

ISIDORIANUM

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE SEVILLA



Murillo. San Isidoro 1655

Sevilla. Catedral

IBN ARABI Y SWEDENBORG: PROPUESTAS PARA UNA FILOSOFÍA FIGURATIVA

José Antonio Antón Pacheco
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

ABSTRACT: Ibn Arabí and Swedenborg are two ideal thinkers of the movement that we call "figurative philosophy", that is a thought which is characterized by a systematization of reality using figures, images and illustrations, instead of using concepts. That implicitly means an experience of the world and God determined by the personal remarks and the ontological pluralism. Therefore, Ibn Arabí and Swedenborg are seen as representatives of spirituality far from the uncertainty principle and the absolute only one.

Antes que nada vamos a delimitar la noción de filosofía figurativa que manejaremos aquí. Llevado a su principio, el problema radica en la relación entre representación y concepto, es decir, la realidad puede ser expresada y captada a través de un discurso conceptual e inteligible (el logos); y por un discurso representativo, cuyas determinaciones son el relato, la imagen y la figura (el mito). Naturalmente, ambos discursos no son excluyentes, y la historia de las ideas nos muestra de manera continua cómo en un mismo autor se simultanean logos (concepto) y mito (narración): Parménides, Platón, Avicena o Sohrawardi son algunos ejemplos, pero no desde luego los únicos¹.

¹ Esta misma cuestión la he tratado en mi artículo *Representación y concepto en Swedenborg*, EPIMELEIA, 19-20 (Buenos Aires, 2004) 187-96. Su traducción inglesa en Stephen McNEILLY ed., *On the true philosopher and the true philosophy. Essays on Swedenborg*, Swedenborg Society, Londres, 2002.

Claro está, el pensamiento figurativo es en esencia representación.

Así, pues, una filosofía de la figura transformará los conceptos en imágenes y hará de las relaciones metafísicas (inteligibles y unitarias) narraciones consecutivas (plurales, por tanto). Pero no sólo los conceptos o las categorías filosóficas son susceptibles de ser expresados en discursos representativos. Toda experiencia profunda o trascendental tenderá a ordenarse de forma narrativa. Se diría que necesita convertirse en narración para así adquirir forma constitutiva. Un caso ejemplar de esto que decimos es la mística. En efecto, la mística en cuanto que experiencia de lo inefable requiere de un símbolo que plasme lo inasible de la experiencia misma. El símbolo, la metáfora o la parábola se convierten en el lenguaje privilegiado de la narración, pues configuran de manera tangible lo que de otra manera no podría ser expresado.

En consecuencia, una filosofía de la figura se desvía de lo conceptual sin oponerse, sin embargo, a ello; una filosofía de la figura rehuye también lo inefable o indeterminado, pues precisamente se encarga de determinar en imágenes y representaciones aquello que de otra manera permanecería inasequible. Emanuel Swedenborg y Ibn Arabi son dos muestras por excelencia de este pensamiento figurativo.

Emanuel Swedenborg (Estocolmo 1688-Londres 1772) fue científico, filósofo, teólogo y visionario. Su vasta obra (cerca de trescientos títulos, contando opúsculos y manuscritos) responde a problemas típicos del siglo XVIII, es decir, aquellos que introducen el cartesianismo, la Ilustración o el mecanicismo. De una forma especial le preocupan a Swedenborg dicotomías como Dios-mundo, espíritu-materia o alma-cuerpo (esta última ocupará gran parte de su dedicación filosófica). Solventar estas dualidades es el programa intelectual del sueco. Junto a esto se encuentran también cuestiones puramente teológicas dimanantes del luteranismo: en este caso son las polaridades fe-razón o servo arbitrio-libre arbitrio los objetos de interés por parte de Swedenborg. A este conjunto de cosas tenemos que añadir, envolviéndolo todo, problemas relacionados con la Biblia y su exégesis, y también en este terreno plantea el autor nórdico una dicotomía,

esta vez entre el sentido superficial o literal y el sentido profundo o espiritual.

