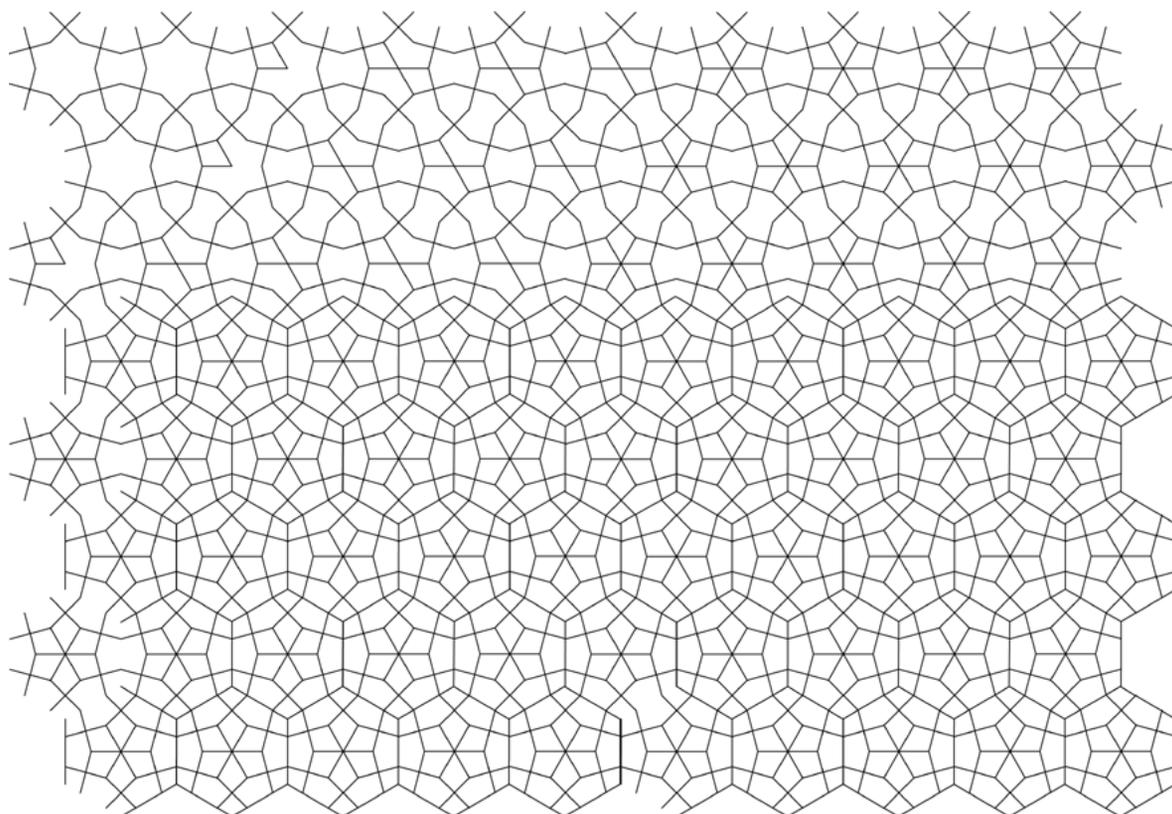


UN VIAJE A TRAVÉS DEL WAṢL Y EL FAṢL.
MUJER Y SEXUALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE IBN 'ARABĪ¹

Heba Youssry

Recibido: 11/03/2018. Aceptado: 14/07/2018.



¹ El presente texto, resultado de una conferencia pronunciada en el VII simposio internacional de MIAS-Latina, ha sido publicado previamente en inglés en *JMIAS*, (62), 2017 y traducido aquí al español por Gracia López Anguita. Hemos prescindido de los textos árabes en la versión española y se han traducido las citas procedentes de Chittick, Murata o Austin respetando sus respectivas decisiones traductológicas de terminología akbarí, excepto en algunos fragmentos de *Fuṣūṣ* especialmente intrincados, para los que hemos acudido a la traducción española de Andrés Guijarro (2008). Para las citas coránicas, hemos seguido la versión de J. Cortés. N. de la T.

Resumen: El ser humano está en continua búsqueda de un lugar y una orientación dentro de un mundo que, supuestamente, es su morada. Este ha sido designado por Dios como Su vicerregente (*jalīfā*), es decir, su representante en la Tierra. Este artículo aborda la concepción de la mujer y la realización del papel de vicerregente por medio de la participación en la relación sexual dentro del marco del matrimonio, como un modo particular de ser, y como actividad física y metafísica necesaria para la existencia humana que posibilita a los seres humanos alcanzar la proximidad con la Presencia Divina. Para ello, se investigará la discusión planteada por Ibn ‘Arabī en su *Fuṣūṣ al-Ḥikam* en la que se analiza el dicho profético “Se me han hecho amar tres cosas en este mundo: las mujeres, el perfume y la oración como solaz de los ojos”.

Palabras clave: Mujer, sexualidad, Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ser Humano Perfecto, Amor.

Abstract: The human being is in a constant struggle to find a place, an orientation for him/herself within a world that is supposedly an abode. He/she was assigned by God to be a vicegerent (*khalīfā*), a representative of Him on earth. This paper aims to tackle the conception of women and the fulfillment of the role of a vicegerent through human participation in sexual intercourse within the framework of marriage as a particular mode of being, and as recurring physical and metaphysical activity pertinent to human existence which could allow human beings to rise to the proximity of the Divine presence. This will be accomplished through investigating; Ibn ‘Arabī’s discussion of those activities in his book *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, where he analyzes the prophetic saying: “Three things were made beloved to me in this world of yours: women, perfume and the solace of my eye was made in prayer”.

Keywords: Women, Sexuality, Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Perfect Human Being, Love.

INTRODUCCIÓN

Llegamos a este mundo en medio de un grito de rechazo a la expulsión forzosa del vientre materno. Como resultado de ello, dedicamos el resto de nuestras vidas a volver a encontrar una conexión íntima que recree una sensación de seguridad similar a aquella. En este artículo se expone un viaje por el cosmos akbarī que tiene como objetivo entender la mujer y la sexualidad como símbolos de separación y conexión. La unión sexual se presenta de manera recurrente como una actividad física y metafísica realizada en un contexto de amor -necesaria para la existencia humana- que posibilita ascender hasta la proximidad de la Presencia Divina y dar testimonio de Dios. La relación sexual debe ser entendida como algo más que una actividad cotidiana practicada por una multitud de seres humanos. La sexualidad será estudiada aquí como un modo particular de ser que manifiesta la dualidad de la relación amante/amado. Nuestra idea no es diseccionar sus particularidades para entenderla; sino, más bien, observar su dinámica y poder tener un atisbo del rostro de lo Divino.

Esta investigación está inspirada por dos fuentes principales. La primera de ella es la discusión planteada por Ibn ‘Arabī en su conciso y enigmático *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, en concreto, en el capítulo titulado “Engarce de sabiduría en la Singularidad de la Palabra del Profeta Muḥammad” que analiza el siguiente hadiz: “Se me ha hecho amar de este mundo tres cosas: las mujeres, el perfume y el solaz de mis ojos en la oración.” La segunda es el versículo coránico “Les mostraremos Nuestros signos sobre el horizonte y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que Él es la Verdad.” (41:53). Como se revelará, Ibn ‘Arabī, el *Šayḥ* del s. XII, presenta una comprensión de la mujer y la sexualidad aparentemente extraña a la ortodoxia. Este tema produjo de manera natural en mí un interés por el pensamiento akbarī que me llevó a observar y maravillarme de estas ideas emanadas del corazón mismo del Islam.

