

IBN ARABI O LA RENOVACION ESPIRITUAL DEL SUFISMO

José Manuel Serrano Ramirez. Universidad de Málaga.

Ibn 'Arabī: el hombre y su obra

Si pretendiésemos aproximarnos a la figura histórica de **Ibn 'Arabī** ciñéndonos al hierático y frío esquematismo propio de cualquiera de las innumerables reseñas biográficas que atesoran las enciclopedias, el resultado no sería muy diferente del que sigue: ...**Abū Bark Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Hātīmī al-Tāī ibn 'Arabī** (1164-1240), místico sufi hispano-árabe nacido en Murcia (**al-Andalus**) y muerto y enterrado en la **Sālihiyya** (Damasco). El honrado por sus contemporáneos como **Muḥyi al-Dīn** («Vivificador de la religión») –y conocido en Occidente simplemente como **Abenarabi**–, se relacionó desde muy joven con círculos cultos sufíes. Representante carismático de la heterodoxia espiritual islámica, y símbolo vivo de una espiritualidad **sūfī** renovada, residió en la Meca y se instaló definitivamente en Damasco. Sus biógrafos le atribuyen más de cuatrocientas obras, de las que se conservan pocas. El *Libro de las Revelaciones de la Meca (Futūhāt)* y *La sabiduría de los profetas (Fuṣūṣ)* son sus obras más notables, especialmente la última, sin duda la más celebrada, no sólo porque contiene los fundamentos sistematizados de su pensamiento gnoseológico y cosmológico, sino porque se la suele considerar también su testamento acético/místico. Escribió además una colección de biografías breves de santones andalusíes: *Risālat al-quḍs*, traducida al castellano por D. Miguel Asín Palacios¹.

Es obvio, sin embargo, que los datos aquí reseñados no pasan de ser el impreciso esqueleto de una biografía fosilizada, a la que urge dar vida. Y no hay otra manera de lograrlo que dejándonos llevar por la propia experiencia personal del místico murciano, al tiempo que vamos escudriñando en los complicados entresijos de su pensamiento. **Ibn 'Arabī**, el llamado, por unos, **Ibn Alfatūn** («Hijo de Platón»), a quien el maestro **Suhrawardī** calificó de «océano de ciencia intuitiva», y, por otros, **Sayj al-Akbar** («Doctor Máximo»), en quien muchos creyeron ver a un «taumaturgo semiprofeta», representa un ejemplo descollante de vida cosmopolita, ajetreada unas veces, y solitaria las más, pero apasionante en cualquier caso.

No obstante, la penuria informativa que nos proporcionan las noticias aportadas por sus biógrafos, y el exiguo rigor historiográfico de las mismas, fuerzan al investigador a concentrar sus energías en los innumerables textos *autobiográficos*

que contienen las obras del autor, de manera especial el *Futūhāt*, el *Fuṣūṣ* y el *Risālat al-quḍs*.

Espíritu de su tiempo, heterodoxo y renovador, la poderosa personalidad intelectual y mística de *Ibn ʿArabī* encarna el germen aglutinador de la llamada «moderna espiritualidad islámica». Ortodoxos y heterodoxos cismáticos (xiies) reivindicaban su legado doctrinal y su *pragma* místico, paradigma de pureza espiritual. Aún hoy, escribe Asín Palacios, «los principios de su panteísmo místico y los símbolos de su lenguaje secreto se catalogan e interpretan con religiosa solicitud en los léxicos especiales de los *ṣūfies*»².

Del mismo modo, su *praxis* ascética y su psicología siguen conservando su lozanía en la cotidiana experiencia mística *sūfi*, hasta el punto de constituir un importantísimo elemento coadyuvante en el largo y penoso *camino* hacia la cima de la perfección. En este sentido, insistimos, el aire renovador de su doctrina, y el carácter *panteista* de la misma, no sólo han conocido una vasta difusión en la India, Irán y Turquía, sino que incluso libros como *al-Futūhāt* y *al-Fuṣūṣ* han supuesto, junto con *al-Diḡān* de *Ibn al-Jarīd* y el conjunto de la obra de *al-Gazzālī*³, la principal fuente de inspiración para los más circunspectos pensadores esotéricos del Islam posterior, orientado en todo momento al conocimiento *intuitivo* del cosmos y de la existencia⁴.

Y es que, como apunta Asín Palacios, refiriéndose a la influencia ejercida por la obra del teósofo murciano: «La Persia, separada del islam ortodoxo por el cisma y la herejía, profesó, sin embargo, desde antiguo el más fervoroso culto a sus obras místicas, y hoy mismo no hay quizás escritor que ejerza en sus poetas influjo tan fecundo como *Ibn ʿArabī*, con la sola excepción de *Rumī* (...) Por otro lado, la doctrina de *Ibn ʿArabī* influyó directamente en *Abd-l-Cārim al-Chalanī*, autor del apocalíptico libro titulado *Al-Insān al-Cāmil* (siglo XV), al que tanto debe el *sūfismo* heterodoxo de la India y Oceanía durante los siglos XVI y XVII⁵.

Pero, ¿qué es el *sūfismo*? Es más, ¿qué debemos entender por *sabiduría* y por *experiencia*, en el firmamento esotérico del *sūfismo*? Es virtualmente imposible constreñir semejante caudal de *sabiduría empírica* el breve y apretado espacio físico de un artículo, independientemente de la densidad que éste pueda albergar. Pero la tarea adquiere perfiles sobrehumanos cuando lo que se pretende es *traducir* a conceptos y definiciones, propios del universo específico y abstracto del conocimiento racional, lo que *de facto* es un piélago de *intuiciones*, *experiencias* y *verdades* sólidamente asociadas al paisaje brumoso y sublime de lo impreciso, indescribible e irracional, que anida en la profundidad ontológica de cada hombre.

Máxime cuando la *razón natural* topa con la idea «irracional» –y aun «absurda» para ella– de que no es la *mente* sino el *amor* el eje vertebrador de la verdadera *sabiduría*; cuando advierte que los parámetros que miden el valor intrínseco del conocimiento –y calibran el contenido y alcance reales de la verdad– no son *ya* argumentos generales, de carácter fundamentalmente filosóficos o científicos, sino *fenómenos* singulares/subjetivos, *realidades* inherentes a la inexcrutable experiencia interna del alma; cuando se encuentra, en fin, con que la *sabiduría* es, *sensu stricto*, verdad determinada/revelada *a priori*, por un destello fulminante de *amor divino*, transmitida en el origen inmaterial del tiempo y asentada en la tradición religiosa. Y es que cuando se converge en el hecho singular de la *unión extática*, donde la *inteligencia discursiva* no pasa de ser un instrumento supérfluo, cuando no radicalmente inútil, para el conocimiento de la verdad, todo se inunda de una

súbita y perpleja confusión. Porque en ese preciso momento, la verdad deja de ser *lo-sabido* por deducción reflexivo/metódica para ser *lo-creído* por intuición directa e inmediata. Se comienza a hablar, entonces, de un «nuevo» lenguaje imposible de desentrañar y descifrar, con un discurso inaccesible y esotérico, con parámetros que aparecen abstrusos e indefinidos, cuando no «absurdos» e «irracionales», a los ojos de la lógica racional. Es, qué duda cabe, *otro lenguaje*, quizá más bello e inefable, quizá menos discursivo y más intuitivo, pero otro lenguaje al fin y al cabo, cuyos registros semántico/significativos escapan al control normativo de la razón.

¿Cómo podemos definir o conceptualizar, pues, aquello que no tiene nombre para la razón? ¿Cómo dilucidar lo que es inefable de suyo? ¿Cómo expresar, en fin, lo que es inenarrable *per se*? El problema, sin embargo, estriba en cómo llegar a un entendimiento mutuo o, cuando menos, a un principio de acuerdo entre dos realidades sumidas en discrepancias y recelos mutuos. Ya que es obvio que frente a la *razón natural* como norma superior de conocimiento sistemático/apodíctico, el *amor* reivindica su papel de soporte esencial de la verdadera sabiduría universal, que no es otra, no cabe en el sufismo, que la *verdad revelada*. Razón y amor se miran, pues, frente a frente y se examinan con desconfianza: el intelecto *demuestra* la verdad, dice la razón; no hay más verdad auténtica que la que procede de la luz que emana de Dios, advierte el amor.

El amor es, por tanto, el astro rey que ilumina y nutre tanto el firmamento poético/místico del sufismo como el testimonio personal de los más notables *sāyjs*. He aquí la primera nota a destacar: el sufismo es la *doctrina espiritual del amor*, esto es, el modo de intuir y contemplar la verdad iluminada: «la unión de la mente y la intuición –escribe Idries Shah–, que produce la iluminación y el desarrollo que buscan los *ṣūfīes*, se basa en el amor, siempre en el amor»⁶.