En resumidas cuentas, Swedenborg es un pensador influido por Aristóteles, Descartes, Malebranche, Leibniz y Wolff. Y sin embargo apenas si encontramos en él obras filosóficas con un desarrollo puramente conceptual². La inmensa mayoría de los libros de su etapa filosófico-teológica responden a una forma distinta de expresión, sin duda porque también se deben a otra forma de experiencia que la conceptual. Esa otra forma es precisamente la representativa, pues en efecto en Swedenborg todo concepto o categoría tiende a representarse, a convertirse en determinación figurativa. Los flujos y dilataciones del espíritu sustituyen a los movimientos ontológicos, por lo que la doctrina swedenborgiana estará articulada por nociones personales. Esto último se encuentra en estrecha relación con el planteamiento de una filosofía figurativa, pues nada hay más concreto y determinado que la noción de persona. Esto es lo que da a aquella doctrina una impronta existencial, lo que ha hecho que autores como Dostoyewfski, Strindberg, Unamuno o el propio Corbin se hayan interesado por Swedenborg.

Tres líneas maestras atraviesan toda la obra del profeta del norte, a modo de constantes: una filosofía de la persona en cuanto realidad trascendental, lo que presta al sistema de Swedenborg un tenor fuertemente existencial e incluso existencialista o personalista; una filosofía que se resuelve en representaciones o imágenes antes que en puros conceptos, lo cual significa que tienen primacía sobre otra instancia los mundos simbólicos; una filosofía que se presenta indisociable de la espiritualidad, por tanto un pensamiento en el que vividura mística y especulación conceptual se reconcilian y complementan: un saber filosófico, pues, no meramente acumulativo, sino esencialmente transformativo. En resumidas cuentas, tres nociones definen al profeta sueco: persona, figura, expe-

² Éstas serían: un conjunto de manuscritos publicados póstumamente bajo el título de *Ontología* (comentarios al léxico filosófico de WOLFF), *De Commercio animae et corporis* y *De Athanasii symbolo* (obra más teológica que otra cosa). Exceptuamos los textos científicos pertenecientes casi todos a la primera etapa pero también a la segunda (contra lo que habitualmente se cree en el período místico Swedenborg escribió hasta ocho trabajos de órdenes científico, económico y técnico).

riencia espiritual. Estas tendencias a convertir el concepto en narración se evidencian en la utilización por parte de Swedenborg de los relatos llamados *Memorabilia*, que aparecen a partir de 1766 y que suponen auténticos desarrollos narrativos de doctrinas filosófico-religiosas: podríamos afirmar con toda justicia que a la teología swedenborgiana le cabe el título de teología narrativa.

El análisis literario de las obras de Swedenborg es algo fundamental para conocer las transformaciones de su pensamiento, pues éste se va plasmando en escrituras a tenor con el contenido que quiere expresar. Por eso para cada metamorfosis espiritual encontramos un vehículo literario distinto: *De cultu et amore Dei*, *Diario de sueños*, *Experiencias espirituales*, *Arcana caelestia*, etc., son narraciones diferentes que jalonan la evolución interna de su autor.

Swedenborg es un visionario al que le cabe de lleno la categoría de *mundus imaginalis*³. De hecho ha sido Henry Corbin⁴, su más lúcido intérprete, quien ha sabido ver en Swedenborg una síntesis plena entre mística, individualismo personal y concreción figurativa de las instancias metafísicas. Por eso, siguiendo la senda abierta por Corbin, podemos integrar al místico escandinavo en una línea de pensamiento caracterizada por plasmar la esfera conceptual en imágenes y figuras. No es una mera traslación a representaciones de las categorías filosóficas. Se trata de que son experimentadas esas mismas categorías como representaciones y visualizaciones. En virtud de estas características (tanto vitales como intelectuales) podemos establecer una filiación espiritual donde insertar, entre otros muchos, a Ibn Arabi y Swedenborg.