En el hadiz, el Profeta describe la conexión con las mujeres como algo concebido por el amor. Para intentar entender el significado de “amor” en el pensamiento de Ibn ‘Arabī es necesario volver al principio, al origen del amor entendido como impulso de la creación:

“Y así respondió el Altísimo cuando fue preguntado: ¿Por qué creaste la creación? Dijo: Yo era un tesoro desconocido y amaba ser conocido. [Por eso creé la creación, Me di a conocer y Me conocieron.]”²

El texto arriba citado es un conocido hadiz bastante recurrente en la literatura sufi. En él, Dios responde a una pregunta planteada por alguno de Sus profetas. Es interesante por el hecho

² Ibn ‘Arabī, *Uqlat al-Mustawfz*, Shehit Ali MS 1341, fol. 152b (las versiones impresas son incorrectas).

de que alude a la inmanencia divina y la intimidad que puede establecerse entre Dios y Sus criaturas, hasta el punto de responder a una pregunta que indaga en la propia motivación de Su creación. Este hadiz muestra a la Divinidad como un interlocutor comprometido en un discurso con Sus criaturas. Es más, la propia respuesta añade una infinidad de significados a las diferentes formas de Inmanencia divina en las que se describe a Sí mismo como “un tesoro oculto” que amaba ser conocido y que, por ello “creó la creación”. Así pues, el amor divino fue la razón primera para que existiese algo en lugar de nada. En otras palabras, el motivo primario para la separación de la Unidad divina inicial³ fue el amor de Dios por ser conocido por otro. En segundo lugar, este amor, y probablemente todas las formas de amor tienen, de manera intrínseca, una afinidad con el conocimiento. Además, este amor como conocimiento necesitaba de la creación del cosmos para que pudiese haber reciprocidad y movimiento hacia el conocimiento. Como consecuencia de ello, se puede deducir que la interrelación entre la dualidad Dios y cosmos o Dios “y todo lo que no es Él”, puede ser descrita como una relación amante/amado. Es más, en esta descripción Ibn ‘Arabī enfatiza la idea de que es la realidad divina la que da el primer paso hacia la Creación, igual que el amante se aproxima hacia la amada o el amado, para conocerlo y amarlo. El inicio del acercamiento por parte de Dios, no es coherente con la concepción ortodoxa de Su absoluta Trascendencia, puesto que Él no se parece a ningún otro.

Por otro lado, Ibn ‘Arabī compone el dilema lógico de la absoluta autosuficiencia divina y lo que puede ser entendido como la “necesidad” de creación, cuando afirma:

“Algunos sabios entre los que se encuentra Abū Ḥāmid al-Gazālī han aseverado que Dios puede ser conocido sin ninguna referencia al cosmos creado, pero están equivocados. Es cierto que una esencia primordial eterna puede ser conocida, pero no puede ser conocida como divinidad a menos que se adquiera el conocimiento de aquello con lo que está relacionado, puesto que es el dependiente el que puede confirmar la independencia del Independiente.”⁴

Considerar la Trascendencia divina como algo separado de la Inmanencia que permea las cosas creadas es, para Ibn ‘Arabī, una privación de conocimiento. Así pues, critica a los sabios por acentuar la Trascendencia a costa de la Inmanencia. Es más, afirma que el conocimiento de Dios no puede ser nunca completo sin conocerLo y dar testimonio de Él en el cosmos, pues el cosmos es el mayor signo de la Soberanía divina sobre él y, consecuentemente, de

3 Esta expresión no hace referencia al panteísmo, sino a la existencia primordial de “Dios y nada con Él”.

4 Austin, R.W.J., (ed. y trad.), *Ibn al-‘Arabī, The Bezels of Wisdom*, Nueva Jersey, Paulist Press, 1980, pp. 92-3.

Él Mismo. Para teólogos como Gazālī, la independencia absoluta divina podría quedar comprometida si admitían la veracidad de Su manifestación en el cosmos, por ser este confuso e incongruente. Según Ibn ‘Arabī, este modo de pensar está atado al pensamiento lógico, es decir, a la mente; según él, para tener una concepción “sin ataduras” se debe estar superado por el amor, porque sólo a través del amor uno se libera de la tiranía de la razón para aceptar contradicciones lógicas.

“Esto puede explicarse por el hecho de que el amor tiene propiedades diversas y opuestas entre sí. Por ello, nada recibe estas propiedades excepto lo que tiene la capacidad (*quwwa*) de fluctuar junto con el amor en esas propiedades. Esta cualidad pertenece únicamente al corazón. Para atribuir algo así a Dios, fíjate en Sus palabras: “Respondo a la llamada de quien me llama cuando Me llama” (Corán 2:186). “A Dios no le cansa lo que a ti te debería cansar”; “Cuando alguien Me recuerda (*dikr*) dentro de sí, yo lo recuerdo dentro de Mí”. Toda la ley revelada (*ṣarʿ*), o la mayor parte de ella, es de este tipo.”⁵

El amor es el único estado que puede albergar una comprensión que es incoherente desde el punto de vista de la lógica, ya que la verdadera naturaleza del amor continuamente intenta sobreponerse a la de los propios amantes. El amor es un estado que abarca las vacilaciones de los amantes al intentar superar su finitud a través del espejismo de la infinitud. Estas características permiten al amor ser el estado más perfecto para buscar conocimiento de lo divino. Lo divino ha asociado el amor a su propio ser al inicio de la creación y lo ha hecho como una permanente respuesta a las peticiones de sus siervos. Ibn ‘Arabī da algunos ejemplos del Corán y del hadiz que ilustran la reciprocidad que Dios exhibe en el momento en que uno de Sus siervos intenta acercarse a Él. Más adelante, Ibn ‘Arabī afirma que parte de la ley revelada fue de hecho una respuesta a los siervos que intentaron acercarse a Él y, en Su Misericordia, les reveló guías que les permitirían alcanzar la felicidad. La aseveración de que el amor es el estado que puede ayudar a la comprensión de la Trascendencia e Inmanencia divina recuerda un conocido hadiz *qudsī*: “Mi cielo y mi tierra no Me abarcan, pero el corazón de mi siervo creyente, sí.” En consonancia con ello, Ibn ‘Arabī declara que el corazón es el órgano más apto para aprehender los Atributos divinos debido a sus cualidades únicas:

“Con seguridad, en ello, es decir, en el constante cambio del cosmos, “hay un recuerdo” del constante cambio de la Raíz, “para aquél que tiene un corazón” (Corán 50:37), pues el corazón posee fluctuación (*taqlīb*) entre un estado y

5 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, II:133.33. Cairo: 1911; repr. Beirut: Dar Sadir, n.d. O. Yahia (ed.). Cairo: Al Hayʿat al-Misriyyat al-‘Amma li’l Kitab, 1972. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), p. 109.

otro. Por ello se llama corazón (*qalb*). Quien explica [el término] corazón con el sentido de razón, no tiene conocimiento de las realidades, pues razón es delimitación (*taqyīd*), la palabra *ʿaql* deriva de grillete. Pero si con “razón”, que quiere decir delimitación, alude a lo que nosotros aludimos con ese término -que es lo que está delimitado por la fluctuación y por eso nunca cesa de sufrir transformación- entonces, esa persona está en lo cierto.”⁶

El corazón -dado que es el órgano asociado en mayor medida al amor- tiene la habilidad de mutar en diferentes formas y desasirse de consideraciones intelectuales. El corazón es la morada del amor y, como se indica en el hadiz, la morada del Señor. Ibn ʿArabī añade que, al contrario que la mente, las capacidades transformantes propias del corazón le permiten reflejar los innumerables estados y fluctuaciones de lo Divino sin impedimentos. La mente sólo acepta manifestaciones de Dios de acuerdo a la Trascendencia divina. Ibn ʿArabī emplea un análisis gramatical -una herramienta a la cual es aficionado- para arrojar luz sobre las habilidades propias de la mente y del corazón, basado en la derivación del término *ʿaql* de atar y *qalb* de fluctuar. Así pues, las características de cada órgano se describen según su raíz etimológica. Así, el creyente cuyo corazón es morada del Señor que puede reflejar las fluctuaciones divinas, es quien tiene el conocimiento más perfecto, pues conoce a Dios en cada uno de Sus estados.