El amor conduce al *éxtasis místico* de la *unión extática*. Pero esto, se dirá, ocurre también en la mística cristiana. Cierto, sólo que, si para el cristianismo la unión con la verdad revelada es, por llamarlo de alguna manera, el punto de no retorno, para la espiritualidad sufi es una especie de «eterno retorno», al menos en el sentido en que el devoto *regresa*, una vez más, al mundo de la realidad física, y prosigue luego «viviendo» de acuerdo con los dictados que emergen de su propia conciencia: «El misticismo *sūfī* difiere categóricamente de cualquier otro culto que se declare místico. Las religiones formales son para el *sūfī* simples envolturas o cortezas, aunque, eso sí, genuinas y capaces de cumplir su función. El *sūfī* comprende el significado real de una religión cuando la conciencia humana ha logrado penetrar dicha armadura social(...). La mayor parte de los que alcanzan el éxtasis permanecen adictos a una embelesada simbolización de algún concepto derivado de su propia religión. Pero el sufi utiliza la religión y la psicología como medios para trasladarse más allá de todo esto. Y una vez conseguido, 'vuelve al mundo' para guiar a otros por el mismo camino»⁷.

Pero también el amor es una realidad consustancial al mensaje cristiano, se nos seguirá alegando –la cosa es ya más problemática cuando pretendemos aplicarlo, por ejemplo, a la rígida y dogmática espiritualidad judaica–. De acuerdo también, pero sí el amor es, para el cristiano, un constitutivo ontológico más del hombre, por muy importante que sea, y lo es ciertamente, para el sufismo significa la columna vertebral que sustenta el universo cognoscitivo/espiritual del hombre místico. Es, de suyo, su propia existencia, venero de experiencia ascético/mística: «Los *ṣūfīes* –concluye Idries Shah– creen que en el seno de la humanidad existe

un elemento, activado por el amor, que ofrece los medios de alcanzar la verdadera realidad, llamada significado místico»⁸.

La espiritualidad *ṣūfī*, fuertemente arraigada en la experiencia interna, hace, pues, de la sabiduría un *asunto familiar* del alma. Por ende, la lógica, la razón e incluso la metafísica son, en sí mismas, *ciencias inútiles* para alcanzar el fin supremo. Sólo por el amor, que ilumina *mi* experiencia, le es dado al ser el don de *ver, contemplar...*, *intuir* la luz eterna, la única «ciencia definitiva»: la *agnosis*. Pues no conviene olvidar que para el *ṣūfī*, Dios es una realidad física que se manifiesta a través de la experiencia cordial de cada ser personal. El *ṣūfismo* es, en este sentido, una permanente propedeutica para la unión con **Allāh**: el *ṣūfismo* es vida; vida armónica orientada permanentemente al éxtasis de la visión de Dios⁹.

«No hay bondad en el amor/si la razón lo gobierna», afirma **Ibn ʿArabī**¹⁰. Quiere esto decir que, frente a la visión «occidentalista» de la naturaleza religiosa *ṣūfī*; contra la acumulación sistemática de información, y sus deducciones respectivas, con que tercia en la discusión todo academicismo escolástico, el *ṣūfismo* persigue el establecimiento inmediato de un *vínculo* directo con el *conocimiento esencial revelado*, sin mediatización teórico/especulativa alguna. El *ṣūfismo* no es, por lo demás, erudición retórica, ni conocimiento religioso –teología racional–..., ni simple transmisión enciclopedista. Doctrina por excelencia, *erótica*, «al *ṣūfismo* se le conoce por sí mismo»¹¹. Es el triunfo definitivo del *yo místico* sobre el *yo racional*¹²: el *ṣūfī*, de esta manera, un *ser eterno*:

*Antes de que en el mundo hubiera jardín,
// vid y uva,
Nuestra alma estaba embriagada de vino
//inmortal*

El conjunto de la creación literaria de **Ibn ʿArabī** es tan fecunda como impresionante; su valor historiográfico, incalculable; su riqueza religioso/poética, y aún filosófica, inagotable. Una obra tan heterogénea como prolija, tan polifacética como profunda, sólo parece encontrar análoga correspondencia en la monumental labor sistematizadora de los grandes pensadores clásicos medievales. No le falta la razón al profesor Cruz Hernández cuando apunta, refiriéndose a la obra de **Ibn ʿArabī**, que «para encontrar un término comparativo hay que remontarse al *Corpus Aristotelicum* o a **Ibn Ruṣd**, en el campo del pensamiento, o a la ingente y polifacética labor de Lope de Vega, en lo literario»¹³.

Lo cierto es que, al hilo de las investigaciones llevadas a cabo con perseverancia y vigor por **Osman Yahyā**, de las algo más de quinientas obras atribuidas en principio a **Ibn ʿArabī**, algo más de cuatrocientas son obras de cuya paternidad no cabe duda alguna, y de las cuales apenas se conservan algo más de un ciento. Nos encontramos, pues, como afirma Cruz Hernández, en presencia de «una auténtica enciclopedia filosófica, teológica, hagiográfica, jurídica, mística, ascética, literaria y poética de dimensiones verdaderamente aplastantes»¹⁴.

De ahí que, dada la profusión y complejidad de la obra escrita por el místico murciano, en la que el sincretismo, unas veces, y el esoterismo, las más, tienen una presencia permanente, sólo a una mente ingenua podría ocurrírsele el atrevimiento y la cándida presunción de internarse, desde esquemas mentales puramente racionalistas, por entre el interminable laberinto de símbolos e imágenes que atesora la obra de **Ibn ʿArabī**. Y mucho menos si cree poder descifrar el colosal rastro lingüís-

tico, enigmático y críptico, que proporciona la clave mágica que abre las entrañas de la *Esfinge* al sentido último de su pensamiento. Sólo la paciente y fértil labor investigadora de Asín Palacios, su «inagotable capacidad» y su «ascética vida», pudo ser capaz de «digerir tan abrumadora obra».

Claro es que estamos de acuerdo en admitir y celebrar la sólida y prestigiosa autoridad de Asín Palacios en el asunto que nos ocupa¹⁵. Pero también entendemos la reserva legítima que mantienen, en cambio, autores no tan académicos y «racionalistas» como el ilustre arabista español. Es de honestidad intelectual reconocer la enorme tara que, ya desde el principio, supone introducirse en un universo de experiencias íntimas tan específico e insondable como el que conforma la espiritualidad *šūfī*. Es, pues, absurdo, creemos, empeñarse en *analizar* el *šūfismo* aplicando magnitudes y estructuras cognoscitivas no reconocidas por éste como tales.

En este sentido, y aun adhiriéndonos al reconocimiento y admiración que concitan la sólida e infatigable labor historiográfica y de sistematización llevadas a cabo por Asín Palacios, dudamos, no obstante, que haya llegado a descifrar realmente las claves que explican las coordenadas espirituales en las que se mueve el *šūfismo*, en general, y el pensamiento filosófico/místico de *Ibn 'Arabī*, en particular. Nos sentimos, en cambio, más cerca de la línea argumental seguida por el profesor A.J. Aberry, cuando reconoce, de manera explícita, las tremendas y casi insalvables barreras y dificultades que para el intelectual academicista, ajeno a la experiencia *šūfī*, encierra y representa «la obscuridad de una doctrina basada en gran parte en experiencias que son por su misma naturaleza casi incomunicables»¹⁶. Desde la orilla metódica del pensamiento discursivo occidental, tanto el *modus operandi* como el *modus vivendi* de la experiencia mística *šūfī* resultan inexcrutables.

Con todo, y a pesar de las no pocas dificultades, dada la amplitud y densidad de la obra de *Ibn 'Arabī*, convendría seleccionar aquellos escritos que, bien por su importancia intrínseca –*al-Futūhāt*, *al-Fuṣū*, *al-Turūmān* y *al-Diḡān*–, bien por su carácter complementario o auxiliar –*al-Anwār* y *al-Tadbīrāt*–, desarrollan y compendian la filosofía mística y la gnoseología del teósofo murciano. Por razones puramente metodológicas, artificiales, por tanto, simplificamos esta selección dividiéndola en tres apartados, a saber: escritos andalusíes, escritos de madurez y la trilogía mística.

1. *Kitāb al-Tadbīrat al-ilāhiyya* o *Libro de la política divina*, escrito y publicado en Morón (Sevilla) por encargo de su maestro *Abū Maydan*, de quien recibió la enseñanza del *tāwacul*¹⁷. Engendrado con finalidad polémica, *al-Tadbīrāt* surge como reacción al contenido filosófico propuesto por el «Filósofo» (Aristóteles), dedicado a *Dūlkarmayn* (Alejandro): «...en este libro –escribe *Ibn 'Arabī*– he puesto, de las ideas relativas al gobierno político, mucho más que las que en el suyo puso el filósofo...»¹⁸.

2. *Kitāb Mawāqif al-nuḡūm* o *Libro del descenso de los astros y ascensiones de los místicos*, escrito en Almería. *Al-Mawāqif* desarrolla los *dones* o *luces* sobrenaturales que *Allāh* otorga al *šūfī* en las tres etapas de su *camino* místico. Tres son los estados místicos analizados por *Ibn 'Arabī* en la obra, a saber: estudio teleológico del alma, la gracia y consejos ascéticos¹⁹; teoría psicológica del proceso ascético/místico –analogías entre virtudes y carismas²⁰; y doctrina espiritual de los carismas –los más altos teoremas de la mística *šūfī*–²¹. Completado posteriormente por *al-*

Anwār, el **Mawāqif** representa un estudio extenso y detenido de las luces beatíficas de los carismas.

