibilizado, como invisible es el mundo espiritual que antecede al ámbito de la manifestación<sup>46</sup>. Y por último, la tercera letra, «n» (*nūn*), de carácter

labial, ya prácticamente fuera del aparato de fonación, se correspondería con el ámbito de lo visible. Si nos fijamos en cómo disponemos nuestra garganta, aliento, lengua y boca al pronunciar ‘kun’, podremos advertir cuánto tiene de sacar fuera algo profundo, como si lo más oculto se hiciera manifiesto.

No menos interesante es la consideración akbarí de la *ḍamma* como una *wāw*. La letra *wāw* significa por sí sola la conjunción copulativa «y». De tal modo que el Šayḥ aludiría a cómo el acto creador de Dios, Su palabra creadora, lleva en su mismo centro, el amor copulativo. Es decir, el amor como esencia de la creación, nexo entre lo invisible (*bāṭin*) y lo visible (*zāhir*), entre lo primero y lo último, movimiento que une realidades antitéticas. La invisibilización de la *wāw* simbolizaría, además, al amor que uniéndolo dimensiones contrapuestas desaparece en su propio cumplimiento. En este sentido, *kun*-amor sería símbolo del puro verbo, de la pura acción frente al carácter autoafirmativo del sustantivo. Nos encontramos, así pues, ante una concepción del Ser y la realidad cuyo fundamento es el dinamismo servicial y el compromiso amoroso con la otredad. En la cosmovisión akbarí, Dios es Aquel cuyo Ser consiste en regalarSe constantemente, en todas direcciones, en incondicional servicio amoroso hacia Sus criaturas.

### La multidimensionalidad de las respuestas

Tras estas consideraciones, ya estamos en disposición de explicar cuál es la respuesta de Ibn ʿArabī a las tres primeras preguntas. Según adelantamos, su senda será la armoniosa conjugación de miradas. Así, para la primera cuestión, relativa al interés del amante, el discurso akbarí ofrece cuatro perspectivas: 1) Amamos a Dios por nosotros mismos, en cuanto supone un premio en el otro mundo y en cuanto la contemplación de Su presencia nos deleita; 2) Amamos a Dios por Él mismo en tres sentidos: a) involuntariamente, en cuanto obedecemos a su mandato existenciador (*kun*), b) voluntariamente, a través del intelecto, que nos permite reconocerLo como creador y agradecerLe el habernos traído a la existencia, y c) también voluntariamente, a través de las obras supererogatorias que, al no regirse por el premio y el castigo, solo buscan el bien del Amado; 3) Amamos a Dios por Él mismo y por nosotros mismos, en cuanto el ser humano puede participar simultáneamente de la adoración esencial y la adoración voluntaria; 4) En realidad, no cabe hablar de interés en nuestro amor a Dios, pues según la perspectiva de la incomparabilidad, es Él quien Se ama a Sí mismo.

Para la segunda pregunta, acerca del verdadero agente en nuestro amor a Dios, encontramos otras cuatro vías de solución: 1) Somos nosotros quienes Lo amamos según la perspectiva de la adoración esencial, en cuanto obedecemos Su mandato existenciador (*kun*) y también, según la perspectiva de la adoración voluntaria, si seguimos el Camino que nos ofrece; 2) No somos realmente nosotros quienes Lo amamos, pues no es posible desobedecer Su mandato existenciador (*kun*), ni tampoco, en realidad, somos nosotros quienes abrazamos su Voluntad cuando seguimos el Camino, pues todo todo al fin y al cabo, cae bajo el dominio de Su plan creador; 3) Somos nosotros quienes Lo amamos y no somos nosotros; 4) No tiene sentido preguntarse

<sup>43</sup> Ibíd., p. 478.

<sup>44</sup> Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, pp. 620-621.

<sup>45</sup> Sobre este mismo tema, véase: Fernández Navas, «El “sí” y el “no” de Ibn ʿArabī a Averroes», pp. 154-155.

<sup>46</sup> En lengua árabe hay vocales cortas de un tiempo de duración, que no se escriben, y vocales largas, de dos tiempos de duración, que sí son representadas gráficamente. Tanto *ḍamma* como *wāw* se corresponden con el fonema /u/, siendo la primera corta y la segunda, larga.

cuál es el agente de nuestro amor: desde la perspectiva de la incomparabilidad, no cabe hablar sino de un amor de Él hacia Él.

Para la tercera pregunta, la historia del alma muestra cómo el origen del amor de los seres humanos hacia Dios parte del «oído», gracias al cual pudieron escuchar el mandato existenciador. Esto es: la receptividad originaria, anterior a cualquier inserción existencial y estructura de señorío. Pero también cabe apuntar a la palabra divina, al oído humano y a la palabra teofónica, o a ninguna de estas opciones, desde una perspectiva de la unidad. Respecto a cuál sea la finalidad de este amor, cabe igualmente, apuntar en cuatro direcciones y decir que es tanto la búsqueda del bien propio, como el bien del Amado, como los dos, como ninguna de estas opciones, pues, en realidad, la Única realidad es Dios.