³ Mundo intermedio entre lo puramente inteligible y lo puramente sensible o ámbito ontológico de la imaginación trascendental, donde se esquematizan las ideas puras.

⁴ Es raro el libro de CORBIN donde no aparezca alguna referencia a Swedenborg, pero el texto fundamental al respecto es *Herménétique spirituelle comparée: 1. Swedenborg; 2. Gnose ismaélienne.*, Eranos Jahrbuch 33 (1964), pp. 71-176; después en *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme*, Paris, 1983. También Eugenio D'Ors reivindicó en su momento la figura de Swedenborg. Esta cercanía fenomenológica de Swedenborg con cierta espiritualidad musulmana la recoge también Stéphane RUSPOLLI en su edición de *Le livre des théophanies d'Ibn Arabi*, Paris, 2000, cuando trae a colación amplias citas de William Blake, sobre el que Swedenborg tuvo gran influjo.

Para esta breve introducción a Ibn Arabi como místico y pensador figurativo, empezaremos refiriéndonos a la distinción akbariana entre *tanzih* y *tasbih* (o *taqyid*). Por *tanzih* entendemos la teología negativa o apofática, la dimensión inefable de la Unidad absoluta (*via remotionis*, tradujo Massignon), la trascendencia suma. Por *tasbih* (la inmanencia), entendemos la teología catafática, es decir, la dimensión en la que el Uno se manifiesta y determina en sus contenidos. El *tanzih* nos habla de la fase de la divinidad entendida como identidad absoluta, y el *tasbih* de la articulación plural de esa misma identidad. Es evidente que nuestro discurso sobre Ibn Arabi como pensador de la figura pertenece al ámbito del *tasbih*, esto es, a la interpretación de la realidad como manifestación plural de las determinaciones del Uno. Quiere esto decir que nuestra perspectiva del místico murciano es, en consecuencia, la de un pensador del Ser como pluralidad y la de un místico de la determinación personal. En este contexto es en el que inscribimos la filosofía figurativa. Veamos ahora de una manera sucinta cómo se ordenan estas características.

Si tuviéramos que resumir de alguna manera la inmensa obra de Ibn Arabi diríamos que responde a los siguientes supuestos: partiendo de la idea de Uno absolutamente trascendente accede a un modalismo del Ser matizado por un individualismo existencial y por una ontología de la representación⁵. En este sentido, un categoría fundamental de la obra akbariana radica en la noción de *tayali*, es decir, la manifestación universal del Uno como teofanía, lo que hace del conjunto de la realidad un sistema de símbolos y determinaciones del Uno mismo; y en cuanto que determinaciones, entidades sustantivas. Vale decir: figuras; privilegiadamente, figuras personales. Pasaremos ahora a ver algunas de las más importantes de esas determinaciones figurativas.

Desde luego, la categoría que a mi juicio responde con más intensidad a las nociones expuestas es la de Nombre divino. En efecto, en el conjunto de determinaciones metafísicas que es la revelación *ad extra* de la divinidad, los atributos y los Nombres de Dios adquieren una especial notoriedad, ya que representan los modos ontológicos de lo que está más allá del Ser. Pero la idea de

⁵ Apreciemos en estas características las similitudes con Swedenborg.

Nombre de alguna forma se impone a cualquier otra consideración. Esto es así porque el Nombre no es sólo la exteriorización de un atributo, ni mucho menos una forma metafórica de hablar de una función divina (aquí se entrevé la influencia del realismo asari sobre Ibn Arabi). El Nombre es el pronunciamiento efectivo y sustancial de una realidad intrínseca a Dios mismo. La prolación de los Nombres significa, pues, una manera privilegiada de acaecer las determinaciones del Uno. O dicho de otro modo: el proceso de revelación teofánico (*tayali*) se efectúa a través de los Nombres. Mediante sus noventa y nueve Nombres la divinidad se hace presente simbólicamente⁶.