Relativo a los escritos de madurez, merecen mención y comentario las obras siguientes:

1. **Al-Turŷumān al-Ašwāq** o **El intérprete del amor ardiente**, conjunto de poemas eróticos que, en sentido místico, simbolizan el amor a «lo divino»: **Allāh**; amor físico y espiritual expresado bajo un piélago de metáforas rebosantes del más exultante y puro sensualismo poético²². La polémica suscitada, sin embargo, tras su publicación; el escándalo que produjo en las «conciencias puras» de la sociedad bienpensante, y las graves acusaciones de impiedad e hipocresía lanzadas por el cerrilismo de la jerarquía ortodoxa contra el contenido del libro, «lujuriosos» según el dictamen oficial, tuvieron que hacer mella en el ánimo de **Ibn ʿArabī**.

2. **Al-Ḥicmā al-ilhamīa** o **Sabiduría inspirada**, refutación de los peripatéticos, de la misma estructura formal que el **Tahāfut al-falāsifa**, de **al-Gazzālī**²³.

3. **Risāla al-anwār** o **Tratado de las luces divinas**, enumeración de las iluminaciones o misterios con que **Allāh** premia al místico que vive en soledad y con tristeza espiritual²⁴, donde se explicitan los varios grados de contemplación mística²⁵, sus disposiciones previas y el método por el cual se logra el ejercicio espiritual de la soledad, el éxtasis y la unión mística.

4. **Kitāb Tuḥfat al-safara** o **Libro del regalo del viejo místico**. En él tiene cabida el doble concepto de la unión mística: como concepto real y como simple presencia imaginativa²⁶; de las condiciones que debe observar el iniciado para llegar a la unión²⁷; de la pasión amorosa en sus diversos grados: el amor del espíritu, el del corazón, el del alma sensitiva y el del entendimiento²⁸; de las cualidades del novicio²⁹; de la importancia del Profeta en el camino de la unión³⁰; y, en definitiva, de la insuficiencia del Alcorán para concebir la unión extática.

Terminamos con la llamada trilogía mística:

1. **Kitāb Sarḥ fuṣūṣ al-hikam** o **Libro comentario a las perlas de la sabiduría**, del que tan sólo nos consta una traducción parcial inglesa³¹, y una completa francesa³². Suele considerarse al **Fuṣūṣ** la *summa* más lúcida y sistemática del pensamiento de **Ibn ʿArabī**; también es de las obras más claras y organizadas del autor, símbolo de la «corriente» más pura del **sūfismo**. El conjunto de sus capítulos contiene una exposición sistematizada y clara de su cosmología³³; cosmología envuelta en una ya larga polémica acerca del posible, o no, espíritu panteísta que la envuelve y fundamenta. De todos modos, y sin entrar en el fondo de la polémica, lo cierto es que **Ibn ʿArabī** parece estar continuamente bordeando el panteísmo a lo largo del **Fuṣūṣ**; basta recordar su teoría de la sucesión indefinida de los mundos, o, por ejemplo, la doctrina alcoránica, plenamente asumida por el místico murciano, de la creación *ex nihilo*, aunque no diga expresamente que **Allāh** dé a los demás seres creados, de un modo unívoco, su propio ser. **Idries Shah** y **Cruz Hernández**, insisten, no obstante, en contra de la opinión sostenida por **Asín Palacios**, que no cabe ver en **Ibn ʿArabī** un panteísmo monista, sino más bien un uso, frecuente en la experiencia **sūfī**, de símbolos e imágenes alegóricas que envuelven frases de claro matiz panteísta, especialmente para la mentalidad occidental. Por todo ello, apunta **Cruz Hernández**, «si de sólo esto hubiera que suponer el panteísmo, pocos místicos y poetas escaparían a este calificativo, tan frecuente en la historia de la filosofía, como poco mediato»³⁴.

2. *Al-Dīwān al-akbar* o *La exaltación mística*. Libro de un acentuado y rígido «tecnicismo metafísico», que borra todo atisbo de inspiración erótica y vida poética. Por otra parte, el libro trasluce, no sólo el brutal desgaste físico de una vida ascético/peregrinante llevada hasta límites francamente difíciles de soportar, sino también la erosión psicológica de un tan vertiginoso como intenso trabajo intelectual, sometido a una tensión tal que raya, en ciertos momentos, la obsesiva vehemencia del fanatismo religioso. Es muy difícil trazar la frontera entre lo normal y lo patológico en el gráfico de la espiritualidad de Ibn 'Arabi. «El psicólogo –escribe Asín Palacios– que haya de servirse de él como base para documentar inducciones científicas, habrá de proceder, pues, con suma cautela, si quiere eliminar todo peligro de error, en la previa interpretación de los fenómenos místicos, cuyo objetivo real aparece encubierto por ese doble disfraz de lo enfermizo y lo doctrinal»³⁵.

Digamos, por último, que frente al sensualismo realista de las odas insertas en el *Turūmān*, cuyo simbolismo erótico da a todos sus versos una realidad palpitante y viva, el *Dīwān* se nos presenta encorsetado en un hieratismo frío y esquemático.

3. *Al-Futūhāt al-Makkiyya fi marīfat al-malaqīa wal-molqīa* o *Revelaciones de la Meca acerca del conocimiento de los misterios del Rey y del reino*, constituye sin duda alguna el magno compendio de la obra espiritual de Ibn 'Arabi. Compuesto por 560 artículos (*abwad*), precedidos cada uno de los cuales por una poesía no siempre coherente con el tema que introduce, la obra queda estructurada en orden a seis temas o partes (*fasl*) generales, cuyos títulos significativos son los siguientes:

1. Los conocimientos intuitivos (*ma'rif*)³⁶.
2. Los procedimientos ascéticos (*mo'malat*)³⁷.
3. Los estados extáticos accidentales (*ahwal*)³⁸.
4. Los grados de perfección mística (*manazil*)³⁹.
5. Las uniones mutuas del alma con Allāh (*monazālat*)⁴⁰.
6. Los estados extáticos definitivos (*macamat*)⁴¹.

Tratado del *amor místico* por excelencia, el *Futūhāt* trata con profundidad los estados extáticos que llevan a la unión transformante y al amor divino. El amor de Dios requiere de una virtudes preparatorias para alcanzar esta sublime morada, la más alta de todas.

Ahora bien, es necesario previamente dar a conocer al iniciado, en general, y al místico, en particular, la naturaleza del amor, en sus dos especialidades⁴²: el amor de Dios al hombre, y el de éste a Dios, en sus tres vertientes: amor físico, amor espiritual y amor mixto⁴³; el amor profano, base de la psicología del amor divino⁴⁴; la unión extática y el retorno de la unión⁴⁵; los sobrenombres del amor, y fenómenos que se observan en los que aman a Dios⁴⁶; y, por último, las cualidades inherentes al amante de Dios⁴⁷. Todo ello configura un cuerpo de doctrinas que gira en torno a la naturaleza, principio y fin del amor, motor de vida y fuente suprema de perfección espiritual. Sobre estos cimientos descansa y se eleva el edificio espiritual del sufismo y la experiencia vital de todo šūfī.

El pensamiento filosófico de Ibn 'Arabi a través de su formación neoplatónica.

- *Consideraciones generales al tema.*

A tenor de los estudios realizados, entre otros ilustres arabistas, por Asín

Palacios y Cruz Hernández, y a la luz de los textos disponibles, se puede deducir que el conjunto del sistema teosófico de **Ibn ʿArabī** se fundamenta y corona en su doctrina ascético/mística. Incluso sus discursos gnoseológico y metafísico –amén de su psicología mística– parecen dispuestos y orientados *ex professo* a justificar el estadio supremo de la vida espiritual: la *unión extática* con **Allāh**.

Según la propia convicción filosófica del teósofo murciano, su metafísica reafirma adrede, y de propósito, el radical rechazo de la razón natural, y su lógica discursiva, como criterio supremo de verdad, en favor de la luz sobrenatural que emana de Dios, y el alma intuye de modo inmediato y directo. No hay otra fuente veraz de sabiduría y de conocimiento apodictico para el *ṣūfismo*; conocimiento sólo posible, además, a través del éxtasis que alumbra la unión mística con la verdad del *Ser-Necesario*.

Precisamente es esta *iluminación beatífica*, en cuanto verdad metafísica superior, el último peldaño efectivo de la *ciencia* mística; el postrero y definitivo trecho del camino iniciado por el método ascético: «Si la iluminación divina, objeto de la mística –argumenta Asín Palacios sustituye a la razón filosófica y teológica en el descubrimiento de la verdad y en el logro de la felicidad última, y si el único medio eficaz para ambos fines es el ascético, que dispone al alma para dicha iluminación, estas dos disciplinas serán, naturalmente, las más importantes: una ascética, como preámbulo; la otra, como método de todo sistema»⁴⁸.

Ahora bien, ¿es **Ibn ʿArabī** un pensador metafísico original? ¿Podemos ponderar la singularidad de su obra metafísica o, por el contrario, debemos colegir de ésta que es fruto sólo de la curiosidad intelectual de su autor por absorber, refundir y adecuar al Islam conceptos metafísicos ya acuñados? ¿Tiene su doctrina ascético/mística un origen islámico genuino? Dicho de otra manera, ¿se dan en el islam unos principios teológico/filosóficos que nos permitan reconstruir las interioridades y particularidades de la espiritualidad islámica, en general, y abordar la posible originalidad del sistema teosófico de **Ibn ʿArabī**, en particular, sin necesidad de acudir a tradiciones externas, al margen del islam?