Respecto a la cuarta pregunta, acerca del estatuto ontológico del amor, es decir, si es una cualidad del amante, una relación o una significación, Ibn 'Arabī dice que el amor es una cualidad que pertenece al amante<sup>47</sup>. Su razonamiento es fenomenológico-ontológico: en cuanto el amor del amante se mantiene con independencia de que el amado esté presente o ausente, su cualidad pertenece al amante y no al amado. Así pues, cuando decimos que se ha extinguido un amor, no significa que la persona amada haya desaparecido: lo que fenece es la conexión del amante hacia el amado. Desde el polo del amante, el amado no sería más que un «lapso», no-ser, que precisa de actualización, asistencia continua. No sería, por tanto, un significado (*ma'nā*) en el sentido de indicar algo que le pertenece de suyo al amado, pero sí lo sería en cuanto el amado es un ser virtual (*ma'dum*) que necesita ser actualizado (*iḥad*) por el amante<sup>48</sup>. Al mismo tiempo, en cuanto la propia estructura del ser como *wuḡūd* implica una circularidad y en cuanto el amor de los seres humanos a Dios se cruza con el amor de Dios a los seres humanos, el amor admite ser visto como una co-relación (*nisba*).

Toca ahora ocuparnos del amor espiritual (*al-ḥubb al-rūḥānī*)<sup>49</sup>. Ibn 'Arabī lo califica como un amor «compuesto», que combina el bien del amante y el bien del amado, el interés en la propia satisfacción y el interés en el bien del otro, justo como sucedía en la historia del alma. De un lado, el amante espiritual busca la unión con el amado, traerlo a la existencia, al ámbito donde acontece el Ser (*wuḡūd*) y se produce la satisfacción del deseo de unión. Pero al mismo tiempo, si el amante espiritual conoce cuál es la voluntad (*irāda*) o preferencia (*iḥtiyar*) del amado, pasa a adoptarla como si fuera suya y ama lo que ama el amado, incluso si este desea la separación. En este sentido, el amor espiritual precisa de conocimiento, una combinación de sabiduría (*'ilm*) e intelecto (*'aql*). O en otras palabras: el amante espiritual sería fiel tanto a la presencia del amado como a su dimensión ausente, estaría comprometido tanto con aquello del amado que le satisface como con aquello del amado que le pertenece propiamente en cuanto otro. Tras exponer concisamente estas ideas, el Šayḥ ofrece una serie de poemas que le permiten ahondar en

la cuestión. En primer lugar, presenta el siguiente verso:

Zamānu l-wuḡūdi zamānu l-wiṣāli / zamānu  
l-widādi kulū wa-šrabū<sup>50</sup>.

Maurice Gloton, de forma muy concisa, lo traduce como:

Le moment de l'extase est celui de l'union  
et celui de l'amour. Mangez donc et buvez!<sup>51</sup>

Mientras que Eric Winkel, opta por:

The period of the site of being is the period of  
the connection, is the period of loving: eat, and  
drink<sup>52</sup>.

Para acercarnos al alcance y hondura de este poema resulta crucial indagar en el sentido de algunos de sus términos, como *wuḡūd*, *wiṣāl* y *widād*. Ibn 'Arabī explota de modo recurrente la raíz de *wuḡūd* en su doble dimensión de algo que se da y algo que encontramos<sup>53</sup>. Pensar en el ser (*wuḡūd*) akbarī exige, por tanto, renunciar a cualquier concepción ontológica estática o substancialista e introducirnos en una lógica dinámica y fenomenológica, donde se da una suerte de circularidad co-constitutiva. En cuanto al término *wiṣāl*, suele traducirse como 'goce amoroso de amantes'. En su campo de interreferencia léxica (*w-ṣ-l*) se encuentran voces como *waṣīl* (amigo inseparable), *waṣīla* (vínculo, lazo, camella que ha parido diez años seguidos, cultivo, cosecha, abundancia) o *waṣl* (unión). De modo que la unión fecunda entre dos se revela como la imagen conductora de su raíz trilitera. Por último, *widād* es una derivación de *wudd* (amor constante, fiel), afecto de estabilidad y fijeza. Podríamos traducir entonces así:

El momento del ser [*al-wuḡūd*], es el momento  
de la conexión [*wiṣāl*], es el momento [*zamān*]  
del amor [*al-widād*], ¡comed y bebed! [*kuluwā  
wā-šrabuwā*]

Estariamos ante una alusión al tiempo relativo (*zamān*) del *wuḡūd*, instante en que el amado concurre en el ámbito de la manifestación y el amante despierta a la realidad saliendo de sí. Un tiempo de unión amorosa, fecunda, que no se extingue y se renueva como instante gracias a la acción del amor constante que sostiene al amado en su aparecer, pues por sí mismo, en cuanto no posee existencia real efectiva, no podría ni siquiera advenir al espacio de la manifestación. En cuanto a la parte final del verso *-kulū wā-šrabū* («comed y bebed»), entendemos que se trata de una invitación a que el lector experimente y saboree por sí mismo las delicias del encuentro amoroso, que cabe leer en línea con C.2:172, donde Dios exhorta a Sus siervos a comer de las cosas buenas con que los ha provisto<sup>54</sup>. No podíamos esperar menos, en un texto que orbita sobre el conocimiento de fragancia o saboreo.

