

SANTIDAD Y FEMINIDAD
EN LA VIDA Y LA OBRA DE IBN 'ARABĪ

Su'ād Ḥakīm

Mucho se ha hablado sobre Ibn 'Arabī. La tierra cubre su cuerpo en Qāsiyūn, frente a los peregrinos que visitan su tumba en Damasco, y su experiencia espiritual sigue siendo un ejemplo vivo a través de escritos ampliamente conocidos, divulgados, consultados y estudiados.

Con el paso de los años se creía más en su *walāya* y los viajeros procuran bendiciones visitándole. Autores escogidos han dedicado su escritura a imágenes de sus pensamientos y expresiones de su experiencia, a una distancia que no oculta la singularidad de la personalidad de Ibn 'Arabī, que podía aunar la cumbre con la base y ascender a alturas de singular excelencia sin separarse por ello del común de los musulmanes.

Por ello volvemos a sus textos y a su vida, especialmente para tratar sobre la cuestión de la mujer. Nos proponemos revisar la visión de un sabio musulmán que identificó mucho su pensamiento con la realidad que vivió, por lo que es mucho lo que podemos aclarar con nuestra investigación sobre las ideas de Ibn 'Arabī prestando atención a algunos detalles de su vida.

La lectura sobre el tema de la mujer en sus textos y en su vida tiene dos perspectivas, y por ello dividiré mi investigación en dos partes:

En la primera consideraremos la mujer-individuo y estudiaremos los conceptos de Ibn 'Arabī y su experiencia con relación a la mujer en su especificidad, en tanto que esencia y como persona que tiene identidad, posibilidades y una perfección propia que se corresponde con la masculina.

En la segunda consideraremos el tema mujer-otro. Y leeremos textos de Ibn 'Arabī y de su vida, sobre la mujer en sus relaciones, sobre

su existencia como parte que tiene un papel en el entramado de relaciones que extiende sus hilos en torno a ella para unirla a la existencia en su integridad.

Creemos que estos dos acercamientos a la mujer llevarán nuestra investigación a penetrar en las cuestiones específicas y esenciales relativas a la mujer a través de la historia hasta llegar a nuestros días, en el umbral del siglo XXI, y abrirá los horizontes a nuevas propuestas que acaso puedan servir para las generaciones futuras.

Mujer-individuo

Este discurso islámico sobre la mujer se divide en dos partes. Por un lado se trata el ser (*kaḥnūna*) de la mujer. Por otro se dedica a sus posibilidades, a sus aptitudes y a los límites de su capacidad.

La primera parte contiene, aunque no se declare abiertamente, la afirmación de la incapacidad de la mujer y su falta de aptitud para dedicarse a la vida pública, por lo que se la restringe a la vida familiar... La mujer completa según esta línea es la madre que se dedica a cuidar de sus hijos, la esposa virtuosa que lleva el hogar, amante, paciente y agradecida... Es la madre, la hija, la hermana y la esposa... sin entidad por sí misma. Su ser lo determinan sus funciones, sus relaciones familiares, y su único camino fuera de esta reclusión familiar se abre fuera del mundo y aparece en sus relaciones con su Creador y su Adorado... Aquí también se encuentran muchas reglas y muchas restricciones que la impulsan a llevar su relación con Dios de forma apartada, lejos de las muchedumbres y las sociedades.

En la segunda parte se ocupa con más detenimiento del aspecto de su ser en su esencia, y con más claridad de sus capacidades y potencias espirituales en el campo de los ejercicios y esfuerzos espirituales, y le concede, por tanto, un lugar en los grados de la *walāya* que en principio serían masculinos.

Encontramos ejemplos en el campo del misticismo, en las menciones a mujeres sufíes, en los que veremos las capacidades de la mujer, como género, para el conocimiento y la proximidad a la divinidad. Por consiguiente, es legítimo que el hombre estudie de ella, que aprenda de ella, y que ella le enseñe su camino y su senda.