“El más perfecto entre los perfectos es quien cree en cada creencia que concierne a Dios. Lo reconoce en la fe, en las pruebas y en la herejía (*ilhād*); pues *ilhād* es desviarse de la creencia propia hacia otra creencia concreta. Así que si quieres acertar, da testimonio de Él con todos los ojos porque Él permea todas las cosas a través de Su manifestación. En cada forma tiene un rostro y en cada gnóstico, un estado. Así pues, examina si quieres, o no examines.”⁷

En el anterior fragmento, Ibn ʿArabī hace una afirmación controvertida relativa al perfeccionamiento del conocimiento que choca y contradice el Islam ortodoxo. Asevera que las teofanías divinas son tan diversas que incluso la herejía constituye una de ellas. De esta idea se pueden deducir dos cosas: En primer lugar, que incluso al adoptar una creencia que supone una desviación de la ortodoxia islámica, la Voluntad de Dios y su Ser son manifiestos, aunque la herejía sea un intento de “contrarrestar” a Dios. En segundo lugar, este aserto epitomiza el paradigma sufi pluralista característico de Ibn ʿArabī. Esta proclamación contiene una inconsistencia lógica y opiniones fragmentadas contrarias al despliegue de la multiplicidad de las manifestaciones divinas. Por tanto, la responsabilidad recae sobre el amante con un corazón capaz de transitar por todas las fluctuaciones divinas y reflejarlas

6 *Futūḥāt*. III:198.33; Chittick, *Sufi Path*, p. 107.

7 *Futūḥāt*. II:211.29; Chittick, *Sufi Path*, p. 349.

reconociendo a Dios en cada forma, moviéndose hacia Él y acercándose como un amante que persevera en encontrarse con su Amado en cada estado.

LA NECESIDAD DE UNIÓN

Como ya hemos afirmado, la unidad primordial debe romperse para actualizar el amor divino; esta separación posee restos de una unidad que el esfuerzo espiritual de ascenso intentará recapturar. Se podría interpretar, por tanto, que el amor humano/cosmológico es un intento de superar la existencia humana solipsista, causado por una Unidad inherente que deja rastro en la dualidad omnipresente en la vida diaria. Puede afirmarse que el cosmos necesita o está en un estado de alienación, y por tanto, el amor sería el único medio válido para intentar salvar la brecha primordial causada por la separación.

Ibn 'Arabī, no obstante, propone que la relación entre lo Divino y el cosmos es de interpenetración, pues el nexo nunca está realmente roto:

“El Real está en perpetuo estado de unión (*waṣl*) con la existencia engendrada. A través de ello, Él es un dios.”⁸

La unión a la que se hace referencia se manifiesta en el proceso de creación perpetua, donde las teofanías divinas existen a través de la creación engendrada. Al ejercer cada Nombre su autoridad sobre la creación, esta se convierte en dios, puesto que gobierna sobre ese ser en particular. Esta multiplicidad de los Atributos Divinos no debe malinterpretarse en el sentido de multiplicidad de seres divinos. Por el contrario, la diversidad divina -y, a veces, incluso la oposición, ya que algunos Nombres son opuestos- es una señal de Su impecable unidad, una unidad que abraza la multiplicidad sin anular la variación ni ser consumida por ella.

“Los Nombres divinos están presentes en esencia en cada cosa a la que califican igual que la humanidad está presente en cada ser humano, sin que esta se particularice o se divida según el número de individuos [en los cuales se manifiesta], permaneciendo [puramente] inteligibles.”⁹

Los Nombres no son consumidos por la multiplicidad de manifestaciones, ya que no tienen una realidad ontológica que pueda dividirse en ellas, puesto que su naturaleza es inteligible.

8 *Fut.II*: 480.12; Chittick, *Sufi Path*, p. 365.

9 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 54.

Aunque los Nombres permiten a lo divino ser Dios por medio de Su conexión con la creación, su multiplicidad no pone en peligro Su unidad, de igual modo que Su amor, el cual lo une al cosmos, no pone en peligro Su independencia.

Esto genera un permanente estado de unión a través de la creación, donde lo Divino desciende continuamente en las formas creadas. Ibn ‘Arabī delinea el movimiento ascendente de las criaturas, del siguiente modo:

Lo que tiene lugar entre la gente del cuidado solícito (*‘ināya* -la gente de Dios- es que Dios les da visión y desvela sus intuiciones hasta que son testigos de este acompañamiento [witness]. Esto –es decir, el hecho de que el gnóstico de testimonio- es lo que se llama unión. De este modo, el gnóstico llega a unirse (*ittiṣāl*) al hecho de ser testigo de esta situación actual. Así, esta unión no puede tornarse separación (*faṣl*), igual que el conocimiento no puede tornarse ignorancia.¹⁰

Si Dios está en un perpetuo estado de unión con Su creación, se sigue que algunas de Sus criaturas serían capaces de reconocerLo en cada estado y en cada cosa creada. Ibn ‘Arabī llama a estas personas “La gente de Dios”. Este reconocimiento o “testimonino” les permite estar en un continuo estado de unión con lo Divino. El Maestro también afirma que este estado no puede interrumpirse o reincidir en la separación “igual que el conocimiento no puede tornarse ignorancia”.

La gente de Dios es aquella a la que se le permite tener una visión penetrante a través del velo de las formas para poder dar testimonio de Él. El conocimiento que alcanzan no es producto de una mente sujeta a reflexión, sino que se consigue a través de la intermitencia fluctuante del corazón. Este conocimiento nunca abandona a la persona, así como tampoco lo hace el testimonio de Dios que el gnóstico posee; ninguno de los dos llega a separarse nunca de Él. En cierto modo, podría decirse que la continua contemplación de Dios es un modo de perfeccionar el conocimiento que se tiene de Él, pues al gnóstico le ha sido otorgada la necesidad de verLo en cada estado.

La perfección es amada por ella misma. La ciencia que el Altísimo tiene de Él mismo en tanto que es independiente de los mundos Le pertenece en propiedad y eternamente. Solo permanece por realizar la realización del grado de Ciencia por medio de la ciencia de lo efímero que proviene de los seres determinados (los seres del mundo), cuando son traídos a la existencia. La forma de la perfección aparece por la ciencia de lo efímero y lo eterno; el

10 *Fut. II*: 480.12; Chittick, *Sufi Path*, p. 365.