<sup>47</sup> Cf. Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, p. 84.

<sup>48</sup> Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, p. 85 y ss.

<sup>49</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, pp. 622-625.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 622.

<sup>51</sup> Ibn 'Arabī, *Traité de l'Amour*. París, Albin Michel, 1986, p. 85.

<sup>52</sup> Ibn 'Arabī, *The Openings revealed in Makkah*, vol. 8. Pre-publicación.

<sup>53</sup> Cf. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany, SUNY, 1989, p. 6.

<sup>54</sup> «¡Creyentes! Comed de las cosas buenas que os proveemos» (C. 2:172. Trad. Cortés).

A continuación, el Šayḥ presenta un poema fruto de una experiencia contemplativa en la que advirtió la presencia (*tağallī*) de Dios en el mundo<sup>55</sup>. En el primer verso aparece el nombre «Zaynab», alusión al amor binocular que conjuga interioridad y exterioridad, incomparabilidad y similaridad<sup>56</sup>. El amor espiritual quedaría así identificado con esa forma de amor que, según Ibn ‘Arabī, es la más alta que puede alcanzar el ser humano. También aparecería asociado al constante movimiento de El Omni-Compasivo cuyo acto creador se renueva a cada instante<sup>57</sup>, pues la consideración simultánea de perspectivas contrapuestas exige un movimiento pendular por parte del amante, oscilación entre lo ausente y lo presente. Escribe el maestro andalusí:

Zaynab me ha conquistado mediante la pasión de amor [*hawā*]  
Fuera de ella no sé, pues, comportarme.  
Pero cuando se me manifestó la luz del ser [*tağallī*]  
envolviéndome por completo, se esfumaron las tinieblas.  
Me entregué a ella por afecto intenso.  
El amor [*hawā*] es siempre un duro ascenso.  
Entre el efecto del amor [*hawā*] y la atracción del deseo  
no podría encontrarse un momento de descanso<sup>58</sup>.

En el comentario al poema, desde una perspectiva con inevitables ecos fenomenológicos, Ibn ‘Arabī habla de un movimiento circular entre el deseo del amante y lo que se muestra del amado, que nos ubica fuera de la lógica del tiempo lineal u horizontal, donde hay un antes y un después: «el hálito se exhala de manera que forma en el amante la imagen del amado hasta el punto incluso de hacer aparecer una forma externa que contempla y por la que realiza su motivación y su felicidad al margen de toda circunstancia temporal»<sup>59</sup>. La experiencia del encuentro amoroso tendría, así pues, mucho de *kairós*, de tiempo-instante donde la indiferenciación de Chronos deja espacio al acontecimiento, ámbito de experiencia cualitativa, de carácter vertical, intensiva, más allá de toda consideración cuantitativa<sup>60</sup>. Por

otro lado, resulta interesante atender a la musicalidad de los versos, cuya rima termina en «b» (*bā*). El valor numérico de esta letra, según el sistema *abjad*, es 2, lo cual sugiere una reflexión por parte del Šayḥ acerca de la dualidad<sup>61</sup>. Seguidamente, el místico murciano comparte las siguientes líneas:

Cautivo estoy por el amor [*raḥma*] que Dios me ha otorgado,  
¿cómo no asombrarse con algo semejante?  
¿cómo no asombrarse con algo semejante?  
conviene estar asombrado.  
El momento [*zamān*] del amor [*al-widād*] es el momento del ser [*al-wuḡūd*],  
es el momento de la conexión [*wiṣā*], ¡comed y bebed! [*kuluwā wā-šrabuwā*]  
¿Dónde está el amor dependiente [*garām*]?  
¿Dónde está la enfermedad [*al-saqām*]?  
¿Y dónde está la pasión [*hayām*]? ¿Acaso no estáis turbados?  
De ropaje puro [*muṭahharat al-ṭawb*], está velada [*maḡḡūba*],  
no puede con nadie ser asociada [*falaīsāt ilā aḡadīn tunsab*]<sup>62</sup>.