Pero la doctrina akbarí de los Nombres tiene otra repercusión esencial. El nombrar de cada Nombre no es un acontecimiento en abstracto ni sólo una relación perteneciente al ámbito categorial. El nombrar de cada Nombre es un decir personal a cada uno de nosotros, y en ese mismo decir nos constituimos personal y sustancialmente. Los Nombres divinos se pronuncian para nosotros. Como diría Corbin, siguiendo a Lutero, nosotros somos la *significatio passiva* de cada Nombre, correspondiendo a Dios la parte activa de la pronunciación. Por ejemplo: si Dios es justo, nosotros somos justificados; si Dios es Uno, nosotros somos unificados; si Dios es bueno, nosotros somos bonificados⁷. Por eso se establece una relación biunívoca entre el significante (Dios que pronuncia cada Nombre) y el significado (cada uno de nosotros que somos nombrados por cada Nombre). En resumidas cuentas, los Nombres son determinaciones configurativas de nuestra propia realidad personal, ya que en sí mismo todo nombre o palabra designa siempre una entidad formal y determinada (mucho más la palabra divina, *logos*, *dabar* o *calam*). Los Nombres forman parte del orden plural del Ser.

⁶ A nadie se le escapará la proximidad de esta teología simbólica de Ibn Arabi con la del Pseudo Dioniso.

⁷ Curiosamente, Raimundo Lulio dice que los términos bonificar-bonificable-bonificado los ha acuñado según el *modum loquendi arabicum*, cf. Tomás CARRERAS Y ARTAU y Joaquín CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española*, t. I, p. 510 ss, Madrid, 1939. También de manera especial, Pablo BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabi*, p. 79, Murcia, 2005.

La doctrina de los Nombres tiene no obstante más consecuencias cruciales desde un punto de vista filosófico y espiritual. En primer lugar parece que está claro, desde esta perspectiva, que la mística akbarí aboca a experiencias de la determinación de la conciencia y no de su disolución en el seno de un abismo insondable: el Nombre nos determina tal como somos esencialmente. Y personalmente: y esta es otra consecuencia capital que redundará además en el carácter figurativo del sistema de Ibn Arabi. Efectivamente, tal como decíamos más arriba, los Nombres divinos no son sólo atributos o modos metafísicos, son denominaciones personales que se revelan a personas, y como tales denominaciones revelan una identidad propia, o mejor, una suprema identidad. Una identidad la de cada Nombre que precisamente se dice para identificarse en aquel para quien se dice: el Nombre personal personaliza por tanto (veremos que esta relación tiene varias modulaciones)⁸. Una objeción puede surgir en esta visión que estamos dando. Es conocida en la mística del murciano la noción de *fana'* o disolución de la individualidad como éxtasis final del proceso místico, lo cual entra en contradicción con nuestra percepción personalista de Ibn Arabi. Pero también es cierto que junto a *fana'* encontramos el término de *baqa'* o subsistencia de la conciencia como adquisición después de la realización de la experiencia suprema. Podemos entender esta duplicidad como una consecuencia de la misma biunidad del pronunciamiento del Nombre, o bien como la adquisición de persistencia después de la eliminación de un ego espurio. El caso es que, siguiendo a Corbin, encontramos legítimo hablar de una mística personalista en el caso de Ibn Arabi. Además, como decíamos más arriba, diferentes modulaciones de la teoría de Nombres propician la índole personal y personalizadora de la espiritualidad akbarí. Así, la relación entre el señor y el siervo (tránsito de la relación amante y amado) marca también de qué manera se constituye, en la dependencia misma, la determinación personal como determinación esencial.

Otra de las derivaciones más importantes y de más consecuencias de la doctrina de los Nombres divinos en Ibn Arabi estriba en sus implicaciones hermenéuticas. En efecto, ya decíamos que cada

⁸ En toda esta exposición somos deudores de Henry Corbin. También hay que decir que la teoría del Nombre de Dios como prolación y revelación personales de Dios está profundamente enraizada en el mundo bíblico.