No es posible, en principio, dar respuestas claras y taxativas a todas y cada una de las preguntas formuladas. Sí podemos constatar, sin embargo, porque viene avalada por la evidencia histórica, la variedad de fuentes de las que se sirve el islam en el largo trayecto recorrido desde sus toscos y difuminados orígenes hasta la sistematización y el refinamiento logrados por pensadores de la talla de **al-Gazzālī** en su *Ihyā*⁴⁹, **Ibn Sīnā**, **Ibn Rūsd**⁵⁰, y el mismo **Ibn ʿArabī**. Digamos, además, que es el mismo teósofo murciano quien abona la tesis de la evolución islámica –concerniente a los grandes principios filosófico/especulativos– desde postulados no enteramente islámicos, incluso diríamos que completamente ajenos al islam. Esta es la idea que late en **Ibn ʿArabī** cuando afirma sin ambigüedades que el islam es el último estadio espiritual de una tradición milenaria cifrada en credos, artículos y preceptos revelados que, mantenida por el judaísmo, primero, y perfeccionada por el cristianismo, después, concluye en un piélagos de verdades reveladas que conforman el último y más sofisticado peldaño de esa tradición milenaria: el islam y su libro revelado, el *Corán*.

Las tres grandes religiones monoteístas no son, pues, más que caras espirituales de un mismo prisma: tramos ascendentes, el último y más perfecto de los cuales es el islam, de un único camino, que es el de la verdad revelada en el origen primordial. Por ello, advierte **Ibn ʿArabī**, cuando **Allāh** evoca a través de su elegido Muhammad el dogma alcoránico por excelencia: «sólo hay un Dios y Mahoma es

su profeta», ha concluido definitivamente la égida de la verdad revelada: «La misión profética de Mahoma –escribe Cruz Hernández– cierra el mundo de la Profecía, pues si bien el mensaje inicial del Profeta de los árabes va orientado principalmente a éstos, la Revelación islámica adquiere tal perfección que va dirigida a todo el género humano. El contenido de esta Revelación temporal es intemporal y eterno. El Alcorán, que fue fijado por escrito de las revelaciones orales del Profeta, es una copia fiel y literariamente perfecta de la sabiduría increada de Dios: el Alcorán eterno»⁵¹.

En cualquier caso, urge abordar, aunque de un modo somero, el análisis de los elementos filosóficos/místicos más sobresalientes que conforman el sentido trascendental de la obra de **Ibn 'Arabī**, contemplados, eso sí, a la luz que nos proporcionan las fuentes.

- *Las fuentes.*

La influencia profunda y decisiva que la tradición filosófica neoplatónica ejerció en la formación intelectual de **Ibn 'Arabī** es la primera evidencia que obtenemos de la lectura de su obra. Dos son los datos que avalan esta afirmación: uno, los escritos más significativos del teósofo murciano rezuman el escolasticismo propio del neoplatonismo clásico; y dos, los principales conceptos filosóficos sobre los que **Ibn 'Arabī** edifica su argumentación metafísica revelan una clara ascendencia plotiniana.

Como sabemos, la época alejandrina representa la *subordinación* de la reflexión filosófica a un fin práctico de carácter trascendente situado fuera del campo exclusivo de la filosofía. Colocada en esta tesitura, llamémosla *teológica*, la filosofía no puede garantizar el valor y la sobrevivencia de ese fin último. Sujetos a una verdad originaria, a una sabiduría primordial determinada por la Palabra del Uno, el valor y la sobrevivencia del fin supremo no dependen ya del saber discursivo propio del conocimiento racional, sino de la robustez con que la verdad revelada arraiga en la conciencia indeleble de la *tradición religiosa*. De esta manera, el mundo reflexivo de lo sabido es absorbido por el mundo intuitivo de lo creído, y la filosofía queda relegada al papel secundario de mero *instrumento racionalizador* al servicio de esa tradición espiritual.

Es obvio que con estos antecedentes, bien conocidos por **Ibn 'Arabī**, no resulta difícil abordar un análisis comparativo. Y así, de la misma manera que la orientación religiosa asumida por el pensamiento helenístico, en general, y por Plotino, en particular, prevalece en el conjunto de la reflexión filosófica, para la conciencia espiritual de **Ibn 'Arabī**, y su tradición religiosa, la verdad no es la meta final de un proceso discursivo escalonado, metódico y sistemático, sino un *destello* divino instantáneo avalado por el peso legitimador de la tradición alcoránica.

No obstante, y pese a la idea directriz de la religión y el peso consustancial de la tradición, lo cierto es que tanto el filósofo neoplatónico como el filósofo musulmán necesitan recabar de la filosofía el hallazgo urgente de una vía de acceso racional a la luz revelada, que permita también su comprensión, explicación y defensa argumental. La filosofía termina, pues, identificándose con la religión y deriva en teología racional, esto es: en *escolástica*. La razón se somete al objeto último de la fe. Y esto es lo que hace **Ibn 'Arabī**: buscar el apoyo de la filosofía para *racionalizar* la verdad iluminada por **Allāh** en la unión extática. Pero no sólo para darle consistencia racional, sino para explicar también su realidad mística. En

ambos casos, la filosofía ve constreñido su papel de elemento aglutinador del saber al de simple *instrumento* al servicio particular de la teología: *ancilla theologiae*. Ya no es, por tanto, condición de posibilidad abierta a la reflexión y formulación *ex novo* de ideas, conceptos, teorías y doctrinas. Por el contrario, la fuente generatriz de conocimiento verdadero se desplaza al campo teológico; corresponde *ex officio* a la religión; no a la filosofía.

No es extraño, pues, que tanto la filosofía como la psicología mística del «Hijo de Platón» (**Ibn Alfātūn**) registren huellas evidentes de un neoplatonismo explícito. Incluso su filosofía moral y su metafísica se hallan repletas de referencias, conceptos y doctrinas de un claro sesgo alejandrino. Conceptos plotinianos como: «el principio de la necesidad»; o el de la trascendencia de Dios «más allá del ser», «más allá de la sustancia», «más allá de la mente», tienen una presencia permanente en la obra de **Ibn 'Arabī**. De la misma manera, doctrinas como la «del Uno», «pensamiento del pensamiento», que da origen al «Intelecto» (**Jouīs**), en cuanto que primera manifestación del Uno, del que es proyección e imagen; o como las «de las supremas categorías del mundo» y «del tránsito de la unidad o la multiplicidad», están en clave metafísica de claro origen neoplatónico.

De la influencia determinante del autor de la *Eneadas* en la metafísica de **Ibn 'Arabī** da fe, también, la ingente labor investigadora de Asín Palacios: «Con las ideas plotinianas –escribe el ilustre arabista–, **Ibn 'Arabī** aporta además al acervo del pensamiento *sūfī* el léxico griego, traducido o adaptado al árabe. No sólo en la psicología empírica normal, sino también en la metafísica, el vocabulario que emplea para expresar los fenómenos de la conciencia, las facultades del alma, los principios o supremas categorías del cosmos, emanadas en jerarquía ascendente, del Uno..., etc., está integrado por términos metafísicos, cuyo sentido no se revela sin recurrir a la clase de sus modelos helénicos»⁵². Baste recordar cómo la tradición neoplatónica, con Plotino a la cabeza, «fundan la idea platónica del Bien con la idea pitagórica de lo Uno, o bien subordina aquélla a ésta. Esta subordinación consiste en la atribución a lo Uno de la suprema perfección o realidad, en la derivación de todo lo existente a partir de esta unidad originaria»⁵³.

Pero circunscribiéndonos al campo concreto de la doctrina ascético/mística, también se observan claras referencias conceptuales y doctrinales neoplatónicas en la experiencia *súfica* del teósofo murciano. Tal ocurre con la doctrina mística de la preexistencia de las almas y su unión accidental con la materia –el alma anima y unifica todo ser; da vida, en suma, a la materia sensible–, o con sus teorías de la *catharsis* y de la iluminación, profundamente vinculadas a las doctrinas del éxtasis y de la unión transformante. De todos modos, puntualiza Cruz Hernández, «sin la filosofía neoplatónica **Ibn 'Arabī** hubiese sido un *sādilī* más, un simple iluminado; además no hubiese podido estructurar el esoterismo del *Futūhāt* y del *Fūsūs*, que recurren a la conceptualización típica del sincretismo neoplatónico alejandrino»⁵⁴. Tal influencia, sin embargo, no nos debe inducir, sin más, a dudar de la autenticidad y sinceridad manifiestas de los planteamientos doctrinales de **Ibn 'Arabī**. Diremos aún más: debajo del tecnicismo neoplatónico anida todo un riguroso método espiritual ralmente original, fiel reflejo de una vida mística plenamente sentida y asumida, sobre el que volveremos cuando llegue el momento de analizar su pensamiento gnoseológico y metafísico.

