MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

BIOGRAFIAS POPULARES DE MURCIANOS ILUSTRES

V

IBN ᶜARABÍ DE MURCIA



ACADEMIA ALFONSO X EL SABIO
Murcia, 1968

I.—INTRODUCCION

1.---Ibn ᶜArabí y el problema de la Historia de España.

El octavo centenario del nacimiento del gran pensador hispano musulmán Ibn ᶜArabí (*) de Murcia ha dado ocasión a que la Academia Alfonso X el Sabio de su tierra natal, haya querido honrar su memoria con esta modesta monografía de uno de sus más preclaros paisanos. Porque el Islam español —conviene repetirlo— no fue una anécdota transitoria, ni una ocupación extranjera de nuestra Patria. Los musulmanes españoles son parte fundamental de nuestra historia: la *España musulmana*, tan entrañablemente nuestra como la España romana, la cristiana, los sefardíes o las "Españas" de ultramar. Cuando el Islam llegó a España no existía una auténtica comunidad española unitaria, tal como hoy se concibe. En víspera de la invasión musulmana, la España visigoda carecía de unidad y fuerza política y su vida cultural dependía esencialmente del legado romano ya cristianizado. Pero tampoco los escasos árabes, y algunos más

(*) La transcripción de los nombres y términos árabes se ha realizado de acuerdo con el sistema de transliteración de la escuela arabista española, utilizada en la revista *Al-Andalus*. Pero por carecer la imprenta de los tipos adecuados, se ha prescindido de los signos diacríticos, con excepción del correspondiente a la 18 letras del alifato. Para evitar confusiones la quinta letra se ha sustituído por el grupo *ch*. Las vocales largas van acentuadas.

bereberes, que llegaron el 711 de J. C. a la Península tenían una cultura que imponer en aquel nuevo reino que conquistarían en unas cuantas galopadas arriesgadas y certeras. Y como, además, los musulmanes que arribaron a España eran soldados, tuvieron que tomar sus mujeres entre las españolas. Así, en muy poco años se formó una población homogénea; de un lado *al-Andalus,* la España musulmana, islamizada religiosa y culturalmente y de lengua árabe; de otro, los Reinos Cristianos. Lo que hoy es España se debe fundamentalmente a esa lucha de ochocientos años entre el Islam y los Reinos españoles; una lucha que tiene todos los caracteres de una "guerra civil", pues en aquellos tiempos tan de casta peninsular eran los musulmanes como los cristianos. Y aquella lucha multisecular peculiarizó, de una vez para siempre, el modo de ser de España y de los españoles, de un doble modo: en tanto que se estableció un permanente intercambio cultural entre el Islam español y los Reinos Cristianos, y en cuanto que la España que unificaron en 1492 los Reyes Católicos fue el resultado de aquella lucha material y espiritual de ocho siglos. La historia de España, la cultura española y hasta el mismo modo de ser del pueblo español —y en cierto modo incluso el de los pueblos hermanos de América—, son el resultado final de aquella dualidad, tan enconada como fraterna, de la Edad Media española.

Entendida así nuestra historia, no sólo se aclaran muchos de sus problemas, sino que se comprende mejor la historia y la cultura árabe española. A los pocos años de ocupada la Península por los reducidos pero eficaces ejércitos árabes-bereberes, ya habían brotado los núcleos de resistencia cristiana en el Norte, al mismo tiempo que el espíritu independiente y tenaz de la población indígena había hecho resucitar las ancestrales luchas tribales entre los descendientes de los invasores. Unos años más y frente a los Reinos Cristianos que asomaban entre las montañas del Norte, hubieron brotado los Taifas musulmanes en el Sur. Pero el 14 de agosto del 758 de J. C., el fugitivo príncipe omeya ᶜAbd al-Rahmán bn Muᶜ áwiya desembarcó en Almuñécar, en la costa de Granada, y a fuerza de entusiasmo, audacia, valor, astucia y mano dura realizó el auténtico asentamiento de los árabes en España, comenzando la integración política de al-Andalus. Aun así —al igual que sucedía en la España cristiana—, siempre que se aflojaron las riendas políticas, surgiría de nuevo el peligro de la desintegración. Sólo el genio político del fundador del califato cordobés, ᶜAbd al-Rahmán al-Násir li-Dín Alláh, el tercero de nuestra cronología escolar, y la sagacidad de al-Hakam II al-Mustansir, consiguieron sujetar aquellas tendencias centrífugas y crear en España una riqueza cultural innegable —el primer "Siglo de Oro" de España—, cuando Europa andaba sumida en las tinieblas del siglo X y en espera de los terrores del