Ahí tenemos a Ḥasan al-Baṣrī, que decía a sus compañeros señalando a la célebre Rābi'a: «¡Vamos a ver a la maestra!». En sus reuniones discutía gente escogida, y vemos en todas sus proposiciones sobre conceptos del sufismo que su experiencia mística estaba por en-

cima de la de ellos, por lo que su obra se convirtió en objeto de estudio para los hombres y en un referente ejemplar para figuras como al-Ḥasan al-Baṣrī y Mālik b. Dīnār. Decía sobre ella Muḥī l-Dīn b. al-'Arabī: «La famosa Rābi'a al-'Adawiyya aventajaba a los hombres en proximidad a Dios y en elevación espiritual»¹.

Así era también Fāṭima al-Nīsāburīya, maestra de Dū l-Nūn al-Miṣrī. Abū Zayd al-Biṣṭāmī decía al jeque de la Malāmatiyya: «¡Aprende de la *futuwwa*² de tu mujer!...», pues la mujer, según el testimonio de al-Biṣṭāmī, había alcanzado una morada espiritual ante la que se habían amedrentado los más valientes entre los hombres, y la *futuwwa* es el arrojo, la fuerza y el poder para vencer.

Llegó el más grande jeque del sufismo —Ibn 'Arabī— a ir en esta segunda cuestión hasta el último extremo. Su punto de partida fue, en nuestra opinión, su experiencia en el camino, que da lugar a su convencimiento de la capacidad espiritual de la mujer, por lo que partimos de esta capacidad espiritual para tratar otras potencias de la mujer, como la cognoscitiva o la política.

La aptitud espiritual: ... la walāya o santidad de la mujer

Con orgullo sirvió Ibn 'Arabī durante varios años a una gnóstica de Sevilla que tenía un lugar junto a Dios. Era Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā al-Qurṭubī, que decía sobre ella misma³ que Dios se cuidaba de ella, la tenía entre sus allegados y la había escogido para Él.

Nos remite lo que dijo Ibn 'Arabī al hecho de que él la sirvió durante varios años, mientras que —por lo que sabemos de su vida suff— no sirvió a ningún hombre de entre los sabios durante varios años, y tampoco reconocía a ningún gnóstico filiación espiritual significativa sobre él. Ella fue la única a la que podemos llamar con sus palabras: «Madre mía».

Si nos detenemos en el momento en que le enseñaba, vemos los principios de la Unicidad Esencial del Ser, sobre los que Ibn 'Arabī escribiría más tarde. Fāṭima decía a Ibn 'Arabī, en un texto que revela de forma implícita la doctrina de la unicidad del ser:

¡Maravillome de aquel que dice que ama a Dios y no se alegra de Él, siendo, como es, el objeto único de contemplación, puesto que en toda

1. *Al-Futūḥāt al-makkiyya* II, Dār Šādīr, Beirut, p. 359.

2. La *futuwwa* es la práctica de un conjunto de virtudes caballerescas: valor, resistencia, caballería, etc.

3. *Al-Futūḥāt* II, cit., p. 348.

cosa que sus ojos miran, a él tan sólo ven, sin que de sus miradas se oculte ni un instante!... Después me dijo: «Y tú, hijo mío ¿qué dices de lo que digo?». Yo le respondí: «¡Madre mía, que lo que dices es lo que hay que decir!»⁴.

Además de sus enseñanzas, vemos que Ibn 'Arabī conocía su morada espiritual, y con lo que sabía... se dio cuenta de que tenía esa morada cuando le contó que la Fātiḥa del Libro le servía⁵. Y comprobó esta condición cuando leyó la Fātiḥa para (resolver) un asunto y la leyó con ella, y cuando suscitó con su lectura la aparición de una imagen corpórea etérea, y le pidió que hiciera esto y aquello⁶. Y cuando hablaba Ibn 'Arabī sobre la ciencia de las letras (*'ilm al-ḥurūf*), que es la ciencia por excelencia de los *awliyā'* o allegados a Dios, mencionaba su servicio a ella, y su provecho de las enseñanzas de esta *waliyya*⁷. Y declaraba que ella era de los más grandes virtuosos, que actuaba libremente por el mundo del espíritu, y que entre sus dones extraordinarios estaba el de recitar la Fātiḥa de una forma especial con diversas intenciones, cosa que ella creía que era posible para cualquiera, hasta el punto de que se extrañaba de que alguien tuviera obstáculos pudiendo recurrir a la Fātiḥa: «¿Por qué no la usa para tener lo que quiere?».