⋮

grado de la Ciencia alcanza la perfección por la unión de estos dos aspectos. (...) La Realidad eterna es la de Dios como es en Sí mismo; la Realidad no-eterna es la de Dios en las formas del mundo arquetípico.¹¹

El iniciado que quiere llegar a un conocimiento perfecto de Dios debe unir la díada del conocimiento eterno y efímero. La capacidad para encajar Su conocimiento en tanto que ser inmanente y trascendente, requiere ciertas cualidades que no fueron otorgadas ni siquiera a algunos de Sus profetas, como en el caso de Elías:

Elías, que es Idris [Enoc], tuvo una visión en la que vio el Monte Líbano [cuyo nombre] procede de Lubāna, que significa necesidad, partiéndose en dos y del cual salía un caballo ardiente con jaeces de fuego. Cuando lo vio, montó en él y sintió que todos deseos materiales se alejaban de él. Así, se convirtió en un intelecto sin concupiscencia, sin ningún lazo que lo uniera a las penalidades del alma [inferior]. En él, Dios era trascendente, por lo que tenía la mitad de la gnosis de Dios. Esto se debe a que el intelecto, por sí mismo, absorbiendo conocimiento a su manera, conoce sólo de acuerdo a lo trascendental y no a lo inmanente. Solo cuando Dios lo familiariza con Su automanifestación, el conocimiento de Dios se vuelve completo, viéndolo bien trascendente, bien inmanente, cuando es lo apropiado en cada caso, y percibiendo a Dios infundido en las formas naturales y elementales.¹²

Por medio de la narración de Elías y su visión del Monte Líbano, Ibn ʿArabī comprueba el imperativo de la concupiscencia al adquirir un conocimiento perfeccionado de Dios como ser absolutamente trascendente que está más allá de cualquier necesidad del mundo, al mismo tiempo que es inmanente en cualquier ser creado. La historia de Elías es una metáfora de la catástrofe que podría sucederle a la humanidad si abandonáramos los deseos naturales y concupiscencias asociadas normalmente con la animalidad. En esta historia Ibn ʿArabī está claramente afirmando que la concupiscencia y su búsqueda de placeres hedonistas y fugaces, pese a ser considerada por el intelecto como algo fútil, es la más auténtica expresión de humanidad. Es más, la concupiscencia es el vehículo por excelencia que podría permitir a los seres humanos acceder al ámbito de lo divino que es inherente a este mundo. La creación de una transición dinámica, sin solución de continuidad del intelecto al deseo es lo que nos permite ser capaces de conseguir un conocimiento de Dios. La concupiscencia mueve hacia la acción, hacia la consecución de la unidad absoluta con nuestro objeto de deseo. Es uno de los elementos cruciales dentro de la esfera humana; el que permite a los seres humanos escapar de su alienación individual. Ibn ʿArabī ofrece otro ejemplo del papel crucial de la concupiscencia en la historia de María, la más santa de las mujeres.

11 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 257. *Los engarces*, trad. Guijarro, pp. 246-7.

12 *Ibid.* p. 230

Cuando el espíritu fiel, Gabriel, se presentó a María como un ser humano perfectamente acabado, ella imaginó que era un hombre ordinario que deseaba yacer con ella. Por ello, buscó refugio de él en Dios completamente para poder librarse de sus atenciones, sabiendo que aquello estaba prohibido. Entonces alcanzó la presencia perfecta con Dios, [impregnándose] del espíritu invisible. Si hubiese insuflado Su espíritu en ella en ese momento, Jesús habría aparecido de manera demasiado hosca como para ser llevado en el seno, debido al estado de su madre. Cuando le dijimos, “Yo soy sólo el Enviado de tu Señor para regalarte un muchacho puro” (C, 19:19), su ansiedad disminuyó y se relajó. Fue en ese momento cuando Jesús fue insuflado en ella. (...) Así, el deseo impregnó a María. El cuerpo de Jesús fue creado del agua material de María y el agua [ideal] de la semilla de Gabriel presente en el fluido de ese hálito, ya que el soplo de un cuerpo vital es un fluido que procede del elemento agua presente en él. De este modo, el cuerpo de Jesús fue creado a partir de un agua ideal y un agua material, apareciendo con forma mortal debido a que su madre [era humana] y a que Gabriel se apareció con forma humana, pues todas las creaciones de la especie humana ocurren de la manera usual.¹³

Antes de intentar penetrar esta intrincada trama de significados y peligroso cosmos intelectual donde la historia de María se reelabora y reinterpreta de un modo que se aleja de la normalidad de la ortodoxa cristiana e islámica, es interesante hacer notar una observación que nos ha intrigado. A pesar del hecho de que en el original árabe del *Fuṣūṣ*, al contar la historia de María y Elías, en ambos contextos Ibn ‘Arabī empleó el término *ṣahwa*, una palabra que podría traducirse como deseo o como lujuria o concupiscencia, el traductor [R. W. J. Austin] ha optado por traducirlo por concupiscencia en el caso de Elías y deseo en el de María. La discrepancia a la hora de traducir el término en ambos casos nos dice mucho de la enormidad del proyecto que Ibn ‘Arabī llevó a cabo al intentar contrarrestar la narrativa ortodoxa relacionada con María, la más santa de las mujeres. Lo intrincado de su narrativa y, en nuestra opinión, la riqueza de su enfoque, emana de la supresión del estigma de la profanación de las mujeres en una unión sexual, al presentar a la más santa de las mujeres en un encuentro sexual que daría como resultado la palabra de Dios. Este intento de abolir la idea de que se necesita ser absuelto de la identidad sexual para ser pío, al mismo tiempo, eliminaría la línea imaginaria dibujada por la ortodoxia musulmana que separa la religión de la sexualidad humana, y que las presenta como dos esferas mutuamente excluyentes cuyo único posible encuentro es el choque.

Volviendo a los detalles de la narración de María, se observa que cuando se encuentra con Gabriel por primera vez en su habitación pensó que era un hombre que la deseaba

13 *Ibid.* pp. 175–6.

sexualmente y por ello se refugia en Dios de sus deseos. Al buscar refugio en Dios, eleva su naturaleza humana para estar en completa unión con Él en un estado que está por encima del deseo humano, es decir, estaba en el mismo estado que Elías, el cual perdió su deseo concupiscente y sólo pudo acceder al conocimiento trascendente. Por ello Ibn ‘Arabī dijo: “Si hubiese insuflado Su espíritu en ella en ese momento, Jesús habría aparecido de manera demasiado hosca como para ser llevado en el seno, debido al estado de su madre”, porque al alcanzar la unión con lo trascendente ella se volvió trascendente, y si Jesús hubiera sido creado en ese momento habría estado caracterizado por el atributo de trascendencia; sin embargo, para lograr su función como profeta para su pueblo habría tenido que llevar la trascendencia en la inmanencia, es decir, ser la palabra de Dios encarnada. Así, cuando Gabriel le informa de que ha sido enviado por Dios para darle un muchacho puro, sin negar que tuvieron un encuentro sexual, ella desciende de la estación de trascendencia a la estación de la inmanencia y es “impregnada de deseo”. Ese deseo que impregna a María le permite ser la mensajera que ha de portar físicamente la palabra de Dios. Este tipo de concupiscencia es distinta de la que ella le suponía a Gabriel al comienzo del encuentro; le permitió contemplar a Dios y ver la fisicidad de Su palabra en forma de procreación de un ser humano en la intimidad de la unión sexual, en lugar de protegerla de Él. La concupiscencia hacia la que ella sintió aprehensión al encontrarse con Gabriel, es la propia de la animalidad, naturalmente funcional; tiene como finalidad la satisfacción momentánea del deseo físico sin considerar la unión sexual como modo de dar testimonio de lo Divino. De este modo, se revela en el ámbito akbarí que la Virgen María es una santa que sólo satisfizo su destino de ser la portadora de la palabra de Dios a través del abandono de su persistente abstinencia trascendente y abrazando su propia feminidad con ocasión de la relación sexual, esto es, la unión absoluta con el Otro. Esto significó la abolición de la pretendida grieta entre santidad y sexualidad humana, probando que los seres humanos tienen la oportunidad, en el marco de la relación sexual, de trascender su finitud y contemplar a Dios, el ser infinito.