Nombre no es sólo la explicación de un atributo o modo ontológico, sino al mismo tiempo ese contenido actuando en cada uno que lo asume, que lo hace suyo y lo interioriza, es decir, lo interpreta. Cada Nombre exige, pues, una apropiación por cada uno de nosotros y esa apropiación nos constituye en nuestra determinación propia. La apropiación exige una dependencia con respecto al sentido del Nombre y por tanto una adopción personal, un hacer nuestro lo dicho en el Nombre. La adopción o apropiación del Nombre (*tajalluq*), que es lo que aquí estamos considerando como el movimiento interpretativo propiamente dicho es una de las tres acciones que pone en funcionamiento el ser mismo del Nombre: las otras dos son la dependencia (*ta'alluq*) o necesidad que tenemos de las atribuciones del Nombre en cuestión; y la realización (*tahaquq*) efectiva de la esencia del Nombre. Como puede comprobarse, se trata como de tres formas de matizar o articular la asunción del sentido nombrado para nosotros⁹.

Tanto Swedenborg como Ibn Arabi son dos autores cuyos pensamientos y experiencias vitales se encuentran esencialmente condicionados por la exégesis del Libro revelado. Aquí Ibn Arabi ocupa desde luego una posición privilegiada dado que toda su experiencia espiritual se basa en la interpretación coránica. Por tanto en la hermenéutica hallamos otro punto de religación con Swedenborg, para quien toda su sistematización teórica deriva de la vivencia interior del contenido bíblico; y esto sucede no sólo en la etapa teológica sino ya desde el período científico¹⁰. Por eso en alguna ocasión hemos denominado de midrásica la obra toda de Swedenborg, dado que nunca falta el referente exegético. Esto demuestra además que tanto el murciano como el sueco se mueven dentro del ámbito de la determinación, como no podía ser de otra manera en la actividad hermenéutica. Esta consiste esencialmente en explicar, desarrollar y hacer patentes los contenidos escriturarios contraídos. El mismo carácter místico de

Swedenborg e Ibn Arabi coadyuva al desarrollo de la hermenéutica a través de la experiencia espiritual del Libro; es decir, la experiencia espiritual del Libro equivale a la comprensión de sus sentidos; la vividura mística, en este contexto de filosofía de la determinación, realiza la fusión de horizontes, desarrolla los significados latentes y consolida así la misma subjetividad del sujeto. De hecho creemos que las exégesis bíblica y coránica en general producen la constitución misma de la hermenéutica. Esto es: de la necesidad vital de comprensión que suscita el Libro sagrado surge la construcción de la hermenéutica como disciplina autónoma. El Libro revelado antes que un obstáculo para el desenvolvimiento del pensamiento, se nos presenta como un productor de la iniciativa especulativa y del desentrañar sentidos¹¹.

Hay otro elemento también decisivo en este orden de cosas. Me refiero al tipo de espiritualidad que anima y motiva la obra akbarí: se trata de la importancia que adquieren los factores afectivos y voluntaristas tanto el proceso de manifestación por parte de la Divinidad como por parte del creyente mismo en su relación con la Divinidad. Es la misericordia el impulso creador que produce el conjunto de teofanías a partir del *Absconditum*¹². De hecho, para

¹¹ Eso es lo que he intentado mostrar en mis libros *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del Libro* (Barcelona, 1988) y *Testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada* (Madrid, 2003). Toda esa vinculación esencial de los pensadores figurativos con la interpretación del Libro sagrado es la consecuencia del hecho por el que la hermenéutica propiamente dicha se deriva de la práctica de la exégesis de los textos revelados, cosa que ningún historiador de la hermenéutica está dispuesto a recoger (tan sólo algunas breves e insuficientes alusiones a Filón de Alejandria). Sirva como ejemplo reciente un excelente trabajo de síntesis de Modesto Berciano *Inflexión de Heidegger en la historia de la hermenéutica*, Studia Philosophica III, Universidad de Oviedo, 2003, donde en un sucinto recorrido por la historia de la interpretación no se menciona para nada las decisivas aportaciones de las exégesis del Libro revelado. Por el contrario, creemos que los conceptos fundamentales de la hermenéutica no son *Auslegung*, *Verständnis*, *Nachkonstruieren* o *Gefühl*, sino *midrás*, *hagadá*, *tafsir* o *taw'il*. De la misma manera, los verdaderos adalides de la hermenéutica contemporánea son Massignon, Corbin y el grupo Éranos.