Tratando de su experiencia personal con esta *waliyya*, que tenía tal poder de acción en el mundo espiritual y en la que veía prodigios manifiestos, Ibn 'Arabī hablaba de su segundo nacimiento distinguiendo su genealogía espiritual de su ascendencia física. Le decía a él y él la seguía en esto: «Soy tu madre divina y la luz de tu madre física»⁸.

Basándose en su nacimiento inteligible de su madre espiritual Ibn 'Arabī reconoce que en ella se integran los dos aspectos de la santidad: la gnosis y el poder actuar sobre las criaturas del mundo. Llegó Ibn 'Arabī gracias a ella a la convicción de que no había ningún impedimento, ni esencial ni existencial, para que la mujer alcanzara los más altos grados de la *walāya*, aunque no conoció nunca a una mujer que ocupara el grado de Polo (*quṭbiyya*), Axis Mundi y Vicerregente de su Tiempo.

Las mujeres y los hombres, para él, compartían la posibilidad de alcanzar todos los grados de la *walāya*, hasta el de Polo (*quṭb*), y lo que

4. Traducido en Asín Palacios, M., *Vidas de santos andaluces*, Hiperión, Madrid, 1981, p. 182.

5. La primera azora del Corán. Cf. *Al-Futūḥāt* II, p. 348.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.* II, p. 135.

8. *al-Mu'jam al-ṣūfī*, Dandara, Beirut, 1981, pp. 123-125.

declara es que las dignidades, rangos y características que consigue el hombre puede alcanzarlos igualmente cualquiera de entre las mujeres que Dios quiera⁹. Este texto de Ibn 'Arabī deja abierto el camino de la *walāya* ante la mujer, y no le pone más límite que el rango profético y la persona del Profeta. La mujer, aunque no aparezca ante las gentes con el rango de Polo, tiene esta posibilidad latente, y por tanto, en el mundo espiritual, se iguala la participación del hombre y de la mujer, y esto se refleja en los escritos de los sufíes más relevantes.

Sin embargo, ¿es peregrino el hecho de que una mujer sea Polo o Califa en las concepciones del Maestro Máximo?

La mujer se convertiría —si alcanzara la dignidad de Polo o Califa— en Señora del Tiempo o Vicerregente de Dios en la tierra, la representante del Señor de los Profetas ante su *Umma*, heredera de la pureza de los elegidos y de la distinción de los Profetas¹⁰. Sobre ella estaría el eje del mundo, le sería dado el control del cosmos y todos los asuntos recaerían sobre ella. Dios no repararía en su tiempo sino en ella, que sería el Velo Excelso, y le asignaría Dios un estrado en el que se sentaría en el Mundo Imaginal. Luego la investiría de todos los Nombres Divinos... Ordenaría al mundo que la obedeciese y ejecutase sus órdenes, que todos le sometieran cualquier asunto, por lejano o alto que fuese, excepto los más elevados de los ángeles, que son los «Perdidos de Amor», y los *afrād* o «solitarios» del género humano sobre los que no tendría potestad por ser perfectos como ella y con la misma capacidad para alcanzar la función de Polo.

Esta experiencia personal con Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā, y estas consideraciones sobre las posibilidades de que la mujer alcanzase la función de Polo y la Vicerregencia, nos llevan a considerar a Ibn 'Arabī, hombre del siglo doce de la era cristiana, partícipe y próximo en el diálogo actual sobre las cuestiones relativas a la mujer.

Nos detendremos ahora en dos cuestiones. La de la capacidad cognoscitiva y la de la capacidad política.

La capacidad cognoscitiva

El islam impone a la persona una gran preocupación por la ciencia y el aprendizaje, y la ciencia verdadera no se toma de los libros, sino de boca de los hombres. Por un lado el ser humano es un eslabón en una

9. *Al-Futūḥāt* II, p. 89.

10. *al-Mu'jam al-ṣūfī*, pp. 19 y 680.

cadena: aprende y enseña, recibe y transmite. ¿Es capaz la mujer, según sus características y la naturaleza de su vida, de ser también un eslabón en la cadena del conocimiento heredado a través de las generaciones?, ¿o seguirá la comunidad persistiendo en su desconfianza en la igualdad de su capacidad intelectual con la del hombre? Por otro lado, un maestro *suff* dijo:

Me dijo mi corazón, que lo sabía por mi Señor: «Habéis recibido vuestro saber muerto de los muertos y yo lo recibo [el saber] del Viviente que no muere»...