LA DICOTOMÍA FEMENINO-MASCULINA COMO PRINCIPIO COSMOLÓGICO Y ONTOLÓGICO

Antes de profundizar en este universo intelectual akbarí, debemos señalar que para Ibn ‘Arabī “femenino” no denota simplemente una realidad sexual y biológica, sino que se refiere también a un principio ontológico, un principio cosmológico y un estado de receptividad, es decir, al hecho de constituir un receptáculo [*locus*] para la Verdad. A veces, la palabra “femenino” se refiere a uno de esos significados, y a veces los tres se entrelazan, lo que convierte en una tarea extremadamente complicada discernir cuál de las nociones es la

que se está utilizando. Al dilucidar la historia de María, Ibn ‘Arabī alude a un ejemplo de congruencia entre María y la Naturaleza.

Lo que confirma eso que dijimos con motivo de la conjunción de la insuflación espiritual y de la forma corporal de un ser humano es que Dios se ha definido Él mismo como dotado del Sopro de Misericordia. Ahora bien, la atribución de una cualidad implica necesariamente la atribución de todo lo que esta incluye. Sabes lo que implica el sopro en el que respira: por eso el Sopro Divino es el continente de las formas del mundo, es como su materia prima, que no es otra que la Naturaleza universal.¹⁴

En este pasaje Ibn ‘Arabī traza paralelos entre la insuflación del espíritu de Jesús en el vientre de María y la insuflación del Hálito del Misericordioso en la Naturaleza. En ambos ejemplos –en los que el principio femenino es un ser ontológico llamado María o principio cosmológico llamado Naturaleza- el carácter crucial de la feminidad es la receptividad. Ibn ‘Arabī contrarresta la asociación de la receptividad con la pasividad, atribuyendo una influencia mayor al lugar de manifestación que al objeto de esa manifestación.

La humildad de Jesús era tan grande que a su comunidad se le ordenó que “humillados, paguen el tributo directamente” (C. 9:29), que si uno de ellos era golpeado en la mejilla ofrecería la otra, y que no devolvería el golpe ni buscaría compensación. Este aspecto [de su enseñanza] deriva de su madre, pues la mujer es modesta y humilde, pues está por debajo del hombre, teórica y físicamente.¹⁵

En este sentido, los atributos del lugar de manifestación, es decir María, no afectaron simplemente a la constitución de Jesús, sino también al carácter de la retórica cristiana o, al menos, parte de ella. La humildad, que es una característica significativa de la ética cristiana, según este análisis, estaba impregnada por las características de su lugar de manifestación –María, la mujer que llevó físicamente la palabra de Dios- y, como consecuencia, imprimió sus propios rasgos sobre el carácter de su retórica.

Para demostrar la correspondencia entre lo cosmológico y ontológico y la relación femenino-masculina, aparte de la particularidad de la concepción de Jesús como un acontecimiento único, es decir, el hecho de haber nacido sin un padre físico, Ibn ‘Arabī destaca lo siguiente:

14 Ibid. 179-180. *Los engarces*, trad. Guijarro, p. 155.

15 Ibid. 177.

⋮

Una mujer en relación con un hombre es como la Naturaleza en relación con la Orden Divina (*al-amr al-ilāhī*), pues la mujer es el lugar donde [se manifiesta] la existencia de las entidades de los niños, igual que la Naturaleza en relación con la Orden Divina, es el lugar de manifestación de los cuerpos físicos. A través de ella, son engendrados y desde ella se hacen manifiestos. Así, no puede haber Orden sin Naturaleza ni Naturaleza sin Orden.¹⁶

La interdependencia entre femenino y masculino existe no sólo en el ámbito ontológico, donde ambos son necesarios con la finalidad de procrear, sino también en el ámbito cosmológico, donde la Orden Divina está ligada a lo masculino y la Naturaleza a lo femenino. La “co-dependencia” de elementos masculinos y femeninos para fines reproductivos, es decir, para generar nuevas creaciones, implica la necesidad de la diferencia inherente entre los sexos, así como su total necesidad de unión a causa de –y no a pesar de– sus diferencias. No es que un sexo coexista junto al otro tolerando la existencia del otro; sino que la existencia de cada sexo depende del otro, ya sea en el plano cosmológico u ontológico y, hacia el final del fragmento, Ibn ‘Arabī subraya esta necesidad. Merece la pena señalarse que cuando Ibn ‘Arabī traza la analogía entre la mujer y la Naturaleza o entre el hombre y la Orden Divina, está acentuando un aspecto concreto de la femineidad o la masculinidad. Para él, lo femenino guarda correlación con la receptividad, mientras que la masculinidad está relacionada con la agencia. Sin embargo, como comentábamos más arriba, receptividad no implica pasividad pero, como se muestra en la historia de María, el “receptáculo” imprime sus efectos sobre lo que en él se manifiesta y, en este sentido, también tiene un papel activo. El rango superior y carácter agentivo atribuido a lo masculino se deben a una prioridad temporal de lo masculino con respecto de lo femenino, simplemente porque lo masculino antecede a lo femenino en la creación. La Orden Divina es anterior al engendramiento de los seres de la Naturaleza, “Sé y es” (C. 36:82). Igualmente, Adán fue creado antes que Eva. Así, se podría decir que la estructura jerárquica de lo masculino sobre lo femenino tiene un valor temporal más que ontológico o cosmológico¹⁷. Atribuir valores ontológicos o cosmológicos a cada uno de ellos, sería malinterpretar el pensamiento de Ibn ‘Arabī. La aparición de lo femenino con posterioridad a lo masculino, ya sea cosmológico u ontológico, tiene como objeto crear un ciclo vital impenetrable de complementación de lo masculino a través de su Otro, contenido en la configuración primordial. La relación entre femenino y masculino no es utilitarista sino más bien “unitarista”, donde cada uno está atraído por el otro en virtud del recuerdo de la unidad anterior que subyace a esa dualidad.

16 Fut.III:90.18; Chittick, *Sufi Path*, p. 141.

17 Sobre esta idea v. López Anguita, Gracia, “El principio femenino en los textos cosmológicos del sufi Muhyiddīn Ibn ‘Arabī (1165-1240 d. C.)” en Torres, K. y Borrego, F. *La mujer musulmana: desde la traducción a la realidad*, Sevilla: Arcibel, 2010, pp. 87-106.

A continuación, en el capítulo dedicado a Muhammad -la paz sea sobre él- de *Fuṣūṣ*, Ibn ‘Arabī interpreta el dicho profético: “Se me ha hecho amar tres cosas de este mundo: las mujeres, el perfume y el solaz de los ojos que encuentro en la oración.” Reflexionaremos, a continuación, sobre la noción de femenino aquí presente:

Él [el Profeta] comienza por “las mujeres” y termina en “la oración”, ambos nombres femeninos, quedando el nombre masculino [perfume] entre ellos, del mismo modo que sucede con su ser, pues el hombre está situado entre la esencia [nombre femenino] a partir de la cual se manifiesta, y la mujer, la cual se manifiesta a partir de él. Por tanto, está entre dos entidades femeninas, una sustantivamente femenina y la otra femenina en realidad; siendo la mujer femenina en realidad, mientras que la oración no lo es.¹⁸

Como indica este fragmento, la noción de femenino en Ibn ‘Arabī no comporta el estigma de inferioridad, puesto que la Esencia Divina es descrita como femenina, y su interrelación con lo masculino, como se afirma arriba, es de complementariedad ontológica y unidad, y no de instrumentalidad. Como resultado de ello, insta a la gente a seguir el ejemplo del Profeta de amar a las mujeres. Así lo razona:

Otro camino en el amor a las mujeres es este: Ellas son el lugar de recepción de actividad y engendramiento con la finalidad de que cualquier ser pueda manifestarse. No hay duda de que Dios ama las entidades que se encuentran en estado de no existencia en el cosmos porque son receptáculos de actividad. Cuando Él se vuelve hacia ellas con la intención de desear [su existencia], les dice “sed” y ellas existen. De este modo, Su reino se manifiesta en la existencia a través de esas entidades. Estas entidades dan a Dios Su derecho en tanto que divinidad; pudiendo Éste desempeñar su función divina¹⁹. Lo adoran en todos Sus Nombres por medio de sus diferentes estados, tanto si conocen como si no esos Nombres.²⁰

Puede decirse que, al intentar apartar el amor hacia la mujer del ámbito de lo trivial, Ibn ‘Arabī revela el papel crucial que juega lo femenino manteniendo la cualidad de “señor” propia de Dios. En otras palabras, lo femenino permite a Dios desplegar su Señorío porque es lo que posibilita la creación de los seres sujetos a generación. La orientación del movimiento de Dios al manifestar algo en la existencia responde al “deseo”. Este deseo es tanto el motivo

18 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 277

19 Lit. “hence He is a god”.

20 Fut. IV:453.34. Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany, NY, SUNY Press, 1992, p. 201.

como el movimiento que permite que lo femenino y lo masculino se unan para producir una nueva creación.