Mientras tanto, centremos nuestra atención en un hecho ciertamente significativo. Las influencias plotinianas, por lo demás claras y precisas, que de manera tan decisiva influyen en la formación de **Ibn 'Arabī**, no proceden precisamente de

un conocimiento directo de la tradición filosófica helenística. Es el islam el medio indirecto a través del cual el místico andalusí descubre el pensamiento neoplatónico; fundamentalmente a través de tres vías, a saber:

1. Una primera vía de penetración la halla **Ibn 'Arabi** en las doctrinas neoplatónicas impartidas en la «escuela de Almería», fundada por **Abū-l-Abbās Ibn al-'Arif al-Šinhāyī**, a la cual perteneció si nos atenemos a sus propias referencias autobiográficas recogidas en el *Futūhāt*. De manera abreviada reseñamos aquellos conceptos que más pudieron influir en **Ibn 'Arabi**. Primero, la negación del criterio de analogía como posible explicación válida de la relación Dios/mundo: «¿Qué relación de analogía –se pregunta **Ibn 'Arabi**– puede existir entre lo temporal y lo eterno, ni como cabe que se parezca El, que no tiene semejante, al que tiene semejante? Esto es imposible, como lo dice **Abū-l-Abbās al-Šinhāyī**, en el *Mahāsin al-Mayālis* (...) Entre El y los devotos no hay más relación que la de la providencia divina, ni más causas que los divinos secretos, ni más momento presente que la eternidad. Lo que queda es ceguera y equívoca ambigüedad (...) El conocimiento de **Allāh** trasciende la percepción de la inteligencia y del alma sensitiva, excepto en cuanto que Dios es un ente real. Toda expresión verbal (sobre **Allāh**) mediante semejanza con los criados o imaginados (por analogía) con los seres compuestos o simples, es completamente diferente, a los ojos de un entendimiento sano, de lo que Dios por su grandeza es. Racionalmente, ni esta concepción imaginativa (analógica) de **Allāh** es lícita, ni a El es aplicable aquella expresión verbal, en el modo en que una y otra son propias de criaturas»⁵⁵. Segundo, la condición humana puede contemplar las verdades reveladas y alcanzar la perfección espiritual por el método ascético: «Si bien es cierto que a juicio de la razón la profecía y la misión divina puede también merecerlas el hombre (...), sin embargo, como **Ibn al-'Arif** sabía (...) que **Allāh** ha cerrado ya las puertas de ambas, no se las pedía, y en cambio le pedía aquello que era capaz de merecer, pues Dios no nos ha prohibido el acceso a la santidad»⁵⁶. Tercero, la intuición mística, inmediata y directa (*gnosis*) es la más excelsa de las moradas en el camino de la unión transformante: «Es lo que yo afirmo –escribe **Ibn 'Arabi**–, como también (...) **Ibn al-'Arif**⁵⁷. Cuarto, la unión mística con Dios implica una transformación radical de las leyes que conforman el hombre, que comienza, según **Ibn 'Arabi**, «a oír y a ver con **Allāh**, tras haber antes oído y visto con sus sentidos»⁵⁸. Y quinto, la unión transformante es fuente de prodigios y clarividencia para los místicos. «El estado místico –concluye el místico *šūfi*– da de sí la ruptura del curso habitual de las leyes físicas, como la afirma **Ibn al-'Arif**⁵⁹.

2. Una segunda vía de penetración la constituye la filiación **hazmī** de **Ibn 'Arabi**, establecida formalmente por Asin Palacios, y retomada por Cruz Hernández, que terminará sumándose a la corriente neoplatónica de origen **masarri**⁶⁰. Según Cruz Hernández, el camino más verosímil para establecer la filiación material del teósofo murciano respecto de **Abū Muhammad 'Alī Ibn Sa'īd Ibn Hazm**, es a través de **Šurayh**, discípulo directo de **Ibn Hazm**, **Abū Muhammad al-Zuhri** y **Abū Bark Ibn Sa'īd al-Nās**. Del autor del *Tawq al hammāma* (*El collar de la paloma*)⁶¹ tomó **Ibn 'Arabi** uno de los principios de su doctrina, a saber: la absoluta negación metafísica del principio de analogía como procedimiento intelectual para llegar al conocimiento de la naturaleza de Dios; ni la razón ni la ciencia son caminos válidos para conocer el ser de Dios. Ahora bien, si para **Ibn Hazm** conocer la esencia divina implica una previa comprensión racional del significado esencial de los nombres divinos, que conocemos, bien por vía contemplativa, bien por iluminación mística, para **Ibn 'Arabi**, en cambio, es metafísicamente imposible conocer por vía estrictamente racional el significado de los atributos divinos. Es

más, vinculándose al planteamiento neoplatónico de la tradición **masarri**, **Ibn 'Arabī** sostiene que sólo mediante el acto místico de la unión extática puede el **sūfi** alcanzar el conocimiento empírico de Dios. Esta es precisamente la tesis defendida en su entrevista cordobesa con **Ibn Rušd**.

En efecto, en Córdoba se enfrentan dos concepciones distintas del saber: por una parte, el conocimiento racional, de estructura lógico/deductiva, propio de la ciencia *sensu stricto* (**Ibn Rušd**); por otra parte, el conocimiento supremo de la intuición iluminada, la *gnosis* revelada, que Dios dona libre y gratuitamente al místico que ha alcanzado la cima de la perfección por el progreso ascendente del método ascético. Esta influencia **hazmī** no es, por tanto, una simple y probable hipótesis de trabajo, sino, bien al contrario, una tesis demostrada en virtud de los hechos siguientes: primero, por el propio testimonio autobiográfico del filósofo murciano, que reconoce en el *Futūhāt* su filiación **hazmī**; segundo, por seguir el método *literalista*, propio de la escuela **zāhiri** de **Ibn Hazm**; tercero, por negar el dogmatismo impuesto por la autoridad de las escuelas; y cuarto, por seguir fielmente la teoría de los atributos o nombres divinos propuesta por el maestro. Este sostendrá que el término *atributo* no es recogido por el Alcorán, como predicado de Dios. En este sentido, Dios en Ciencia; pero Ciencia definitiva y autárquica, que para nada necesita de lo creado, ni para crearse ni para manifestarse. Por el contrario, el conocimiento racional –y en este punto sí que difieren **Ibn 'Arabī** e **Ibn Hazm**– es una consecuencia de la ciencia divina, que se identifica con Dios mismo. Voluntad, Sabiduría..., etc., no son, *sensu stricto*, atributos; son la encarnación del mismo Dios viviente⁶². «Has de saber –manifiesta **Ibn 'Arabī**–, que en el problema de los nombres de **Allāh**, el principio fundamental es éste: los nombres de **Allāh** serán aquellos con que Dios mismo se nombre, o en sus atributos revelados, o por lengua de sus profetas (...) Nosotros no hemos visto, entre los tradicionalistas eruditos que hemos estudiado, ninguno que los haya investigado tan escrupulosamente como el erudito **Abū Muḥammad Ali ibn Sa'īd Ibn Hazm**⁶³.

3. La tercera y última vía de penetración tiene su principio en la entrevista cordobesa. El encuentro con **Abū-I-Walīd Ibn Rūsd (Averroes)** –probablemente junto con **Ibn Sīnā (Avicena)**, la cabeza pensante más lúcida de la época–, supone el punto de confluencia de dos concepciones distintas, y hasta contrapuestas, de cómo alcanzar la verdad; concepciones metafísicas que, sin embargo, aun discrepando en el método, coinciden en el mismo objetivo final: el conocimiento de la Verdad trascendente. El mismo **Ibn 'Arabī**, al describirnos el resultado de aquella entrevista, deja traslucir con admirable claridad esa «confrontación» entre *experiencia mística* y *verdad racional*, entre *intuición mística directa* y *lógica deductiva*..., entre *iluminación espiritual* y *razonamiento demostrativo*:

«Así que hube entrado –recuerda **Ibn 'Arabī**–, levántose (**Averroes**) del lugar en que estaba y me dijo; 'Sí'. Yo le respondí: 'Sí'. Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome cuenta yo, en seguida, de la causa de su alegría, añadí: 'No'. Entonces **Averroes** se entristeció (...), y (...) me preguntó: '¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?'. Yo le respondí: 'Sí y no. Entre el sí y el no salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices'. Palideció **Averroes** como si hubiese penetrado en el sentido de mis alusiones⁶⁴.

«Más tarde –continúa **Ibn 'Arabi**–, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiese éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o era diferente. *Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional*, no podía por menos de dar gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a *un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie*. Por eso exclamó: «*Es este un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase*. ¡Lorado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo, en el cual existe una de esa personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!»⁶⁵.

El encuentro de Córdoba simboliza el paisaje paradigmático de una sociedad unida todavía por vínculos de tolerancia y de sentido común; escrupulosamente respetuosa con su propia diversidad religiosa y cultural, y sinceramente indulgente y abierta a cuantas manifestaciones del espíritu y del intelecto pudieran manifestarse libremente. Por desgracia, para la historia del pensamiento, cuando cuatro siglos más tarde se rompa el equilibrio entre las diversas comunidades religiosas y de pensamiento, y se suprima unilateralmente por una de las partes la comunicación y la confrontación intelectual pacífica entre las diferentes comunidades étnicas, y aun ideológicas, que componen el mosaico hispánico, acabará por adulterarse la convivencia, y a hacerse irrespirable la atmósfera que conforma la vida socio/cultural. El dogmatismo, la intransigencia y la ignorancia darán paso a una sociedad artificialmente monolítica, sumida en el fanatismo religioso, en el oscurantismo intelectual, en el miedo y en la sinrazón.