¿Hay energía en el corazón de la mujer, que es el órgano que recibe el conocimiento inspirado, para que aprehenda los saberes religiosos? Y, si recibe en su corazón las inspiraciones, ¿puede interpretar con su intelecto la inspiración de su corazón, de modo que retenga los detalles de la inspiración y no los olvide, para que pueda ponerse con firmeza esta ciencia en los límites de bases sólidas?

Y además, y esto es lo más importante: La base de la ciencia en el islam es la posición de *imāmato* (guía) y de obediencia. Aprendemos de cualquier persona porque la seguimos y recorremos su camino, y así como la ciencia se desarrolla por herencia y se renueva en cada generación, así cada eslabón toma su lugar en el esfuerzo... ¿Tiene la mujer capacidad para ser sabia, alfaquí, para ser guía en el campo del conocimiento directo de Dios y de su ley? Son muchas las preguntas y dudas que giran en torno a las características y a la constitución de la mujer, y sobre las circunstancias de su vida familiar, que se opone a veces a las condiciones que exige la dedicación a la ciencia, por las dificultades de acceso, de integrarse con los demás y de viajar.

En principio, Ibn 'Arabī considera que la humanidad, que es el atributo esencial del ser humano, es una para todos los seres humanos. La virilidad y la femineidad son accidentales y cada una de ellas tiene sus características, que se corresponden con su esencia... Todo lo que esté en actividad es hombre, ya sea macho o hembra, y todo aquel que se encuentra en posición agente y ejerce influjo es hombre, ya sea macho o hembra. Sobre esto declara Ibn 'Arabī que la mujer por su formación y su constitución es igual que el hombre en virtud de su condición humana y puede realizar todas las actividades físicas e intelectuales propias de los hombres.

Ibn 'Arabī da el grado de sabia a Bilqīs... considerando que, cuando se convirtió, no se sometió a Salomón, sino que siguió libre en su elección de seguir a un enviado o un *imām*, con unas creencias libres

de mediadores, de una forma tan directa como los mismos enviados, y esto se observa en el versículo coránico: «Me someto, como Salomón, a Dios, Señor de los dos mundos¹¹». No atribuye a Salomón la fuente de su saber, de su conocimiento y de su fe, a diferencia de los magos de Faraón, cuando dicen: «El Señor de Moisés y Aarón¹²».

Aprovecharemos la sugerencia de Ibn 'Arabī sobre el ejemplo de Bilqīs, este personaje coránico, para decir también que el modelo de Bilqīs es un ejemplo de que cuando en la comunidad se sitúa al frente a una mujer, ésta se destaca..., reina y gobierna. Esto nos conduce a resaltar que en el Corán no hay señales de crítica o desaprobación al hecho de que una mujer gobierne o reine... Bilqīs permanece consciente y manifiesta conocer las condiciones de su posición como señora de su pueblo ante Salomón. Ella, al principio, cuando ve su trono, ni afirma ni niega que sea su trono¹³: «parece que sí», una respuesta que se corresponde con un sentido contemporáneo de relatividad. En segundo lugar, cuando se convierte conserva su lugar como primera de su pueblo y no se entrega a Salomón para ser su seguidora. Ella es la reina y dice: «Me someto a Dios como Salomón»... Este ejemplo, y el de 'Ā'īša, esposa del Profeta, que aconsejó a los creyentes que aprendiesen de ella, muestra el verdadero rostro de la capacidad de la mujer, sus posibilidades y su conciencia de sus condiciones... y nos permite afirmar, junto con Ibn 'Arabī, que la esencia humana es una y acepta las distintas características según la fuerza individual, su formación y sus vivencias.