Además, si reflexionamos sobre los distintos pasajes de Ibn 'Arabī aquí seleccionados, se podría deducir que la dualidad femenino/masculino impregna distintas esferas de existencia: ontológica, cosmológica y epistemológica. Subsecuentemente, sería lógico afirmar que la permeación de esta dicotomía indica que lo femenino y lo masculino pueden considerarse modos de ser más que arquetipos estáticos de relaciones de género. Esto significa que los seres pueden navegar de manera intercambiable de un modo a otro, independientemente del sexo actual con el que se identifican. En este sentido, Ibn 'Arabī estaría presentando a sus lectores un concepto fluido de género que no depende de las diferencias biológicas, de hecho, desligaría el género de las particularidades biológicas y culturales que pudieran ahogarlo y afectar a su relación con el otro. La libertad para fluir de un sexo a otro no significa que no se esté enraizado en una identidad sexual originaria, femenina o masculina, porque si fuese así cada individuo no tendría necesidad del otro, y se rompería el círculo hermético de la creación. La necesidad y deseo que implica la economía del intercambio entre femenino y masculino existe porque este intercambio tiene lugar a través del vehículo del amor. Pero profundicemos a continuación en el complejo tema del anhelo entre lo femenino y lo masculino. La motivación para unirse en la unidad orgánica de esa existencia primordial se obtiene a través de la relación sexual.

EL DESEO DE UNIÓN EN EL PLANO DE LO EFÍMERO COMO ALUSIÓN AL PLANO DE LO ETERNO

Dentro del expansivo espacio del deseo, lo femenino y lo masculino se buscan mutuamente con la finalidad de unirse de todos los modos posibles y así poder revertir la sensación de alienación en la que se encuentran. Para sondear las razones subyacentes tras este sentimiento de alienación y separación, se debe comenzar por el principio –por el origen del hombre y la mujer- y observar el nacimiento del deseo en ese relato.

Entonces, Dios sacó de él [el hombre] un ser a su imagen llamado mujer y dado que apareció con su misma imagen, el hombre sintió un profundo deseo hacia ella, como algo que anhela su propio ser, mientras que ella lo anhela como se anhela el lugar al que uno pertenece. Por ello, a él [el Profeta Muhammad] se le hizo amar a las mujeres, pues Dios ama lo que ha creado según Su propia forma y ante lo que hizo prosternarse a Sus ángeles a pesar del gran poder,

rango y naturaleza elevada que estos poseían. De ello deriva la afinidad [entre Dios y el hombre]; la imagen [divina] constituye el más grande, glorioso y perfecto ejemplo de afinidad. Esto es así porque [el hombre] es la sизigia que polariza el ser de la Realidad, de igual modo que la mujer, en virtud de su creación, polariza la humanidad y constituye su sизigia.²¹

En esta descripción se encuentran remanentes de la misma reciprocidad con la que se describía la relación de lo Divino con el cosmos como los arquetipos del amante y el amado. Tanto el hombre como la mujer sienten el anhelo: se mueven en dirección el uno del otro, recordando el prototipo andrógino del ser humano que una vez fueron. El sentimiento que el hombre tiene hacia la mujer es de carencia, donde el todo anhela sus partes; mientras que el sentimiento de la mujer es el de haber sido arrancada de su origen, de su hogar. El hombre significa el hogar de una mujer, lo que implica una inversión de esta idea en la filosofía occidental, que asociaba a las mujeres con el hogar desde la segregación aristotélica entre los ámbitos públicos y privados, en la que el hombre pertenecía a la esfera de lo público y la mujer a la de lo privado, es decir, al hogar²². Más tarde, Levinas capitalizará la diferencia fundacional del lugar que ocupa cada sexo, tal y como lo constituyó Aristóteles -es decir, la mujer pertenece al ámbito privado mientras que el hombre pertenece al público-, encapsulando el rol de lo femenino al crear la morada del yo, donde ella es un instrumento que mueve hacia una apertura y prepara el sujeto para responder a la llamada del rostro del Otro²³.

Y el Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación.²⁴

Es lo femenino lo que permite al yo ver al Otro, puesto que rompe el caparazón solipsista del yo hedonista, aunque lo femenino altera la percepción del sujeto introduciendo la

21 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 274. La sизigia es un término técnico astronómico que se define como la conjunción u oposición de la Luna con el Sol. (N. de la t.). Guijarro traduce como “cónyuge que hace doble la realidad de Dios”, p. 268.

22 Para una comprensión más amplia de las particularidades de la segregación de los ámbitos público y privado en el pensamiento de Aristóteles, véase su *Ética Nicomaquea*.

23 La filosofía de Levinas relativa a lo femenino se encuentra dispersa en muchos de sus escritos; v. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso Lingis (2011). Para los fragmentos citados aquí emplearemos la traducción española a cargo de Daniel E. Guillot (2002) [N. de la t.].

24 *Ibid.* 172-173.

.....

noción de otredad que ella personifica: no pertenece al ámbito público, crea la morada, el hogar, la esfera de lo privado. A pesar de que la cultura occidental está generalmente asociada a la emancipación de la mujer, se podría argüir que algunas reminiscencias de la distinción aristotélica que tienen que ver con el lugar de la mujer han sobrevivido a lo largo de las expresiones del pensamiento moderno. Se podría, incluso, argumentar que las mujeres en la cultura occidental se emanciparon del constructo físico y arquitectónico del hogar pero su presencia en la esfera pública seguía viéndose con cierta hostilidad debido a la asociación clásica con su estado de pertenencia al ámbito privado. Esto representa justamente lo contrario de la perspectiva akbarí en la que el hombre representa el hogar. Aunque las asociaciones que traza Ibn 'Arabī emanan de la arcaica historia teológico-mística de la creación, presenta lo femenino y lo masculino como una dualidad orgánica en la que las partes se desean mutuamente con la misma intensidad. Las mujeres, según la lectura que hace Ibn 'Arabī del relato de la creación, no tratan de alcanzar a los hombres debido a las estructuras patriarcales de la sociedad que la informan de que su presencia en la esfera pública no es bienvenida. Tanto hombres como mujeres buscan vehementemente esa unidad que realice su teleología originaria.