- Gnoseología.

Como hemos venido mostrando a lo largo del presente artículo, la influencia del pensamiento alejandrino en la obra de **Ibn 'Arabi** es manifiesta. Con todo, sería erróneo negar la existencia de un método espiritual rigurosamente original en el conjunto de su obra escrita. **Ibn 'Arabi** sostiene que el *conocimiento* se estructura en torno al principio axiomático de la bifurcación categorial del ser: el *Ser-que-es-por-sí-mismo* y el *ser creado*. Al primero sólo se llega por la luz de la fe; el segundo es exclusivo de la ciencia y, por tanto, de la razón natural. A la fe llegamos, según el diagnóstico del **Ibn 'Arabi**, por el camino de la adecuación armónica de la razón discursiva con las verdades reveladas. La ciencia, en cambio, es fruto de la colaboración íntima de los planos fáctico e intelectual: objeto de la contemplación empírica, aquella; y de la demostración lógica, ésta.

El conocimiento así entendido, prosigue **Ibn 'Arabi**, aglutina dos escalas básicas: por una parte, los conocimientos objetivos, propios de la ciencia, con los que opera, y en los que se apoya el discernimiento racional, y aun su adhesión a la fe; y por otra parte, la *agnosis*, esto es, el saber definitivo..., la verdad metafísica suprema: la *ciencia* definitiva. Una vez lo cual, es decir, una vez alcanzada la *Verdad* iluminada del *Ser*, en virtud de un acto instantáneo de *intuición mística*, la *agnosis* no sólo conlleva la súbita caducidad del resto de los modos del conocer, sino que termina posibilitando el acceso directo al universo inconmensurable e inefable de la *sabiduría divina*, a través de una cualesquiera de sus partes constitutivas.

En un trabajo ímprobo de fusión, en el que se concilian y armonizan los principios doctrinales de la escolástica neoplatónica y las experiencias espirituales y eróticas del sufismo, **Ibn 'Arabī** divide el *ser* en dos categorías esenciales:

-el *ser-como-mera-posibilidad*.

-el *Ser-Necesario*.

El concepto de *ser-posible* lo define **Ibn 'Arabī** como la *perplejidad* «entre el ser y el no ser, por motivo de la indeterminación respecto de cada uno de ambos extremos. Y así resulta que sobre lo posible cabe formular por su esencia el siguiente juicio: Si de él dices que es verdad, y si dices que es mentira, no mientes»⁶⁶.

La razón de esta *perplejidad* estriba en los principios que conforman las propias vías de acceso a la noción de *ser posible*: bien por «vía positiva», que consiste en disminuir la entidad del ser mediante la agrupación del no-ser⁶⁷, bien por «vía negativa», por la cual se infiere el ser, y se le define, meramente posible con lo que es ni ser ni no-ser⁶⁸.

En cuanto al *Ser Necesario*, el modo como **Ibn 'Arabī**, llega a su conceptualización nos recuerda, al menos en algunos aspectos, la vía metodológica seguida por Parménides para llegar a la noción gnoseológica del ser en contraposición al no-ser⁶⁹. En este sentido, el *Ser Necesario* es, para **Ibn 'Arabī**, «aquel del que sólo se puede predicar el ser; no puede atribuirsele el no-ser en modo alguno, debiendo decirse que es el *Ser* y la *Verdad*». De aquí infiere el teósofo murciano que el *Ser Necesario* no tiene como antagónico el *ser-posible*, sino que su estricto contrario es lo imposible; del que, por cierto, es metafísicamente imposible y utópico predicar el *ser* en cuanto tal. *Ser Necesario*, lo *imposible metafísico* y el *ser-posible* representan, pues, constitutivos esenciales de un carácter respectivamente tan explícito como distinto, a saber: *Luz/Ser Necesario*, *oscuridad/no-ser*, *penumbra/ser-posible*.

Pues bien, el saber metafísico tiene por finalidad última el conocimiento de los tres constitutivos esenciales: de la *necesidad*, de la *imposibilidad* y de la *posibilidad*, respectivamente, ya que, advierte **Ibn 'Arabī** «tres y sólo tres son los objetivos de la ciencia. Primero: el *Ser-Absoluto*, que no puede concretarse, y que es el ser mismo de **Allāh**, *ser necesario per se*. Segundo: el *no-ser absoluto*, que según su esencia es *nada*, y tampoco puede concretarse de modo alguno, y que es el ser imposible, que se opone al *Ser-Absoluto*, de tal modo que si a ambos se les definiese con toda precisión, serían iguales. Ahora bien, no cabe que existan dos contradictorios opuestos sin que entre ellos haya una diferencia que distinga a uno del otro (...) Esta diferencia que existe entre el *Ser-Absoluto* y la *nada* es el *sublime intermediario*, uno de cuyos aspectos mira al ser y el otro hacia la nada (...) Tal es, por consiguiente, el tercer objeto, en el cual está contenida la totalidad de los (seres) posibles»⁷⁰.

Es precisamente el **barzāj**, en cuanto «mera posibilidad de ser», el punto introducido por **Ibn Arabī** en el conjunto de la tradición religiosa neoplatónica. El *Sublime Intermediario* no es, pues, un ente concreto, sino más bien contexto eidético de posibilidad –en tanto que ni es existente ni no existente, y que su modo de ser está en función directa de la perspectiva concreta desde la que se le considere–, en cuyo seno están sumergidos la totalidad de los seres posibles.

A propósito de lo expuesto, el profesor Cruz Hernández escribe lo siguiente: «Estos seres posibles son infinitos numéricamente, no poseyendo por sí mismos el

ser, por lo que no exigen *per se* una esencia real existente en acto, antes bien, considerados en sí mismos, antes miran a la nada. Mientras existen en lo *Sublime Intermediario*, son simples o indefinidos, y para alcanzar la existencia individual en acto precisan que les sea conferido el ser por el Ser necesario *per se* o *Ser Absoluto*, lo que éste hace a través del mandato existencial. Es entonces cuando presenta una actitud individual y concreta, con sus modos de ser, sus sustancias preliminares y sus accidentes propios y específicos»⁷¹. En otras palabras, el carácter de la simple posibilidad sólo es meramente relativo y, por tanto, no inmanente a la esencia del ser posible, sino que es producto de una decisión existencial exclusiva del *Ser Necesario* y, por ende, voluntaria y gratuita. Este, por consiguiente, no es otro que el *Ser Absoluto*: el Dios Único y Trascendente, que atribuye ser y existencia a todo lo que hasta ese momento es mera posibilidad de ser. En su existencia libre lleva inherentes la *Ciencia* y la *Verdad*: la Sabiduría Absoluta, a través de la cual, siendo como es el *Ser Oculto*, no es menos el *Ser Presente*, que se manifiesta a través de lo creado por El.

El conocimiento verdadero es, por tanto, un acto voluntario, directo e inmediato, de arriba/abajo; no un saber intermediario, que utiliza los demás conocimientos de manera escalonada, de abajo/arriba. De ahí que Ibn 'Arabī sostenga que el conocimiento humano común –la ciencia, *sensu stricto*– sólo puede alcanzar el saber de lo meramente particular, esto es, la entidad concreta y particular de las cosas. Sólo la sabiduría por excelencia, la *Ciencia Divina*, en sus planos iluminativo y contemplativo, nos lleva al conocimiento directo de la esencia del Ser, esto es, lo que de Único, Eterno e Inmutable tiene.

Una vez más se hace patente la influencia clásica en el pensamiento filosófico de Ibn 'Arabī. Recordemos que éste sigue la filosofía iniciada por Platón, según la cual, si el Bien es la sabiduría suprema, el conocimiento sublime que debe ser elevado sobre la esfera de la subjetividad del mundo de las cosas sensibles –saber de lo particular, que ve los entes como cosas–, entonces tiene que haber algo eidético de naturaleza única, atemporal, ahistórico, ilimitado, inmutable y definitivo. Tiene que haber otro –el *Ser Absoluto* y *Único*– que, como el ser de Parménides, satisfaga las exigencias de Unicidad e Inalterabilidad absolutas, sin las cuales no es posible conocimiento verdadero objetivo –*Ciencia iluminativa*. El primero es el mundo apariencial de lo contingente; el último, el universo real del conocimiento apodíctico– *Nombres divinos*. La diferencia entre el idealismo platónico, y la posición sostenida por Ibn 'Arabī, estriba, sin embargo, en el método: método lógico/matemático frente a método ascético/místico.

Para los clásicos, la indagación y la reflexión son los instrumentos naturales, los únicos, del conocimiento verdadero, entre los cuales la demostración matemática y el razonamiento lógico constituyen nexos de unión entre lo verdadero y la verdad. Para el teósofo murciano, en cambio, la «ciencia definitiva», es decir, el conjunto total de la sabiduría, es un acto único de intuición y unión mística, en cuya contemplación extática nada tiene que ver ni la investigación racional ni la reflexión. En todo caso, si hay algún punto de unión, este está encarnado por el *sāyḥ* espiritual. Por lo demás, Ibn 'Arabī no cesará de significar la diferencia abismal que hay entre el *Ser Necesario* y los innumerables seres posibles, cuando subraya que el propio ser, desde la óptica divina, «es nada en su mismo ser, porque no es El».