año mil. Todavía, un hidalgo andaluz, que empezó debiendo su fortuna a los amores de la reina Subh, favorita de al-Hakam II y madre del desgraciado Hisám II, iba a culminar esta etapa de grandeza. Almanzor, "el Victorioso", parece casi el patrón del héroe peninsular: guapo, campechano, tenorio y buen guerrero; combatió con gusto y con inteligencia contra los cristianos, no dejando palacio sin saquear, murallas sin arrasar, ni iglesia sin profanar, pero respetando, eso sí, la tumba del "héroe" de sus enemigos: el sepulcro de Santiago. Muerto Almanzor y cansados los cordobeses de ver sucederse una docena de presuntos Califas en veinte años, proclamaron la República, fenómeno que no volvería a repetirse en el Islam hasta los tiempos de Mustafá Kemal Ataturk, hace unos cuarenta años (1).

2.---*La cultura Hispano-musulmana*

Hundido el Califato, el Islam español sólo pudo servir ya en el terreno político de campo de batalla entre los bereberes que suben del Mogreb —almoravides, almohades, benimerines—, y los cristianos que bajaban de Castilla y Aragón. Pero a lo largo de esta prolongada agonía, que aún durará cuatro siglos, la España musulmana seguiría mostrando la entraña de su modo de ser y de su cultura. La teología, la filosofía, la historia, la ciencia (astronomía, matemáticas, medicina), el arte, la poesía, que habían ido recibiendo del Islam oriental, cobrarían aquí carta de naturaleza y alcanzarían sus cumbres más renombradas, como Averroes en la filosofía, Ibn Quzmán, al-Ramádí y al-Mutᶜamid en la poesía, o Ibn Hazm en la literatura. En el campo de la teología mística esta cumbre corresponde con todo derecho al murciano Ibn ᶜArabí.

Los musumanes que conquistaron la Península a la par guerreros y predicadores religiosos, no podían aportar un fuerte bagage cultural y menos filosófico. Pero el deseo de saber, connatural del hombre, la necesidad de conocimientos técnicos, el ansia de perfeccionamiento religioso, el inevitable comercio y la peregrinación canónica a la Meca, introdujeron la ciencia y el saber orientales. Así, entre peregrinos, comerciantes, sabios, músicos y poetas introducen, casi sin darse cuenta, los viejos problemas filosóficos a través del triple vehículo del movimiento *mu ᶜtazilí*, las sectas *bátiníes* y los ascetas *súfíes*, en especial la síntesis neoplatónica musulmana. Bien pronto el pensar filosófico-teológico —pues como en el caso de la Escolástica latina, tampoco hubo estricta *filosofía "pura"* en el Islam—, se desarrollaría en el Islam español, sobre todo en la dirección *mu ᶜtazilí*,

(1) Cfr. Cruz Hernández, *Spanien und der Islam*. Pub. en la revista «Saeculum», Munich, 1953, vol. III. pp. 354-377.

y aparecerán figuras de valor excepcional, como Ibn Masarra (833-931), de larga y eficaz escuela, Ibn Hazm (994-1064), Ibn al-ᶜAríf (1088-1141), Ibn al-Síd (1052-1127), Abú Salt (1067-1134), Avempace (1070-1138), Ibn Tufayl (1110-1185), hasta la cumbre del pensamiento árabe y aun de toda la filosofía medieval: Averroes (1126-1198), que postula ya la posibilidad de un saber científico y de una filosofía estricta, que sólo el pensamiento moderno podría después desarrollar. Pero el carácter rigurosamente científico —en el sentido, claro está, que entonces tenía este término—, del pensamiento de Averroes, hace que a su muerte renazca de nuevo el brillo de la síntesis filosófica neoplatónica, en la obra de Ibn ᶜArabí de Murcia (1165-1240), que iba a dejar profunda huella en el Islam y que, a través de Ramón Lull, y Dante Alighieri, iba a penetrar hasta la cultura cristiana. Casi por entero desconocida aún no hace muchos años, a la infatigable y aguda investigación del Prof. Asín Palacios, debemos el conocimiento de su obra, el manejo de algunos de sus escritos más trascendentales, y el estudio de su pensamiento y su influencia. Sólo los que no saben leer cuando se ecribe en castellano y desde España, como tantas veces ocurre por ahí fuera, o los que no quieren leer, si no es en lengua foránea, como sucede por aquí dentro, pueden decir, tras los trabajos de Asín, que Ibn ᶜArabí es un desconocido o un preterido. Por esto, quiero dejar aquí, junto al homenaje a Ibn ᶜArabí en su octavo centenario, el recuerdo bien explícito de que sin la obra del gran maestro del arabismo español, estos trabajos hubieran sido imposibles.