En el primer verso, advertimos una consonancia con el amor del alma agradecida por el amor (*raḥma*) del Omni-Compasivo que la trajo a la existencia y en ella la mantiene. También se aprecia una referencia al estado de asombro y perplejidad propio de quien se acerca a Dios según Su Ocultación y según Su Manifestación que es, justamente, lo que le sucede a quien realiza el doble juego de amor a Zaynab: «¿cómo no asombrarse con algo semejante?». Humildad metafísica, asombro y conjugación de perspectivas irían así de la mano, cuando hablamos de amor espiritual.

nos. Según explica Pablo Beneito, el tiempo relativo puede desdoblarse en tiempo horizontal (equivalente al cronológico, tiempo lineal de progresión irreversible, característico de un estado de conciencia ordinario como el día que ha transcurrido) y tiempo vertical (propio del místico, tiempo discontinuo, irreductible al horizontal, donde se producen ascensiones o descensos entre el plano de lo inteligible y el de lo sensible). A estos dos sentidos se sumaría un tercero, donde confluirían la perspectiva del tiempo absoluto y el relativo, en mutua interreferencia. Cf. P. Beneito. «El tiempo de la gnosis: consideraciones acerca del pasado y el futuro de la mística en la obra de Ibn ‘Arabī», en A. Díaz de Mera García Consuegra (ed.), *La mística en el siglo XXI*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 92-97.

<sup>55</sup> Ibn ‘Arabī, *Tratado del amor*, p. 88.

<sup>56</sup> Sobre el sentido alusivo de Zaynab, véase Ibn ‘Arabī, *al-Futūḡhāt*, pp. 620-621.

<sup>57</sup> Sobre la noción de creación en Ibn ‘Arabī, véase F. Mora Zahonero, «Creación continua: “El abandono de toda certeza”», *El Azufre Rojo*, n.º 3, 2016, pp. 31-54.

<sup>58</sup> Ibn ‘Arabī, *Tratado del amor*, p. 89. Seguimos la traducción de Gloton, a excepción del tercer verso. Donde Ibn ‘Arabī escribe «*biḡā wa-l-hawā abadā mut’ibu*», el investigador francés interpreta «Mais l’amour pour toujours accable de fatigue» (pero el amor para siempre abruma por cansancio), Ibn ‘Arabī, *Traité de l’Amour*, p. 85. A nuestro juicio, esta fórmula suscita una imagen que no encaja con la mencionada inextinguibilidad del amor deseante [*šawq*]. Es por ello que hemos recurrido a una forma más parecida a la traducción de Winkel, quien opta por «Love is ever a hard ascent», Ibn ‘Arabī, *The Openings revealed in Makkah*, vol. 8, pre-publicación. Para la versión árabe, véase. Ibn ‘Arabī, *al-Futūḡhāt*, pp. 622-623.

<sup>59</sup> Ibn ‘Arabī, *Tratado del amor*, p. 89.

<sup>60</sup> La mención al *kairós* pretende ser meramente evocativa. Ibn ‘Arabī distingue entre tiempo absoluto (*Dahr*), que corresponde a Dios en su ipseidad, y tiempo relativo (*zamān*), correspondiente a la experiencia limitada de los seres huma-

<sup>61</sup> Acerca de la dimensión aritmética en Ibn ‘Arabī, véase P. Beneito. «Qurrat al-‘Ayn, the Maiden of the Ka’ba: On the *Themenophany* Inspiring Ibn ‘Arabī’s *Tarjumān*», *Religions*, n.º 12: 158, 2021, pp. 1-18. También: P. Beneito y S. Hirtenstein. *Patterns of Contemplation. Ibn ‘Arabī, Abdullah Bosnevi and the Blessing-Prayer of Effusion*. Oxford, Anqa, 2022.

<sup>62</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Futūḡhāt*, vol. V, p. 623 (Traducción propia). Gloton escribe: «Je reste subjugué par la miséricorde / que Dieu m’a accordée. C’est pourquoi en amour, / Il est souhaitable qu’evous soyez conquis. / Le moment de l’amour est celui de l’extase / et celui de l’union. Mangez donc et buvez! / Où est l’intense amour? Où est la maladie? / Et où est la passion? N’êtes-vous pas troublés? / Cette aimée dont l’habit reste pur est cachée. / Mais alors à personne elle ne peut associer!», Ibn ‘Arabī, *Traité de l’Amour*, p. 86. Winkel, por su parte, opta por: «I am captivated by the kindness of God for me, and a like; it is fitting that we be amazed. / A time of loving a time of being a time of connecting, eat and drink. / So where is the infatuation, and where is the withering and where is the crazy passion? No, be amazed! / Her clothes purified and cleansed, she becomes veiled behind the curtain. She is not co-related to anyone! », Ibn ‘Arabī, *The Openings revealed in Makkah*, vol. 8, pre-publicación.