Metafísica

Una vez asentada la idea plotiniana de la unidad del ser como expresión suprema de perfección y realidad, es decir, de verdad, urge desarrollar el entramado metafísico sobre el que dicha unidad se asienta. Según el filósofo helenístico, «todos los seres, tanto los primeros como aquellos que reciben tal nombre, son seres en virtud de su unidad»⁷²). Fundamento primero y último de todo cuanto predica realidad, la unidad simboliza y es «principio de perfección y de realidad superior». En tal sentido, lo Uno ni es sólo mera expresión numérica, al modo pitagórico, ni supone la única realidad necesariamente, aun cuando sí sea la entidad que engendra «lo real» y «lo absoluto».

Por esta línea argumental discurre también el pensamiento de **Ibn ʿArabī**: el principio fundamental de la unidad del ser es consustancial no sólo a la tradición filosófica alejandrina, sino también a la intuición espiritual *sūfī*, aunque con **Ibn ʿArabī** adquiera unos perfiles, si no originales, sí al menos los de mayor claridad y definición dentro del neoplatonismo *sūfī*, máxime cuando la Unidad del Ser –*al-wahdat al-wūyūd*– estaba ya unida, desde hacía siglos, al concepto alcoránico de la *Unidad Divina (al-tawhīd)*, manifestado en la fórmula dogmática de la *Šahāda*⁷³: sólo hay un Dios y Mahoma es su profeta (**Lā Allāh ʿillā Allāh wa Muḥammad rasūl Allāh**).

Así, pues, el concepto **Allāh** de **Ibn ʿArabī** constituye, en síntesis, una extrapolación al universo *sūfī* del concepto neoplatónico de lo Uno, «fundamento de todo ser, realidad absoluta y, a la vez, absoluta perfección». Dios es, pues, *Absoluta Realidad, Principio Unico Esencial, Trascendencia Metafísica*, no condicionada por ningún otro ser..., y «cuya única esencia es su radical y unitaria necesidad de ser».

Por otra parte, y según el esquema propuesto por Plotino, de la idea hipostática de lo Uno surge, por emanación lumínica de éste, la segunda hipótesis: lo *Inteligible*, del cual toma cuerpo lógico la tercera hipótesis: el *Alma del Mundo*, en cuanto «principio de formación del mundo sensible». **Ibn ʿArabī**, por su parte, contempla la *Unidad Divina* desde una doble perspectiva: como *Unidad* estricta (**al-ahādiyya**) y como *Unicidad* (**al-wāḥidiyya**); aquélla sin determinación ni cuantificación posibles dentro de parámetros estrictamente racionalistas; ésta, fuente de unidad y determinación de todo cuanto es y existe.

Ahora bien, siendo como es Dios, *Uno* y *Unico*, personal y esencialmente diferente y distinto de todo lo creado, ha querido manifestarse, sin embargo, como *Creador*, mas *Creador ex nihilo sui et subjecti* de todo cuanto tiene realidad existencial, en virtud de un acto voluntario y libre de magnanimidad, omnipotencia, clemencia y misericordia, que tuvo lugar en el tiempo indeterminado del origen. Generosidad suprema al servicio de las almas, la fuerza motriz con la que Dios crea es el amor. De este modo, **Ibn ʿArabī** pretende soslayar el peligroso obstáculo del racionalismo extremo, asaz rígido y dogmático, de las teologías neoplatónicas, donde el triple sentido de la *Excelcitud*, *Infinitud* y *Omnipotencia* divinas acaban por borrar el amor y el sentido paternal de la gracia divina. El neoplatonismo *sūfī* de **Ibn ʿArabī** se manifiesta mediante una teología normativista, al uso peripatético, ni por medio de una cosmología fluyente, sino a través de una auténtica *teofanía*, donde Dios aparece con amorosa ansia de automanifestación, conocimiento y amor. De este modo, los atributos o *Nombres Divinos* tienen una realidad *apofántica* respecto del mundo creado. Y es precisamente esta estructura *teo-*

fántica del mundo lo que permite a **Ibn 'Arabi** explicar el mecanismo renovador de la creación.

Partiendo de estos supuestos básicos, **Ibn 'Arabi** describe cuatro principios cosmológicos de orden universal, a saber:

1. El *Intelecto Primero* (**al-Aql-al-Awwal**) o *Espiritu*, inmutable, eterno e increable.
2. La *Materia Primera* (**al-Huyulā**) o «principio pasivo» de la manifestación del cosmos; «increatedo», en cuanto contrapunto del *Intelecto Primero*, y «creado», en cuanto patentización de los seres existentes en el cosmos.
3. El *Alma Universal* (**al-Nafs al-Kulliyā**) o «generador» de los seres creados concretos.
4. La *Naturaleza Universal* (**al-Ṭabī at al-Kūll**) o esencia universal creada por Dios.

Tales principios generan cuatro categorías o niveles distintos de la *Realidad Divina*:

1. El mundo expreso del *Ser Absoluto, Uno y Unico*, que se manifiesta *Creador* y *Autosuficiente*, y que **Ibn 'Arabi** denomina el *Mundo de la Luz*.
2. El mundo de la expresa existencia espiritual o *Principios arquetípicos*.
3. El mundo de nuestra formalización mental.
4. El mundo corporal de los seres existentes.

Con la concepción del hombre como microcosmos se cierra el ciclo de la creación propuesto por **Ibn 'Arabi**. Dice la sentencia *sūfi* (*Introducción de la Percepción*, de **Jadar Saliq**: «El hombre es el microcosmos; la creación, el macrocosmos: la Unidad. Todo procede desde lo Uno. Por medio del poder de la contemplación puede lograrse todo. Primero esta esencia debe separarse del cuerpo, y después mezclarse con él. Este es el trabajo. Empieza contigo mismo, termina con todo lo demás. Antes del hombre, después del hombre, transformación»⁷⁴.

Como microcosmos dotado de un alma, el hombre mira a Dios. El alma, puente que comunica al devoto con la verdad, puede recibir las *luzes* de la *Sabiduría*, en sus diferentes grados, hasta alcanzar incluso el más inefable y sublime de los conocimientos: el que atesora y proporciona la *unión mística*. En este sentido, el aspirante a la devoción y a la verdad *sūfi* (*simurgh*) mira a Dios directamente. De ahí que **Ibn 'Arabi** afirme lo siguiente: «el hombre es una verdadera y exacta copia del universo (...), en el sentido de que en el hombre hay algo de los cielos, algo de la tierra y así de todas las cosas del mundo, aunque no en todos los aspectos de ellas; porque el hombre considerado en su relación con cada una de las criaturas, no se llama cielo, ni tierra, etc., pero sí se dice que en él hay algo semejante al cielo, a la tierra, al agua, al fuego, etc. En este sentido es una copia del mundo»

75

Es precisamente desde la relación dialéctica hombre/cosmos de donde parte **Ibn 'Arabi** para formular su teoría de la perfección espiritual del *Hombre Universal* ideal; teoría que se corresponde dialécticamente con los principios cosmológicos ya expuestos. Y así, el *Cosmos*, con su *Alma Universal*, y el *hombre*, con su *alma personal*, pueden simbolizarse con dos espejos que se reflejan mutuamente. Al *Hombre Universal* (perfecto), así entendido, es inmanente las infinitas posibilida-

des del universo. Mas en el *Fūṣūs* nos encontramos con una triple dimensión del hombre, sin duda debido a la aplicación –tanto en el plano fáctico como teológico– de los principios metafísicos que conforman la teoría del *Hombre Universal*. Y así, el hombre ya no es sólo el *arquetipo* de todas las posibilidades del universo. Es, además, la *persona perfecta* que llega a la unión transformante con Dios por el camino ascendente de la disciplina ascético/mística. Y es también el *logos* eterno del Profeta⁷⁶, es decir, la consecución del *Hombre Universal* encarnado por Mahoma. Este, para la generalidad de las «escuelas» sufíes, simboliza la propia perfección divina en el mundo de los hombres: canon, paradigma moral del hombre auténtico..., del hombre sufí, cuya experiencia espiritual, y disciplina mística, le transporta a la unión extática amorosa con Allāh.