¹² Asimismo en Swedenborg predominan los principios de amor y afectividad sobre cualesquiera otros (no en vano sus raíces se encuentran en el pietismo). Además podemos encontrar grandes similitudes con Kierkegaard, para quien a pesar de la elevada conceptualización de su pensamiento, la misericordia y el amor son categorías claves.

⁹ Cf., Ibn Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito, Murcia, 1997. Pablo Beneito, op. cit.

¹⁰ Así se ve, por ejemplo, en un trabajo temprano como es *Sobre la altura de las aguas y fuertes mareas en el mundo primitivo. Pruebas obtenidas en Suecia* (Upsala, 1719). Pero podría fácilmente generalizarse al resto de la producción científica.

Ibn Arabi el Nombre supremo es Rahmán, el Misericordioso, y su misericordia es lo que mueve al Absoluto mismo en su proceso de exteriorización.

Como puede comprobarse, todas estas características inciden en la facultad existencial de la espiritualidad de Ibn Arabi: determinación individual, personalismo, precedencia de la voluntad, hermenéutica como apropiación concreta...todo tiende a la consideración figurativa del pensamiento y de la misma experiencia mística.

En esta breve y sucinta exposición de los motivos que forman una filosofía de la figura en el místico murciano, no podía faltar la noción de imaginación trascendental (*jayal*). De hecho, todo el proceso de inmanencia a partir de la Unidad suprema, es decir, todo el sistema teofánico, es concebido como una producción de imágenes que esquematizan las ideas puras. De esta manera, la totalidad de lo real se presenta a modo de calidoscopio en el que cada imagen significa una forma determinada de concretarse y pluralizarse la Unidad suprema. Esta imaginación a su vez se desdobra: tenemos por un lado la imaginación trascendental en su función de esquematización ontológica; tenemos por otro lado la imaginación del hombre en su función receptora de esas mismas esquematizaciones. También aquí nos encontramos con la relación biunívoca que forman la imagen proyectada y el espejo que recoge y especula tal imagen. Esta relación conforma el *mundus imaginalis* o *alam al mizal*, esto, el ámbito determinado en el que el sujeto encuentra su lugar específico (un lugar que precisamente es de formas, figuras e imágenes); un lugar que además da cuenta de él no sólo el discurso conceptual, sino más y mejor el relato visionario o la narración de las experiencias del alma. En este punto volveríamos a conectar con lo dicho más arriba cuando hablábamos de la tendencia a narrar de forma personal y existencial las diferencias y discusiones filosóficas o teológicas. Por ejemplo, las discusiones de Ibn Arabi con Hallaj, Bastami y otros místicos sufíes¹³.

El tema de la imaginación trascendental nos remite a la problemática del entendimiento agente-entendimiento paciente, pero mientras que en los tratamientos anteriores la primacía caía del lado intelectual, en Ibn Arabi es tal la importancia que adquiere la imaginación que en él encontramos una auténtica ontología de la imaginación trascendental; lo cual quiere decir: la constitución de una filosofía figurativa. No nos debe extrañar por tanto, que la imaginación en su relación con el intelecto se personalice y tome la figura del Ángel. En definitiva, la imaginación y sus contenidos es la prueba más fehaciente de que es legítimo hablar de un pluralismo metafísico en Ibn Arabi.