En el segundo verso, aparecen los mismos términos que comentamos más arriba: *zamān*, *wuġūd*, *wiṣāl*, pero en un orden distinto. No parece sin embargo que esta alteración suponga un cambio de sentido. El amor espiritual sería una experiencia incardinada en el ámbito del conocimiento de fragancia o gustativo (comed, bebed), que precisa de una dinámica y fiel asistencia constante (*widādī*) por parte del amante, para que el amado advenga al espacio de la manifestación (*wuġūd*) y hacer así posible la conexión (*wiṣālī*).

En el tercero, llama la atención la presencia de *garām*, término al que Ibn ʿArabī dedica un comentario específico en otro apartado del capítulo 178<sup>63</sup> y que refiere a la tristeza o dolor que adviene al amante cuando ante la presencia del amado, siente su mismo sustraerse. Este paradójico cruce de perspectivas parece adecuado al amor espiritual, que participa a la vez de lo físico y lo espiritual. Mientras que la enfermedad (*saqāmu*), la pasión (*hawā*) y el asombro (*na ʿġab*) pueden entenderse como efectos de disminución del señorío en aquel amante que se asoma al abismo de la combinación de perspectivas enfrentadas y sufre por la tensión hacia un Absoluto que no puede alcanzar más que de modo relativo.

En el cuarto verso, la conjugación de opuestos continúa a través de la imagen del ropaje (*al-ṭawb*) que, como es sabido, en la cosmovisión akbarī es algo que oculta a la vez que muestra. La mención a su carácter puro (*muṭahhara*) se puede leer como un juego alusivo con la enfermedad. La tristeza que aqueja al amante al considerar la Esencia Oculta del Amado solo puede curarse accediendo las manifestaciones de dicha esencia, de tal modo que el velo que separa del Amado sería fuente de enfermedad y al mismo tiempo principio de curación<sup>64</sup>. El amor espiritual se descubriría como fuente vivificadora que conduce a los amantes hacia la plena felicidad. Así mismo, *muṭahhara* puede entenderse como alusión al carácter puro, libre de mácula, de la Esencia divina en su Ocultación. Desde este enfoque, entendemos que el poeta se despida diciendo que la amada no puede ser comparada con nada. Estableciendo una transitividad entre la Esencia de lo Real y la esencia del ser humano –que, recordemos, según la tradición, está hecho a imagen y semejanza de Dios–, Ibn ʿArabī añade que la pureza del ropaje es la pureza de la naturaleza originaria (*fiṭra*) de los seres humanos<sup>65</sup>. La medicina, la fuente de la vida, estaría en la propia naturaleza humana. Solo se necesitaría un paso hacia atrás, un desvestirse de la pretensión, para acceder a esa dimensión de pureza original y perfección de la que dispone toda persona. El amor espiritual, mediante el doble juego entre lo oculto y lo manifiesto, sería, así pues, vía hacia dicha toma de conciencia.

Como cierre del poema, el maestro andalusí ofrece un último verso, donde advertimos una perspectiva adicional:

¡Es muy necesario dar gracias a Dios!

Ella es una virgen, para mí, mientras que yo soy [como] la mujer casada<sup>66</sup>.

Según explica el propio Šayḥ, la manifestación de lo divino es una virgen (*bikr*), en cuanto lo que acontece en la experiencia del *wuġūd* proviene de la no-existencia, ámbito de pureza e incomparabilidad previo a todo aparecer<sup>67</sup>. En cambio, él se significa como mujer casada, ya que las criaturas no cuentan con ningún momento previo al amor de Dios: «yo me encontraba ya amado (por el ser divino) incluso antes de ser generado»<sup>68</sup>. Se trata del justo reverso de lo apuntado más arriba sobre el principio y el final del amor divino. En cuanto la realidad de las criaturas nace y depende constantemente del amor de Dios, no podrá concebirse jamás al ser humano en una situación de pura ipseidad. El hombre es ese ser cuyo ser consiste en depender del amor de un Amante al que ama de forma irremisible.

Antes de terminar la unión dedicada al amor espiritual, Ibn ʿArabī vuelve a considerar la relación entre el amante y la voluntad del amado<sup>69</sup>. Según decíamos, el amante espiritual busca tanto el bien propio como el bien del amado. Es por ello que por un lado busca la unión (*ittihād*) y que, al mismo tiempo, cuando conoce la voluntad de este, la adopta como si fuera la suya propia. Sin embargo, el Šayḥ advierte que la situación es más compleja de lo que parece y que «en realidad, nadie ama al amado por el amado mismo»<sup>70</sup>. Partiendo de la idea de que lo que aún no ha concurrido en el espacio del *wuġūd* es un no-existente, razona que es imposible amar la voluntad del amado por él mismo: pues para amar la voluntad del amado es necesario conocerla, es preciso que acontezca en el espacio del ser por medio de la colaboración del propio amado. En cuanto el advenir a la presencia satisface la voluntad de unión del amante, puede decirse que el amante espiritual, aun cuando abraza la voluntad del amado, no ama verdaderamente más que lo que aparece en el espacio del *wuġūd*. Por eso, desde esta perspectiva, nadie ama al amado por sí mismo. En línea con este enfoque, el maestro andalusí añade que aunque todos los seres humanos son amantes, la mayoría desconoce cuál es la verdadera naturaleza de su amor, pues confunden el lugar donde se manifiesta lo que aman y lo que verdaderamente aman: «todos se ofuscan con el ser real en el cual existe lo que aman, y se ilusionan creyendo que dicho ser real es su amado, cuando en realidad tan sólo lo aman de un modo secundario y subordinado; en realidad, nadie ama a cosa alguna,

<sup>63</sup> Cf. Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, p. 629.