El hombre ama y es movido por el deseo de aproximarse a la mujer porque esta fue creada según su propia imagen, así pues, se mueve hacia sí mismo, para amarse y conocerse a sí mismo. Este, como explica Ibn 'Arabī, es el mismo movimiento de deseo de Dios hacia el hombre que fue creado a Su imagen. La creación del hombre alteró la unidad original pasando del “Dios y nada aparte de él” al “Dios y todo lo que no es Él”. De igual modo, la creación de la mujer marca una disección en la unidad que había cuando lo único existente era el hombre. Por este motivo, el amor de Dios hacia la humanidad es paralelo al amor del hombre por la mujer: es el amor, deseo y anhelo de realizar la unión completa con uno mismo, tal y como este se refleja en el espejo del Otro. La motivación para unirse a través del amor en la unidad orgánica de la existencia primordial es satisfecha en el plano físico a través de la unión sexual:

La mayor unión es la del hombre y la mujer, pues corresponde a la orientación de Dios hacia aquel a quien ha creado según Su propia imagen para hacer de él Su vicerregente, de modo que pueda verse a Sí mismo en él.²⁵

Este denso fragmento desvela el concepto doctrinal de la unión sexual en el pensamiento de Ibn 'Arabī. En él se afirma que la unión completa del hombre no es un mero instrumento para triunfar sobre la alienación con respecto al otro sexo, sino que esta aproximación recrea, pues es paralela a él, el acto inicial de creación del ser humano. Por lo tanto, podemos afirmar que el sexo y la carne no son sólo herramientas para vencer la caída sino que la unión sexual

.....

25 Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 275.

sería el momento, por excelencia, de la recreación del acto divino de creación humana. Ibn ‘Arabī comenta los efectos de esta unión afirmando lo siguiente:

Cuando un hombre ama a una mujer, busca unirse a ella, es decir, busca la unión más completa posible en el amor. En la esfera de lo elemental no hay unión más grande que la que se hace entre dos sexos. Es precisamente porque el deseo permea todas sus partes, por lo que al hombre se le ha ordenado la ablución mayor [tras la relación sexual]. Así, la purificación es total, como su aniquilación en la mujer es total en el momento de la consumación. Dios siente celos de que Su siervo encuentre placer en otro que no sea Él, así que lo purifica mediante la ablución, para que pueda verse reflejado en aquel a quien ha aniquilado, pues no es otro que Él a quien el hombre ve en ella.²⁶

El acto sexual, tal y como es descrito por Ibn ‘Arabī, implica la completa renuncia al yo y la entrega al Otro, no como un don ofrecido voluntariamente, sino como el anudamiento de la dicotomía masculino/femenino en el seno de la absoluta unidad. En el clímax del frenesí orgásmico, el yo se despoja de su pretensión de pureza y soledad al tiempo que se aniquila en el acto sexual. Adquiere conciencia de su carencia innata y demanda unión con su pareja. Dentro de la unión de lo femenino y lo masculino un espacio íntimo creativo e interpretativo se abre: creativo por la procreación, e interpretativo porque en este horizonte comunal de entremezclamiento, las identidades femenina y masculina se reinterpretan continuamente en lugar de abolirse. La interacción entre ellos puede calificarse de dialógica más que dialéctica, ya que dentro de ese nudo no hay dominancia de un sexo sobre otro. La interacción puede también describirse como complementaria más que de eliminación de la diferencia.

La inmersión en el fugaz placer orgásmico propicia un volverse hacia uno mismo en calidad de auto-intérprete, emergiendo como foco central la pregunta “¿quién soy?” de la confusión y aturdimiento del éxtasis sexual. Ibn ‘Arabī explica que el placer experimentado en este acto es el placer del encuentro con lo Divino. Sin embargo, dado que está en la naturaleza de Dios el ser celoso, instruye al ser humano en la realización de la ablución mayor, instruyéndonos, al mismo tiempo, apartarnos de ese éxtasis abrumador y volver a Él, en cuyo seno fuimos hechos para sentir ese gozo.

Es este un momento de convergencia de lo físico y lo metafísico según lo describe Ibn ‘Arabī, en donde la unión física entre hombre y mujer alude a una unión más elevada; permite una nueva creación y encarna la conexión directa entre humanidad y divinidad. La unión sexual tiene lugar dentro de la intimación de una eternidad transitoria en el momento del orgasmo. Esto quiere decir que el acto sexual aproxima a una experiencia de eternidad,

26 *Ibid.* 274.

reemplazando el yo limitado del individuo. Esto no se produce únicamente obliterando la diferencia sexual, al contrario, esta experiencia muestra el ser andrógino que surge en esta unión, eco del *anthropos* originario que una vez habitó en el infinito de la esfera metafísica, constituido necesariamente a través de los dos sexos. Este momento de convergencia al que se refiere Ibn 'Arabī sirve, no sólo como triunfo sobre la alienación de los sexos, sino sobre la alienación humana en general al permitir al ser humano contemplar lo Divino dentro de la forma humana, tal y como es dibujado en el lienzo espiritual en ese momento.

La contemplación de la Verdad sin soporte formal no es posible, puesto que Dios, en Su esencia, está completamente fuera de cualquier necesidad del cosmos. Ya que, por tanto, algún tipo de soporte es necesario, el mejor y más perfecto modo de contemplación de Dios está en las mujeres.²⁷

La frase que abre ese fragmento permite al ser humano reconocer el lazo que une permanentemente lo físico y lo metafísico, lo humano y lo divino. Las mujeres son los mejores receptáculos de manifestación de la imagen de Dios pues son las perfectas receptoras. Así, en el momento del acto sexual en el que la mujer toma conciencia de su feminidad y abraza la actividad de la recepción, es capaz de portar la imagen de Dios.

El amor, requisito necesario para alcanzar la visión de Dios durante el encuentro sexual, es de un tipo especial; emula el ejemplo del Profeta en su aproximación y amor por las mujeres, que Ibn 'Arabī articula afirmando que:

Dios hizo al Profeta amar a las mujeres y le dio la fuerza para el matrimonio. Alabó el estado marital y maldijo la abstención sexual. El Profeta fue hecho para amar a las mujeres porque ellas son el receptáculo en el que se recibe la actividad engendradora de la forma más perfecta, esto es, la forma humana, respecto de la cual no existe mejor forma. No todos los receptáculos de actividad tienen esta perfección específica. Así pues, el amor hacia la mujer es una de las cosas por medio de las cuales Dios favoreció a Su mensajero, puesto que lo hizo amarlas independientemente de que tuvieran pocos hijos. La meta deseada era el matrimonio en sí, como lo es el matrimonio entre la gente del Paraíso, que es estrictamente por placer, no para dar descendencia. (...) Y ese [placer en la consumación del matrimonio] es un asunto distinto del requerimiento del amor hacia el receptáculo que recibe la actividad engendradora.²⁸

27 *Ibid.* 274.

28 *Fut.* IV:243.8; Murata, *Tao of Islam*, p.184.

Ibn'Arabī aclara que el amor del Profeta hacia las mujeres se debía a que ellas son lugar de receptividad. Sin embargo, niega que el papel de la mujer sea el de mera engendradora, puesto que en el caso del propio Profeta tuvo muy pocos hijos y bastantes mujeres. Esto llevó a Ibn'Arabī a deducir que el gozo del Profeta en el matrimonio se debía al mero placer sexual, y no al amor por los hijos que aparece posteriormente. Indagaremos en el siguiente epígrafe en los efectos de la unión sexual en los seres humanos.