Como hemos venido diciendo, la mística especulativa del murciano es rica en determinaciones. Así: Nombres, presencias, atributos, imágenes, límites (*bárza*)¹⁴, letras, diagramas con referencias matemáticas y cosmológicas¹⁵, etc. Pero hay una figura que encierra un simbolismo especialmente grávido. Nos referimos al *Hombre universal* (*Insan al Kamil*). La idea de Hombre universal o perfecto (esto es, el Hombre arquetípico) enlaza con la categoría que los historiadores y fenomenólogos de la religión denominan *protohombre*, y que tiene numerosas variantes: *Gayomar*, *Prayapati*, *Adán Kadmón*, *Metatrón*¹⁶, etc. Todas ellas designan la noción de hombre primordial y originario; la plenitud humana o la idea platónica de humanidad (ese sentido tiene en Filón de Alejandría: el *aner alezinos*). En Ibn Arabi significa además la más completa determinación de la manifestación teofánica, lo cual quiere decir que el Uno inefable se autodetermina de manera esencial precisamente mediante características humanas. Y viceversa, el sujeto reconoce su propia substancialidad en el más alto y pleno grado de revelación divina. El Hombre universal es, por tanto, la máxima actualización y determinación del Uno. Se podría afirmar que el Hombre universal es el mejor exponente de

¹³ De la misma manera Swedenborg describe conversaciones con Lutero, Calvino y Melenchton. También Sohrawardi dialoga con Aristóteles, y de la misma forma Ruzbehan Bakli de Siraz muestra en sus visiones diálogos con otras figuras notables de la mística musulmana. Este es un claro ejemplo de cómo una contraposición conceptual se acomoda a una delimitación figurativa.

¹⁴ Esta noción nos parece fundamental, pues justamente delimita, separa y diferencia cada cosa como tal cosa.

¹⁵ No olvidemos que imaginación creadora y Alma del mundo se homologan en cuanto función ontológica, y desde Platón en el *Timeo* el Alma se determina como el ámbito de las ideas matemáticas.

¹⁶ La misma figura de Cristo, ya en San Pablo, recibe las atribuciones simbólica del *protohombre*.

la filosofía de la figura, por ser la figura misma por excelencia¹⁷. Aquí también apreciamos, por tanto, la biunidad entre el Creador y la creatura que se refleja en la imagen del Hombre universal, auténtica síntesis del mundo de las imágenes.

Para nosotros, además, existe el interés añadido de que en Swedenborg encontramos una figura de una extraordinaria similitud fenomenológica con el Hombre universal de Ibn Arabi: nos referimos al Gran Hombre (*Maximus Homo*) de los *Arcanos celestes*. La comparación se impone. En efecto, aun reconociendo las diferencias obvias, no se puede dejar de reconocer que estamos ante dos variantes de una misma categoría simbólica. También en Swedenborg el Gran Hombre significa el arquetipo o modelo de la humanidad, la realización efectiva de todas las posibilidades humanas. En el caso del nórdico, el Gran Hombre tiene asimismo (como no podía ser menos en un autor de las características religiosas de Swedenborg) fuertes implicaciones teológicas: el Gran Hombre representa el Cielo, Cristo o la Comunión de los santos¹⁸. Responde a problemas teológicos que siempre acucieron a Swedenborg y que se entienden desde el contexto general de su obra. Lo interesante es que utilice un símbolo tradicional para responder a lo suscitado por esa problemática. Pero en el profeta del norte hay otra tendencia que aflora continuamente. Nos referimos al papel que desempeña su pensamiento científico. Pues bien, el Gran Hombre encierra también ese sentido: es el *Regnum animale*, es decir, el reino del alma, el mundo natural, la fisiología del cuerpo humano animada por el impulso vital, una síntesis de la esfera del espíritu y la esfera de la naturaleza¹⁹. Sin embargo lo que ahora nos interesa más es ver de qué manera Swedenborg recurre al ámbito de lo figurativo para manifestar ideas y conceptos que de

otro modo no hubieran podido ser tratados. Pues la conciencia en Swedenborg, como en Ibn Arabi, no se desenvuelve sólo en el ámbito intelectual o conceptual; la experiencia interior, la emoción y la representación están presentes continuamente en el desarrollo de los temas abordados.