Capacidades políticas

Cuando afirma Ibn 'Arabī la posibilidad de que la mujer alcance la condición de Vicerregente universal, esto es, que sea cabeza del estado esotérico, sugiere que sus capacidades políticas no se harían efectivas por elección de la *Šūra*, sino por determinación divina. Podría ser, pues, Vicerregente de Dios en la tierra y delegada del Profeta de Dios en la *Umma*. Entonces, según el texto de Ibn 'Arabī no hay impedimento espiritual ni intelectual en la base de su naturaleza original, ni hay obstáculo en su constitución que le impidan salir de la esfera de su privacidad para tratar directamente los problemas del mundo y los asuntos de la gente... Y vemos que él no le discute en su discurso la po-

11. *El Corán*, ed. y trad. de J. Cortés, Herder, Barcelona, 1986, V. 27: 44.

12. *Corán* 7: 122, 20: 77 y 48: 26; *Al-Mu'jam al-sūfī*, p. 213, y *Fuṣūṣ al-ḥikam* (ed. de A. 'Alfīf), Dār al-kutub al-'arabī, Beirut, 1946, pp. 156-157.

13. *Corán* 27: 42.

sibilidad de la jefatura oculta del estado espiritual (*al-dawla al-bāṭina*), velada de los ojos de la gente, mientras el califa externo es el eje de la vida mundana de los musulmanes..., por ello esta cuestión hay que investigarla en lo concerniente a la manifestación exterior de la mujer, pero no de su capacidad.

Aquí, en su visión sobre la capacidad de la mujer, Ibn 'Arabī recupera y completa la tendencia iniciada en los comienzos del islam, en tiempos del Profeta y de sus compañeros, cuando la mujer estaba involucrada en las ciencias y la política de forma clara, pública y directa. Siguió luego épocas de oscuridad, cuando llegaron las esclavas y las concubinas —por compra o por captura— y retrocedió el papel de la mujer libre en la vida pública, en los campos de las artes, en los palacios y en la política de los sultanes. Entró así un nuevo modelo de relaciones desiguales entre el hombre y la mujer, entre la fuerza del gobernante y la debilidad del súbdito, que es atacado y acude a cualquier recurso, creando una red de relaciones para apoyarse en la gente y en la tribu.

Ibn 'Arabī pone por testimonio de que la *Walāya* está abierta a las mujeres las palabras del Profeta —Dios lo bendiga y lo salve—: «Las mujeres son hermanas de los hombres».

Cuando consideramos la cuestión de la mujer hoy en día, sus capacidades científicas, jurídicas, administrativas y políticas —y no nos referimos sólo a la capacidad política de ser Vicerregentes de los musulmanes—, sólo recuperamos y revivimos, a través de un texto islámico universal, que es el del Šayj al-Akbar, nuestros orígenes olvidados, torcidos bajo el peso de los años en que el islam se alejó de su cuna, integrándose en culturas que casi lo apartaron de sus verdaderos valores, que pusieron la importancia del hombre en ser tenaz, próspero, fuerte, victorioso, y no sincero, fiel respetable, digno y valiente. Por ello no hay duda de que hay que reconsiderar la cuestión del hombre y la mujer juntos, y seguro que la capacidad del hombre no está en su virilidad, sino en su humanidad.

La mujer-otro

1. La mujer como ser humano y como fémica

Llegamos en la primera parte al ser de la mujer en tanto que humana y la vimos entrar en el mundo del espíritu, y afirmarse en sus capacidades para la práctica de la ciencia y el gobierno en lo oculto, y encon-

tramos la declaración que aclara la visión de Ibn 'Arabī sobre la integridad humana —dispuesta tras el sello profético— en que es una esa naturaleza y está abierta su perfección tanto al hombre como a la mujer, aunque el brillo masculino quizás nos lleve en el texto a sentir que la mujer, en este caso, no hace sino entrar en un campo del hombre y compartir la «integridad masculina», si podemos expresarlo así.

En cuanto a la segunda parte investigaremos en el ser de la mujer como fémica, para conocer la especificidad de su perfección femenina y de la clase de feminidad que se corresponde con la perfección masculina y su clase. En esta equivalencia veremos cómo el hombre entra en el campo de la mujer para compartir su feminidad y para afirmar su rango. Cada categoría ontológica tiene una forma de perfección que es su objetivo en su propio y recto camino, según la visión de Ibn 'Arabī.