LA CONTRACCIÓN EN EL PLACER SEXUAL Y LA CONDICIÓN DE SIERVO

Como muchos otros grandes pensadores, Ibn 'Arabī veía con desagrado, prácticamente desde sus comienzos, la bajeza y animalidad atribuidas a la necesidad sexual, rechazándolas en favor de una búsqueda intelectual más elevada. Así, comenta:

Solía sentir desagrado por las mujeres y las relaciones sexuales tanto como los demás cuando entré en la Vía. Así estuve durante dieciocho años hasta que di testimonio de esta estación. Antes de ello, temía el disgusto divino a causa de esto hasta que conocí el dicho profético de que Dios hizo al Profeta amar a las mujeres. Es decir, no las amaba por naturaleza, las amaba porque Dios las había hecho amables para él. Cuando fui sincero con Dios y volví mi atención hacia Él con respecto a este tema, debido a mi miedo por desagradarlo –ya que a mí no me gustaba lo que Dios había hecho digno de amor para el Profeta- ese rechazo mío desapareció. Alabado sea Dios. Él me hizo amarlas. Soy la criatura que más las cuida y el mayor observante de sus derechos. Porque en relación con esto, “me baso en una prueba visible” (C. 12:108). Esto deriva del hecho de que se me ha hecho para amar. No es un amor que derive de la Naturaleza.²⁹

En esta anécdota, Ibn 'Arabī refiere la sensación de estar dividido entre dos miedos. El primero es el miedo a que la atracción hacia las mujeres y a ser arrebatado en la confusión del placer sexual pudiera apartarlo de su camino hacia el conocimiento de Dios. El segundo es el miedo a que, al rechazar algo que Dios hizo amar al Profeta, su camino no seguiría sus pasos y por tanto fracasaría. El hecho de que Ibn 'Arabī admita esto, indica la omnipresencia de esa percepción del deseo por las mujeres y el sexo como algo vil y animalesco que debe ser subyugado y “domesticado” para poder alcanzar un mayor nivel intelectual, esto es, para ser más humano. Esta perspectiva encuentra su eco en la antigua filosofía occidental en las obras

29 *Fut.* II:190.11; Murata, *Tao of Islam*, p. 186.

de Platón y Aristóteles, en los que cualquier preocupación por los placeres físicos era señal de degradación humana. Ibn 'Arabī, no obstante, revisa su primera posición diciendo que una vez superada esa visión negativa de las mujeres y el sexo, se le hizo amarlas. Esto puede interpretarse como que en el momento en que se permite a sí mismo percibir a las mujeres y el sexo como realmente son, es decir, como ocasiones de apertura, lo Divino se le reveló a través de ellas. Es más, al rectificar su percepción de la experiencia sexual con mujeres, Ibn 'Arabī no niega que el deseo sexual sea propio de animales, simplemente entiende la animalidad de una manera distinta:

La gente persiste en el olvido de esta nobleza, haciendo del acto matrimonial un apetito animal. De este modo, se declaran a sí mismos más allá de él, a pesar de que lo llaman con el más noble de los nombres, que es *ḥayawānī* (animal). En otras palabras, es una de las características de los seres vivos (*ḥayawān*). ¿Qué es más noble que la vida? Lo que ellos ven como algo desagradable es idéntico en términos de alabanza a los ojos del gnóstico.³⁰

Al corregir el paradigma conceptual de animalidad en el que se sitúa el placer sexual, Ibn 'Arabī emplea una de sus herramientas preferidas de interpretación, la etimología, la cual le permite alcanzar conceptos clave que de otro modo permanecerían enterrados debido a la familiaridad de algunas palabras. En este caso, analiza la palabra animalidad -en árabe *ḥayawānī*- y el estigma atribuido tradicionalmente a los deseos carnales, sobre la base de la cual deriva: la palabra *ḥayāt*, que significa vida. Según esta perspectiva, lo que la gente rehúye considerándolo por debajo de la humanidad es precisamente lo que está impregnado de vida y producción de vida. La nobleza de la vida y lo animal deriva de uno de los más bellos Nombres de Dios al-Ḥayy, el Viviente. Así, los que saben -los gnósticos- reconocerán la dignidad de lo animal y le otorgarán su debido respeto.

Para comprender el papel de lo animal para realizar la condición de siervo y su interrelación con el placer sexual, debemos ahondar más profundamente en el pensamiento de Ibn 'Arabī sobre esta cuestión:

La unión marital del poseedor de esta estación es como la unión marital de los habitantes del Paraíso: estrictamente por apetito, puesto que es la mayor epifanía de Dios. No obstante, está oculta al ser humano y a los genios, excepto en el caso de aquellos siervos a quienes Dios distingue. De igual modo, la unión entre animales se debe estrictamente al apetito. Muchos gnósticos no han sido conscientes de esta realidad, pues es uno de los grandes misterios penetrados sólo por unos pocos de entre los Solícitos de Dios. Dentro del

30 *Fut.*II:574.1; Murata, *Tao of Islam*, p. 188.

matrimonio se encuentra la completa nobleza que denota la debilidad que implica la servidumbre. Hay algo de la severidad del deleite [*qahr al-ladda*] que aniquila la fuerza y las pretensiones de la persona. Es una severidad deliciosa. Porque la severidad excluye el deleite de ella cuando uno está subyugado por ella, dado que el deleite en la severidad es el rasgo característico del que es severo. Deleitarse en la severidad no es una característica de quien está subyugado por ella, con la única excepción del acto [sexual].³¹

Reflexionar sobre este inusual pasaje es maravillarse ante el dibujo que traza, con esmero en los detalles, de la autenticidad de la condición humana. En este fragmento Ibn ‘Arabī expone las fuerzas en conflicto que operan en el interior dentro de cada persona: la necesidad de tener el control, perder el control, hallar placer, conquistar los propios deseos y encontrarse en un estado de confusión total. La complejidad de los seres humanos en el contexto de la unión sexual ofrece a Ibn‘Arabī el lienzo espiritual sobre el que plasmar su doctrina. Inspeccionémoslo y examinemos los elementos que lo componen. Comienza reconociendo la ignorancia de algunos de los más sabios –los gnósticos- acerca de la belleza sublime de la relación sexual como vehículo de apertura, que permite a quien lo experimenta autocomplacerse completamente en el éxtasis orgásmico que esta unión ofrece, sin atender a la procreación. Más adelante, profundiza en la psicología humana admitiendo que la opresión que el ser humano encuentra es un estado que normalmente viene acompañado de desaliento y desesperación, ya que impide cualquier pretensión de control sobre sus propias vidas. La opresión o severidad produce disgusto, pues aprovecha sentimientos de futilidad y de sombrío rechazo al desvalimiento excepto en la unión sexual. La severidad sentida en el sexo conjura los sentimientos de fragilidad, pero también la dulzura y la alegría del placer que alivia la tristeza en la que puede sumirse la persona que se siente frágil. La disparidad de estos dos intensos y contrapuestos sentimientos se armoniza para actualizar una servidumbre primaria y auténtica, hacia el señorío de algo mucho más potente que el falso dominio que usualmente tenemos sobre nuestras vidas. Como consecuencia, el mero placer sexual permite a la verdadera servidumbre pasar a un primer plano en la mente humana y abrir camino hacia la contemplación de lo Divino.

31 *Fut.* II:574.1; Murata, *Tao of Islam*, p. 187.

.....

CONCLUSIONES

Tras exponer este viaje desde una perspectiva akbarí, encontramos a los seres humanos situados en un peculiar lugar de perplejidad. Nos encontramos a nosotros mismos ni atrapados en la separación total ni plenamente conectados, sino navegando intercambiamente entre ambos estados sin llegar a reposar en ninguno de ellos. La unión sexual como acto realizado desde el amor, tiene como objetivo aliviar el sentimiento de alienación a través de una conexión profunda con una pareja. Pero, dado que es un movimiento temporal, el placer del orgasmo se disipa, dejando rastro de una conexión, pero reforzando, en cuanto termina, el sentimiento de separación. La unión sexual en el pensamiento de Ibn 'Arabī ilustra una concepción diferente. Esta unión alberga los ámbitos físicos y metafísicos dentro del momento de placer orgásmico que porta la percepción de Su faz, la faz de lo Divino. Al contemplar Su rostro en la intimidad de la unión sexual, el ser humano encuentra la respuesta a la más importante pregunta humana: ¿quién soy?