<sup>64</sup> Uno de los significados de *muṭahhara*-hu es «antiséptico».

<sup>65</sup> El hadiz aludido por el Šayḥ dice: «Todo ser es engendrado según la naturaleza primordial», v. Ibn ʿArabī, *Tratado del amor*, p. 90. A propósito del comentario akbarī, resulta interesante mencionar que la *fiṭra* implica un sentido de separación, en cuanto vinculada al nombre *al-Fāṭir* (El que Separa). Desde esta perspectiva, la pureza originaria consistiría en el reconocimiento de la dependencia ontológica respecto al Creador.

<sup>66</sup> Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, vol. V, p. 623. Seguimos la traducción de Winkel: «Thankfulness [šakurun] to God is obligatory; You see, it is a virgin [bikru] for me, while I am the woman already married», Ibn ʿArabī, *The Openings revealed in Makkah*, vol. 8, pre-publicación.

<sup>67</sup> Ibn ʿArabī, *Tratado del amor*, p. 90.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>69</sup> Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt*, vol. V, pp. 624-626.

<sup>70</sup> Ibn ʿArabī, *Tratado del amor*, p. 92.

por y para esta cosa amada; solamente la ama, por y para sí mismo»<sup>71</sup>.

Estas consideraciones no debieran entenderse, sin embargo, en un sentido moral, sino en el preciso juego de presencias y ausencias planteado por el autor. No se trata de que el hombre sea un ser irremisiblemente orientado hacia un amor egoísta, sino de señalar las dinámicas de manifestación y ocultación que conducen el amor humano y recordar que el conocimiento de las criaturas siempre habrá de darse de modo relativo, condicionado por el hondo deseo de presencia. Que la voluntad del otro deba inscribirse en el ámbito del *wuġūd* para poder ser adoptada, no significa que no importe. Muy al contrario, convertir el propio ser en un regalo de amor, a imagen y semejanza del amor ilimitado del Omni-compasivo, es la gran apuesta akbarí del capítulo 178 y acaso de toda su obra.

En cuanto a la finalidad (*gāyāt*) del amor espiritual, Ibn 'Arabī decide tratarla dentro de la unión sobre el amor natural, «por la relación estrecha» que guarda con este. Su finalidad sería la unión (*ittiḥād*), que «consiste en que la esencia del amado venga a ser la misma esencia del amante y que la esencia del amante venga a ser la misma esencia del amado»<sup>72</sup>. Para explicar mejor qué quieren decir estas enigmáticas palabras, nos invita a pensar en una pareja que al besarse intercambia su saliva y su aliento, de tal manera que sus seres se identifican, se mezclan:

Ese aliento no es otra cosa que el espíritu animal que anima a la forma física (cuerpo); de modo que el aliento de cada uno de los dos que respiran es el espíritu de cada uno de ambos. Luego el que lo recibe dentro de sí, en el momento de besar [...] y de inspirar, queda vivificado por su espíritu<sup>73</sup>.

En virtud de esa circulación de aliento y saliva, el místico murciano apunta que los amantes espirituales pueden «decir con verdad»<sup>74</sup> las palabras de *Hallāġ*: «yo soy quien amo y a quien amo yo». El círculo co-constitutivo del *wuġūd* aparece, así, como círculo de amor recíproco que diluye las fijezas de la subjetividad en aras de una transjetividad irremediablemente dinámica<sup>75</sup>.

En cuanto al amor natural (*al-ḥubb al-ṭabīʿī*)<sup>76</sup>, Ibn 'Arabī sostiene que su especificidad radica en que solo interesa la unión, es decir, el amante solo busca su propio bien<sup>77</sup>: «El amor natural [...] tiene su origen en el bienestar y en el beneficio, porque lo natural del ser no es nunca capaz de amar a otro por él, es únicamente por sí por lo que ama a las cosas, deseando unirse o aproximarse a ellas, como ocurre con los animales y en los hombres por su parte animal»<sup>78</sup>. Por eso el amante desea besos, abrazos, caricias... cualquier cosa que permita gozar del encuentro con el amado. Cabe decir, en este sentido, que es un afecto