Según nuestro método en la lectura de Ibn 'Arabī, y aunque él se sitúe en un plano ontológico e intelectual, abordaremos sus ideas sobre la mujer, su actitud y sus relaciones con ella, para que sea evidente la clarividencia de su visión sobre la mujer en las numerosas construcciones intelectuales de las que forma parte esta idea, y el papel que ésta desempeña y su función.

Ceñiremos nuestras palabras a las relaciones más importantes entre el hombre y la mujer, y las que separan sus actividades más importantes en la historia de la existencia, más aún, aquellas en que se divide la existencia, que son la actividad creadora e inventiva y la actividad procreadora y reproductiva. Así aparece, con la primera actividad, la mujer en tanto que complemento existencial del hombre, y aparece, con la segunda actividad, la mujer en tanto que paciente de la existencia del hombre.

2. La mujer-otro. El complementario existencial

Adán, el primero del género humano, estaba triste en el paraíso. Pues nadie vivía con él, pues la sociabilidad no llegaría sino con el sexo, siguiendo las ideas del Šayj al-Akbar.

Dios creó a Eva o la hizo surgir de Adán..., se separó de su cuerpo y ella era una parte de él. Permaneció su anhelo por ella a lo largo de todas las generaciones de los hombres, el anhelo del todo por la parte que le falta para su perfección. Y permaneció en ella su anhelo por él, a lo largo de todas las generaciones de las mujeres, el anhelo del expatriado que añora su hogar.

Antes de Ibn 'Arabī se empleaba la creación de la mujer a partir del hombre en las relaciones entre ambos sexos para justificar la infe-

rioridad, la marginación o la preponderancia... Sin embargo, con Ibn 'Arabī volvió el mensaje del Corán a aparecer, lo que nos permite seguir su visión, y lo que sostenía sobre que el hombre permanece quejoso y menguado hasta que su mujer vuelve a su lugar en el cuerpo de su esencia, y la mujer permanece quejosa y extrañada si sale o le hacen salir de los límites de su hombre.

Para referirnos a la vida de Ibn 'Arabī, veamos ¿Se relacionaba con la mujer según esta idea de que había una parte esencial de su ser en una sola mujer, y sólo en ella, la que le hacía sentir una plenitud existencial, o sus palabras sobre el anhelo y la parte eran meramente una teoría sobre la creación, mientras su vida y sus momentos estaban repartidos entre muchas?

Sabemos que se casó más de una vez y que tuvo hijos. Sabemos que se enamoró profundamente cuando tenía treinta y ocho años de Nizām bint al-šayj Makīn al-dīn al-Isfahānī, y que en su honor compuso poemas expresándose con enigmas y símbolos. ¿Cuál es el lugar de Nizām entre sus mujeres? ¿Cómo se compagina esa sucesión, lo que dijo sobre la parte que completa, con la existencia de esa diversidad? ¿Acaso vivía un ejemplo de esa integridad existencial con cada una de forma consecutiva, y cambiaba en cada caso la persona que le completaba únicamente? ¿O era la mujer-otro existencial sólo una idea para explicar la creación, y la expresión de la preocupación y el anhelo que, juntos, mueven al ser humano a lo largo de su perpetua búsqueda e investigación?

A la luz de las experiencias de las personas, del ser humano diverso y similar a la vez, nos acercamos a Ibn 'Arabī, al que muchas veces comprendemos a la luz del discurrir de nuestra existencia, a la par que muchas veces nos comprendemos a nosotros mismos a la luz de su experiencia. Decimos que la vida de todo ser humano está abierta a dos posibilidades en su relación con el otro: la única y la múltiple. A veces se realizan estas dos posibilidades, y a veces sólo se realiza una de ellas. Sucede en algunos casos que ocupa la existencia de un ser humano, al comienzo de su vida, esa persona que la completa, y así impide la segunda posibilidad al hacerla innecesaria, y ésta es la opción de muchos. Y también hay personas que viven su vida probando en numerosos vasos sin saciarse, volviéndose muchas veces de uno a otro sin encontrar a su complementario, o encuentran al único ser que sienten que les llena, y sólo junto a él dejan de sentir la necesidad de otro sin que otro pueda ocupar ese lugar realmente.

Cuando no encuentra de hecho el ser humano a su otro existencial, queda la posibilidad en estado latente sin llegar a actualizarse, y

queda a veces la impresión de que ha visto al ser que podría complementarle.