El esplendoroso sistema de símbolos y representaciones que es el cosmos para Ibn Arabi hace que no pueda ser considerado éste un pensador de la identidad absoluta o del monismo, o un defensor de lo indeterminado y apofático. Por el contrario, todo nos lleva a pensar en Ibn Arabi como un filósofo de la determinación ontológica y del pluralismo substancial. La profusión de símbolos, figuras y representaciones nos lleva a considerar de manera coherente a Ibn Arabi dando lugar y sosteniendo una mística de lo decible y una metafísica figurativa.

¿Qué lugar ocupa entonces la Unidad del Ser (*Uadat al Uuyud*) que pasa por ser la doctrina más genuinamente akbariana? Todo lo que hemos dicho hasta ahora no entraña contradicción con tal doctrina, pues la Unidad no significa la disolución de las diferencias sino precisamente su condición de posibilidad. La Unidad real (*Ahadiyya*) es la perfecta simplicidad y no una acumulación numérica. Esta Unidad real está en tensión hacia la pluralidad de determinaciones que la manifiestan y revelan. Unidad-Pluralidad, Ocultamiento-Manifiesto, son formas de expresar la diferencia ontológica, la presencia de una ausencia que deja ser a lo presente. No existe, pues, contradicción ni exclusión, sino relación y tensión polares, dialéctica y alternancia entre lo Uno y lo otro.

Vayamos recapitulando. Hemos expuesto para la comparación a Ibn Arabi y a Swedenborg en función del uso de semejantes símbolos, representaciones y puntos de vista. Ambos participan de una experiencia personal y personalizadora de las categorías filosóficas, una experiencia que no dudamos en llamar existencial, por las profundas implicaciones vitales. La ontología de ambos no se resuelve a través de conceptos y categorías sino a través de figuras y representaciones que siguen los flujos de la conciencia y se pliegan a ellos. En el caso de Ibn Arabi esto tiene por consecuencia que se le pueda considerar como un pensador y un místico del pluralismo del Ser y de la determinación personal (cosa que evidente-

¹⁷ Otros símbolos de especial relevancia en Ibn Arabi son por ejemplo la Nube o el Árbol del Mundo (otra imagen igualmente de un gran calado universal y tradicional).

¹⁸ Un interesante análisis de la idea de *protohombre* en Swedenborg la encontramos en Lars Bergquist, *Ansiktets ängel och den stora människan*, Estocolmo, 2001.

¹⁹ *Regnum animale* (1744-45) es el título de la última gran obra de la etapa científica de su autor, pero las cuestiones aquí planteadas tienen su continuación en la etapa visionaria y teológica sólo que abordadas desde la perspectiva espiritual.

mente también es válida para Swedenborg). Pero todo esto tiene para nosotros el valor de una propuesta general sobre la realidad. En este sentido Ibn Arabi y Swedenborg se nos presentan como autores prototípicos de determinados planteamientos y actitudes consistentes tanto en un alejamiento de posiciones puramente intelectualistas como de aquellas otras propias de una alucinación visionaria: ambos participarían del proyecto de Nasir-e-Josraw de confluencia de las dos sabidurías; autores que postulan el valor intrínseco de la figura como vehículo de determinación filosófica y teológica; autores que proponen una religiosidad basada en la concreción de la imagen y de la representación personales, lejos del vacío de la indeterminación.

Como es lógico pensar, no hemos agotado las posibilidades que nos abren Ibn Arabi y Swedenborg, pero justamente nuestra intención consistía en eso: hacer ver la apertura de horizontes que nos ofrecen ellos en función de las mismas posibilidades encerradas en la noción de filosofía figurativa.