de carácter *monocular*, orientado al interés propio y que se desarrolla específicamente en la dimensión corporal y sensible. Esto no significará, sin embargo, que el Šayḥ valore esta faz del amor como intrínsecamente negativa. Lejos de cualquier forma de desprecio hacia el cuerpo, advierte que el deseo natural tiene su fundamento en la misma acción creadora de Dios, según indica el propio Corán: «Dios ha dado a cada cosa su norma como criatura» (C. 20:50)<sup>79</sup>. Así pues, frente a cualquier forma de hostilidad hacia la vivencia del goce corporal, el amor natural no es visto como algo rechazable, sino justo al revés: aspecto de lo Real que goza de la misma pureza y santidad que el conjunto de lo creado, en cuanto manifestación del Ser. Si cada una de las criaturas alaba al Creador con su mero existir, no menos sucederá en este caso. Quien ama de modo natural no hace sino obedecer la esencia de su ser tal y como fue dispuesta por *al-Raḥmān*.

El amor natural sería, además, «común a todos»<sup>80</sup>, es decir, toda persona que ama lo hace naturalmente, de modo irremediable, pues incluso el amante espiritual combina el interés en el bien del amado y el interés en el bien propio, al tiempo que necesita siempre de un soporte sensible para contemplar al amado. En clave metafísica, el maestro andalusí se pregunta si acaso la búsqueda de besos, abrazos, caricias... significa que el objeto del amor humano, en cuanto natural, es múltiple. Su respuesta, como puede intuirse, es que no, pues en realidad todas esas formas no son sino medios de alcanzar la unión:

[...] lo amado es la unión con una cosa cualquiera, existente en muchos o pocos sujetos; [esa cosa] es siempre y exclusivamente una sola y la misma en sí [...], aunque de especies diferentes (la conversación, el estrecho abrazo, el beso), realizadas éstas en uno solo o en muchos sujetos. Por consiguiente, no cabe que el amante ame dos cosas en modo alguno, pues el corazón no es capaz de contenerlas<sup>81</sup>.

Siguiendo este énfasis en la perspectiva de la unidad, nuestro autor cierra su comentario preguntando si la unicidad del objeto del amor no aplica a Dios, es decir: si el objeto del amor divino es múltiple en cuanto las escrituras dicen «Él los amará y ellos Lo amarán»<sup>82</sup>. La respuesta en este caso pasa por la prudencia y cortesía propia de quien se atiene la dimensión de la incomparabilidad del Ser. Nuestro conocimiento positivo, dice Ibn 'Arabī, solo corresponde al de nuestra propia experiencia, de tal modo que no cabe realizar una afirmación de autoridad sobre la cualidad de un amor que solo sería cognoscible para quien accediera a la verdadera esencia (*dāt*) de Dios. «El cómo» de Su amor, quedaría por tanto más allá del alcance humano.

Como cierre al discurso sobre las diferenciaciones, el maestro andalusí dedica un breve espacio al amor elemental (*al-'unṣurī*)<sup>83</sup>. Este es descrito como

<sup>71</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, p. 484.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 485-486

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, p. 486.

<sup>75</sup> A propósito del concepto de transjetividad en Ibn 'Arabī, véase P. Beneito, «Qurraṭ al-'Ayn», *op. cit.*

<sup>76</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. V, pp. 625-629.

<sup>77</sup> Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, pp. 95 y ss.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>79</sup> Trad. Gloton, Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, p. 97. En la versión de Julio Cortés encontramos: «Nuestro Señor es Quien ha dado a todo su forma y, luego, dirigido».

<sup>80</sup> Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, p. 97.

<sup>81</sup> M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, p. 489.

<sup>82</sup> Ibn 'Arabī, *Tratado del amor*, p. 103.

<sup>83</sup> Cf. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, vol. V, p. 629.

un tipo de amor específico, dentro del natural, que se caracteriza por tener un solo amado. Si en el mero amor natural, lo que importa es realizar la unión – conseguir un beso, un abrazo, con independencia de la persona que lo proporcione–, en el elemental solo se desea la unión con un amado específico. El natural sería como un «ámbar amarillo» que se adhiere a cualquier material con el que entre en contacto, mientras que el elemental se asemejaría al «imán» que se une solamente al hierro. Los legendarios amantes arábigos, Layla y Qays, entrarían por tanto en esta segunda categoría.

Según el maestro andalusí, el amante elemental se asemeja, además, al amante espiritual en que realiza la *tahāra*, la purificación ritual antes de practicar el rezo<sup>84</sup>. Habría aquí una alusión a la concentración del amante en un solo amado. El lavar el cuerpo antes de la oración como despojo de aquello que disipa, herramienta mediante la que orientarse plenamente hacia Dios.