A la luz de las relaciones único-múltiples en la vida del ser humano, pensamos que Nizām ocupó el lugar de la mujer única, y las demás que se mencionan en los textos de Ibn 'Arabī y las relacionadas con él son las mujeres-múltiples o sucesivas.

Pero ¿puede el ser humano otorgar por su voluntad y su elección la condición de único en su existencia y en sus sentimientos a un solo ser humano en quien halla una total correspondencia?, ¿o es una cuestión relacionada con el destino y no con la voluntad personal, y es como las relaciones de las llaves y las cerraduras? Afirmo que, desde el punto de vista social, me inclinaría por la primera afirmación, que asegura la continuidad de la institución familiar, y desde el punto de vista de mi conocimiento, viendo lo que se observa en la experiencia de la gente libre de ataduras por causas diferentes, legales u otras, y sus cambios en el transcurso del tiempo, digo que habría que inclinarse por lo segundo; ¿Cuántas veces he visto a personas con muchas experiencias que creían ver un espejismo en cada mujer y que sin embargo no alcanzaban nada! No se les abre el mundo de la unión sino con una persona especial cuyas características se correspondan íntimamente, como coinciden los dientes de la llave con la cerradura. Si no hubiera esta apertura al mundo de la unión, cada uno de nosotros permanecería en el aislamiento, fuera de su paraíso, anhelándolo siempre, y buscándolo... Y la descripción que hace Ibn 'Arabī de Nizām en su prólogo a la obra *Tarjūmān al-Ašwāq* (*El intérprete de los deseos*) prueba la veracidad de lo que dijimos anteriormente: Nizām no fue una más en el conjunto de las mujeres que pasaron por su vida, y ella sola fue su verdadera mujer. Siguiendo con el símbolo de las llaves y apoyándonos en la descripción que hace Ibn 'Arabī de Nizām, es posible que fuera, para completar con su existencia la de Ibn 'Arabī, la que correspondería en todos los mundos, en los dominios del espíritu, del intelecto, del alma y el cuerpo, al corresponder su ser y actualizar la imagen de perfección deseada por él en la mujer en cada dominio... Dice en su descripción¹⁴:

Era virgen, esbelta, de mirada recatada, devota, sabia, asceta, morigerada, y maestra de las dos ciudades santas. Si se extendía en sus expli-

14. Hay una traducción al español de esta obra, el *Tarjūmān al-ašwāq* o «Intérprete de los deseos». Véase Cantarino, *Casidas de amor profano y místico*, México, 1977, y la descripción completa de Nizām se encuentra en las páginas 97-98.

caciones, era atendida, y si las daba breves era muy elocuente. Si hablaba, lo hacía siempre con claridad [...] sol¹⁵ entre los sabios, jardín entre letrados, [...] su saber era su acción, tenía la unción de un ángel y las miras de un rey...

En cuanto al tipo de relaciones que tuvo Ibn 'Arabī con ella, es del tipo de la parte con el todo, de la persona única, y tenemos que reparar en los significados de sus expresiones, pues dice sobre ella: «Era única en su época, el negro del ojo y el corazón del pecho, su nobleza era antiquísima». Todo nombre que se mencionaba en su diván se refiere a ella, y toda morada a la que alude es su morada.

Esta posición que ocupa la mujer al ser el otro, complementario existencial del hombre y su pareja sentimental, obedece, como vimos, a las características constitutivas particulares de la mujer, a su naturaleza, su educación y sus tendencias; y lo más importante de esto es el grado de consciencia del hombre del rango de su reconocimiento del lugar de la mujer en el Cosmos. Observemos que de Adán no se creó sino una Eva.

La mujer-otro. La receptividad

Aquí nos apartamos de las relaciones entre el hombre y la mujer considerados como campo para la participación y la existencia para el otro, así como también de su papel como complemento de su existencia, para entrar en el campo de la acción y de la recepción en el ámbito de la procreación y la creación, pues en la procreación es necesaria la participación del padre y de la madre, cuya actuación conduce a la existencia de un tercero, el hijo...