Málaga, octubre de 1988

NOTAS

- ¹ Asín Palacios, Miguel, *Vida de santones andaluces*, Madrid, Hiperión, 1981, pp. 17-50.
- ² *Ibid.*, *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Hiperión, 1981.
- ³ Sólo existen traducciones parciales al castellano de la ingente obra de Al-Gazzali, todas ellas llevadas a cabo por Asín Palacios, entre las que destacamos:
 - *Ihyā' Ulūm al-Dīn* o (*Vivificación de las ciencias religiosas*), en: Asín Palacios, M., *La espiritualidad de Algazel...*, Zaragoza, 1901.
 - *Maqāsid al-falāsifa* o (*Las tendencias de los filósofos*), en: *op. cit.*, proposición IV, págs. 184-192.
 - *Tahāfut al-falāsifa* o (*La destrucción de los filósofos*), en: *op. cit.*, proposiciones VI, XVII, XVIII, págs. 303-372.
- ⁴ Idries Shāh, *Los sufíes*, Barcelona, Caralt Editor, 1ª edición, 1975, págs. 47 y sigts. (trad.: Giralt Garina).
- ⁵ Asín Palacios, M., *El Islam cristianizado...*, págs. 115-116.
- ⁶ Idries Shah, *op. cit.*, pág. 139.
- ⁷ *Op. cit.*, pág. 47.
- ⁸ *Op. cit.*, pág. 170.
- ⁹ Cfr. Martin Lings, *¿Qué es el sufismo?*, Madrid, Taurus, 1981 (trad.: Carneiro).
- ¹⁰ *Kitāb al-Futūhāt al-Makkiyya*, II, 430 y 446, en adelante, *Futūhāt*.
- ¹¹ Idries Shah, *op. cit.*, pág. 22.
- ¹² Estas son las tesis defendidas por el maestro sufí Hujwiri, en su obra *Revelación de lo oculto*.
- ¹³ Cruz Hernández, Miguel *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981, 2 vols., vol. II: pág. 227.
- ¹⁴ *Op. cit.*, vol. II: pág. 228.
- ¹⁵ Cfr. Asín Palacios, «El místico murciano Abenarabi» III, en *Boletín de la R.A. de la Historia*, t. LXXXVIII, Madrid, 1926, págs. 582-637.
- ¹⁶ Aberry, A.J., *Tales from Masnawi*, Londres, 1961, pág. 19.
- ¹⁷ El ejercicio del *tāwacul* o virtud de la abnegación de la propia voluntad y del amor constituye, tanto en el sistema sufi como en la *praxis* cristiana, uno de los más excelsos grados de la perfección mística.
- ¹⁸ *Al-Tadbirāt...*, 120.
- ¹⁹ Cfr. *Mawāqif...*, 11, 12, 15, 17-19, 53-54, 90, 138, 200.
- ²⁰ *Op. cit.*, 77, 94, 133-134, 142-144, 169.
- ²¹ *Op. cit.*, 63-68, 75, 81-85, 98, 104, 106, 107, 116 y ss.
- ²² *Ibid.*
- ²³ Ver nota 3.
- ²⁴ Cfr. *Risāla al-Anwār* o *Tratado de las luces divinas*, 9-19.
- ²⁵ *Op. cit.*, 20-30.

- ²⁶ Cfr. *Kitāb tuhfat al-safara* o *Libro del regalo del viejo místico*, 2.
- ²⁷ *Op. cit.*, 3-5.
- ²⁸ *Op. cit.*, 6-8.
- ²⁹ *Op. cit.*, 9-10.
- ³⁰ *Op. cit.*, 11.
- ³¹ Edit. Istambul; trad. parcial en lengua inglesa de Jān Ṣahib Jāya Jān, Madras, 1929.
- ³² T. Burckhard, París, 1955.
- ³³ Cfr. *infra*, apartado: *Metafísica*.
- ³⁴ Cruz Hernández, *op. cit.*, vol. II: pág. 237.
- ³⁵ *El Islam cristianizado...*, pág. 261.
- ³⁶ Cfr. *Futūhāt*, II, 194-196; *Tuhfa*, 13-16; *Anwār*, 17-24; y *Mawāqif*: 28.
- ³⁷ Cfr. *Futūhāt*, II, 304-306, 429 y sigts.; *Anwār*, 11-12; *Tuhfa*, 4; *Mawāqif*: 52; y *Amr*, 83.
- ³⁸ Parece ser que fue un sufi egipcio, Dulmūn al-Misri (siglo IX), el primero que sistematizó y explicó la doctrina de los estados místicos (*ahwal*) y las moradas (*macamat*). Cfr. Asín Palacios, *Ibn Masarra*, Madrid, 1914, págs. 148-154. Y Massignon, L., *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922, especialmente caps. I-IV.
- ³⁹ En la morada, acto de fe viva (*tahācoc*) cuyo resultado es la iluminación del alma, se dan aún varios grados de perfección mística (*manāzil*), correspondientes a los grados de virtud respectivos.
- ⁴⁰ Cfr. *Futūhāt*, II, 400-402, 441-445; y III, 18, 67, 316; *Mawāqif*: 190 y 193.
- ⁴¹ Cfr. *Futūhāt*, II, 264-486, 505-507; y *Mawāqif*: 52, 94, 133, 166.
- ⁴² Cfr. *Futūhāt*, II, 426, 437, 443.
- ⁴³ *Ibid.*
- ⁴⁴ *Op. cit.*, 430, 431, 434, 445-450, 463-478.
- ⁴⁵ Idries Shah, *op. cit.*, págs. 47 y 139.
- ⁴⁶ Cfr. *Futūhāt*, II, 426-430, 447-460.
- ⁴⁷ *Ibid.*
- ⁴⁸ *El Islam cristianizado...*, pág. 121.
- ⁴⁹ Ver nota 3.
- ⁵⁰ Cfr. M. Alonso, *La teología de Averroes*, Madrid, 1947, págs. 149-200.
- ⁵¹ Cruz Hernández, *op. cit.*, I: pág. 37.
- ⁵² *El Islam cristianizado...*, pág. 260.
- ⁵³ Cfr. art. «Neoplatonismo», en: Ferrater Mora, José, *Diccionario filosófico*, vol. III: págs. 2.336 y sigts.
- ⁵⁴ Cruz Hernández, *op. cit.*, II: pág. 233.
- ⁵⁵ Texto citado por Cruz Hernández, *op. cit.*, II: pág. 232. Para el estudio de *Ibn al-ʿArif*: Cfr. Asín Palacios, M., *Ibn al-ʿArif, mahāsīn al-madjalīs*, Paris, Geuthner, 1931. Una traducción parcial en castellano de su opúsculo *Mahāsīn al-Mayālis*, se halla publicada en el *Boletín de la Universidad de Madrid*, 1931.
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ *Ibid.*
- ⁵⁸ *Ibid.*
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ Para una información más extensa y detallada de los supuestos que conforman el pensamiento *masarri* y su sustrato neoplatónico, cfr. Cruz Hernández, *op. cit.*, II: págs. 20-28.
- ⁶¹ Cfr. caps. II y XX del *Tawq al-hammāma (El collar de la paloma)*, Madrid, Alianza Editorial (LB 351), 1981.
- ⁶² Para aspectos más concretos y explícitos de la teoría de los nombres divinos, de Ibn Ḥazm: Cfr. Cruz Hernández, *op. cit.*, II: págs. 46-48.
- ⁶³ Cit. por Cruz Hernández, *op. cit.*, II: pág. 233.
- ⁶⁴ *Futūhāt*, I, 199.
- ⁶⁵ *Ibid.*, el subrayado es nuestro.
- ⁶⁶ *Futūhāt*; texto recogido por Cruz Hernández, *op. cit.*, II: págs. 235.
- ⁶⁷ *Ibid.*
- ⁶⁸ *Ibid.*
- ⁶⁹ Recuérdese que Parménides, en sus reflexiones sobre los caminos de la investigación ontológica, llega a sostener que sólo es posible pensar lo-que-es. De ahí que: primero, lo-que-es, *es*, y-no-puede-no-ser; segundo, lo-que-no-es, *no es*, y no puede ser pensado o conocido, y formulado o nombrado con propiedad; y tercero, lo-que-no-es, no puede ser ninguna de estas cosas.
- ⁷⁰ *Futūhāt*, cit. por Cruz Hernández..., II: pág. 236.
- ⁷¹ *Ibid.*

⁷² Cfr. el art. «Plotino», en: Ferrater Mora, J., *op. cit.* III: págs 2.601 y sigs.

⁷³ La **Sahāda** o confesión de fe islámica constituye un elemento capital del método ascético/místico seguido por la espiritualidad sufi.

⁷⁴ **Jadar Saliq**, maestro de **Jabir**, sexto Imán, descendiente de **Muhammad** a través de **Fatīma**, es considerado por muchos como parte de la línea directa que transmitía la enseñanza interna del islam, llamada **sūfismo**. Cfr. Idries Shah, *op. cit.*, págs. 193-205.

⁷⁵ **Futūhāt**, II, 859. De tener razón Asín Palacios, la posición de **Ibn ʿArabī** sobre el *microcosmos* y los *Nombres Divinos* la debe en gran medida al magisterio de **al-Gazzālī**, concretamente a los puntos de su teoría siguientes: a) la creación es un acto libre de Dios; b) El Dios de los filósofos no es un verdadero creador; y c) este Dios no precisa ni encarna la esencia divina, ni garantiza tampoco la inmortalidad del espíritu. En este sentido, la aportación, importantísima, de Asín Palacios se centra en el descubrimiento de la influencia decisiva de **al-Gazzālī** en el pensamiento espiritual ortodoxo y exotérico tanto del islam como de **Ibn ʿArabī**.

⁷⁶ Cfr. **Futūhāt**, I, 338, 357, 363, 381, 431, 437; II, 381, 384, 408-409; y IV, 15-16.