Siguiendo esta línea de concentración en la unidad, Ibn ‘Arabī cierra su consideración afirmando que el amante elemental es semejante a aquel que, en un plano religioso, reconoce la unidad que subyace a todos los sistemas de creencias: «aquel que ve en el conjunto de las convicciones doctrinales una realidad única»<sup>85</sup>, palabras que nos sirven para insistir una vez más en cómo el *amor binocular* que impulsa la escritura akbarí supone un sí profundo y simultáneo, tanto a la perspectiva de la unidad de lo Real como a la de la multiplicidad de las manifestaciones del Ser. Desde este enfoque, los más famosos versos amorosos del maestro andalusí se revelan cristalinos: «Capaz de acoger cualquiera / de entre las diversas formas / mi corazón se ha tornado; / Es prado para gacelas / y convento para el monje, / para los ídolos templo, / Kaaba para el peregrino; / es las Tablas de la Torá / y es el libro del Corán. / La religión del amor / sigo adonde se encamine / su caravana, que amor / es mi doctrina y mi fe»<sup>86</sup>.

## Referencias bibliográficas

- Asín Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, Plutarco, 1931.
- Beneito, Pablo. *El lenguaje de las alusiones, amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Murcia, Editorial Regional de Murcia, 2005.
- Beneito, Pablo. «El tiempo de la gnosis: consideraciones acerca del pasado y el futuro de la mística en la obra de Ibn ‘Arabī». En: Díaz de Mera García Consuegra, Agustín (ed.), *La mística en el siglo XXI*. Madrid, Trotta, 2002, pp. 89-106.
- Beneito, Pablo. «La doctrina del amor en Ibn Al-‘Arabī. Comentario del nombre divino *al-Wadd*». *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, nº 18, 2001, pp. 61-77.

- Beneito, Pablo. *La Taberna de las luces: Poesía sufí de al-Ándalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*. *Ibn ‘Arabī de Murcia, Aš-Šuštari de Granada, Al-Harraq y otros autores* (selecc. present. y trad. P. Beneito). Murcia, Editorial Regional de Murcia, 2004.
- Beneito, Pablo. «Qurrat al-‘Ayn, the Maiden of the Ka‘ba: On the *Themenophany* Inspiring Ibn ‘Arabī’s *Tarjumān*», *Religions*, nº 12: 158, 2021, pp. 1-18. <https://doi.org/10.3390/rel12030158>
- Beneito, Pablo y Stephen Hirtenstein. *Patterns of Contemplation. Ibn ‘Arabi, Abdullah Bosnevi and the Blessing-Prayer of Effusion*. Oxford, Anqa, 2022.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany, SUNY, 1989.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, (trad. David Straight). Albany, SUNY, 1993.
- Chodkiewicz, Michel. «El Corán en la obra de Ibn ‘Arabī». En: Addas, Claude. *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Al ‘Arabī)*. Murcia, Editorial Regional, 1992, pp. 131-148.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī*, Cambridge, The Islamic Text Society, 1993.
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Barcelona, Destino, 1993.
- Fernández Navas, David. «Eugenio Trías e Ibn ‘Arabī: una sombra de la filosofía del límite». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2), 2020, pp. 203-215. <https://doi.org/10.5209/ashf.68655>
- Fernández Navas, David. «El “sí” y el “no” de Ibn ‘Arabī a Averroes: un profundo “sí” de amor». En: Raga Rosaleny, Vicente y Manuel Vázquez Bermúdez (ed.) *Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los problemas filosóficos*. Madrid, Dykinson, 2022, pp. 145-159.
- Ibn ‘Arabī. *al-Futūhāt al-Makkiyya*, vol. V. El Cairo, al-Mağlis al-a‘lā li’l-ṭaqāfa, 2017.
- Ibn ‘Arabī. *Los engarces de las sabidurías*. Madrid, Edaf, 2006.
- Ibn ‘Arabī. *Textos sobre la caballería espiritual*. Madrid, Edaf, 2006.
- Ibn ‘Arabī. *The Openings revealed in Makkah*, vol. 8. Pre-publicación.
- Ibn ‘Arabī. *Traité de l’Amour*. París, Albin Michel, 1986
- Ibn ‘Arabī. *Tratado del amor*. Madrid, Edaf, 1996.
- Mora Zahonero, Fernando. «Creación continua: “El abandono de toda certeza”», *El Azufre Rojo*, nº 3, 2016, pp. 31-54.
- Morris, James. «How to Study the *Futūhāt*: Ibn ‘Arabī’s Own Advice» (1993), en: <https://ibnarabisociety.org/how-to-study-the-futuh-at-james-morris/>
- San Juan de la Cruz. *Obra Completa*. Madrid, Alianza, 2003.

<sup>84</sup> Ibn ‘Arabī, *Tratado del amor*, p. 105.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> P. Beneito, *La Taberna de las luces: Poesía sufí de al-Ándalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*. *Ibn ‘Arabī de Murcia, Aš-Šuštari de Granada, Al-Harraq y otros autores*. (selecc. present. y trad. P. Beneito), Murcia, Editorial Regional de Murcia, 2004, p. 43.