Aquí se acerca Ibn 'Arabī a la mujer no en el aspecto de su humanidad, ni en tanto que complemento de la esencia del hombre, sino en virtud de su feminidad..., uno de los grados de la existencia. Es el grado de la receptividad y la pasividad..., es un lugar de manifestación, de germinación, cambios, existenciación, generación y exteriorización. Todo sujeto paciente que es receptor y lugar de manifestación es femenino, aunque sea sexualmente masculino¹⁶. Por ello toda criatura en el Cosmos es femenina, en tanto que lugar de siembra y de labranza, de producción y germinación. Decía el jeque en sus *Futūḥāt*¹⁷:

15. Mejor «luna», pues es el equivalente en género en español.

16. *al-Mu'jam al-šūfī* s.v. Adām, Madre (*umm*), tierra (*arḍ*) y hembra (*umtā*).

17. *Al-Futūḥāt* III, p. 445.

Somos mujeres en virtud de lo que en nosotros nace
¡Gracias a Dios no hay nada masculino en el Cosmos!
Son los hombres a los que el saber señala
Ellos son las mujeres, mi alma y mi esperanza.

Y sigue el conocimiento atestiguado por Ibn 'Arabī elevando su visión de la mujer en tanto que hembra... hasta el punto de que explica en su obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Engarces de la sabiduría*) que el hombre no ve la Verdad sino como Teofanía en las formas de los posibles y que la mujer es el más perfecto lugar de manifestación para la contemplación de Dios, pues el hombre ve en ella la Verdad tanto en calidad de agente como de paciente, y el hombre contempla a Dios en la mujer y considera, a través de la belleza restringida, la belleza de la Verdad Absoluta.

Esta visión de la feminidad añade una dimensión trascendente a la mujer de la que estamos perentoriamente necesitados en estos tiempos, mientras la mujer se aparta de la opresión, la injusticia y la persecución, y deja claro hasta qué punto no es responsable el islam de esa práctica contraria a la buena conciencia.

La mujer-hembra es la fase de generación y manifestación, de recepción y pasión. En ella se forma el niño y de ella aparece y aquí le da Ibn 'Arabī el nombre de «madre», y su perfección consiste en ser a la vez activa y pasiva. Pasiva con relación al padre y activa con relación al hijo. Y así por la mujer pasa la existencia y sigue la generación del Cosmos. La existencia de Eva es el lugar de la manifestación de las entidades de los hijos¹⁸, y pasa el Ser al mundo de la generación a través de ella, y eso le confiere un sentido práctico por un lado, como también le permite ayudar en el progreso de cualquier gente o pueblo, por otro lado, y esto es lo que mostraron los estados occidentales con la transformación de sus leyes, para animarla a seguir en su esfuerzo por conservar el género humano, con la clara conciencia de que ella es el lugar de la aparición de la especie..., y pasa la mujer así a ocuparse de la continuidad y la multiplicación, haciéndose cargo de su deber humano.

Marchemos con Ibn 'Arabī en el camino de su interpretación del islam, para ver con él la importancia de las enseñanzas proféticas en la construcción de las relaciones sanas y de las comunidades buenas, y la última palabra es del Profeta: «Buscad consejo de las mujeres...», pues lo que más apreció de nuestro mundo son las mujeres, y las amó

18. *al-Mu'jam al-šūfī*, p. 145.

en virtud de su dignidad por ser el lugar de la receptividad, según Ibn 'Arabī¹⁹.

Epílogo

Ahora, tras habernos acercado a Ibn 'Arabī a través de nuestra vida, nuestra experiencia y los problemas de nuestra época, sentimos elevada nuestra idea del islam, que dio en los siglos VI-VII de la hégira un saber humanista de las relaciones y cuya visión nos ayuda a explicar nuestra realidad y sus cambios.

No nos sorprende el adelanto de Ibn 'Arabī en su forma de concebir la mujer de forma integral, con una visión puramente positiva... no como en los diferentes libros escritos en las épocas oscuras posteriores, que no consideraban a la mujer en su papel y en su función. Además profundiza en su esencia existencial... y la mujer-ser humano está al mismo nivel que la mujer-hembra, y es igual en el terreno intelectual, en la religión y en la participación que la otra parte del Cosmos, el hombre.

[Traducción del árabe de José Ramírez del Río]

19. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 218.