II.—NACIMIENTO, VOCACION ESPIRITUAL Y FORMACION DE IBN ᶜARABI

1. — *Su origen e infancia.*—Abú Bakr Muhammad bn ᶜAlí bn Muhammad al-Hátimí al-Ta'i Ibn al-ᶜArabí, llamado Muhyí al-Dín ("Vivificador de la religión"), al-Sayj al-Akbar (el "Gran maestro") e Ibn Aflátún (el "Hijo de Platón"), conocido en Occidente por Abenarabí y usualmente designado por Ibn ᶜArabí —para evitar la confusión con Abú Bakr Muhammad bn ᶜAbd Alláh Ibn al-ᶜArabí y Abú Muhammad bn ᶜAbd Alláh Ibn al-ᶜArabí de Sevilla—, nació en Murcia el 28 de julio de 1165 (17 de *ramadán* del 560 h.), de familia noble, rica, culta y extremadamente religiosa (2). Según los biógrafos árabes, tanto sus padres como sus tíos paternos destacaron por su vida ascética y por los carismas místicos con que fueron obsequiados por Dios. A los ocho años de edad, se trasladó junto con su familia a Sevilla, recibiendo una extraordinaria educación literaria, jurídica y filosófico-teológica, gracias a la cual y a sus relaciones familiares y buen linaje, consiguió un buen puesto administrativo, como secretario del Gobierno de Sevilla. Poco después contrajo matrimonio con Maryam bn Muhammad bn ᶜAbdún bn ᶜAd al-Rahmán de Bugia, mujer de considerable formación religiosa, piadosa y consagrada a la vida ascética, según el propio testimonio de Ibn ᶜArabí y que habría influído en la posterior vocación religiosa de su marido, aunque hay que pensar que Ibn ᶜArabí exagera un tanto, por sugestión proyectiva, cuando recuerda con pesadumbre los años "perdidos" de su juventud, en la que no hubo más "extravíos" que sus estudios literarios y poéticos y su jornadas de caza, sobre briosos caballos árabes, en la campiña andaluza de Lora del Río y Carmona.

2.—*Vocación a la "vida espiritual" de Ibn ᶜArabí.* — Su vocación a la vida espiritual, de creer su propio testimonio, se la debió a los rezos de su madre, al ejemplo y las exhortaciones cariñosas de su esposa y a la experiencia de una grave enfermedad que le tuvo a las puertas de la muerte. Encontrándose aparentemente inconsciente, sus familiares creyeron que estaba muerto, mientras él era presa de alucinaciones en las que creía ver los demonios; hasta que en sus fantasías vio surgir un maravilloso ser de belleza radiante, que alejó las visiones demoníacas y que le dijo ser la

(2) Cfr. Asin Palacios, *El místico murciano Abenarabí*, edt. ct. pp. 96-173.

sura *Yasin*, que en aquel instante estaba recitando su padre, para encomendar el alma de Ibn ᶜArabí, pues le suponía muerto. Milagrosamente curado, Ibn ᶜArabí inició su vida espiritual que culminaría con la conversión definitiva, que tuvo lugar al presenciar la ejemplar muerte de su padre. Pero sus visiones estáticas, databan ya de los tiempos de su grave enfermedad, gozando desde entonces de extraordinarios carismas y comunicaciones teofánicas, que debido a su extraordinaria capacidad espiritual y a sus conocimientos súfíes le convierten desde muy joven en un "ciudadano de dos mundos": el mundo físico del común de los humanos y el mundo imaginativo, reservado para los hombres que siguen el camino del conocimiento superior espiritual. Si la proyección sentimental del recuerdo, cuando refiere su vida, no está demasiado influída por el recuerdo de Nizám —la doncella de la Meca que le inspiró un fuerte amor platónico, vertido después "a lo divino"—, acaso deba, tras de a su madre y a su esposa, las primicias de su vida espiritual a otras dos mujeres: Chasmína de Marchena y Fátima de Córdoba, de las cuales esta última fue una auténtica "madre espiritual", cuyas enseñanzas siguió durante dos años. A pesar de tener más de noventa años, dice Ibn ᶜArabí, tenía el rostro bello, las facciones regulares, y las mejillas tan sonrosadas "como una adolescente de catorce años". La retrata como rigurosa asceta y mística ejemplar, poseedora de carismas innumerables y capaz de fenómenos telepáticos y de grandes evocaciones del mundo inteligible, llegando a "corporificar" la sura *Fátiha.*

De todos modos, cuando apenas había cumplido veinte años, el 1185, Ibn ᶜArabí figura ya como miembro de una *tárīqa,* o hermandad súfí, practicando fielmente los métodos ascéticos, para conseguir rápidos progresos en su camino de perfección espiritual y alcanzar los más elevados grados de perfección ascética, como condición para lograr la unión extática. La inteligencia de Ibn ᶜArabí, unida a su tesón inquebrantable y su voluntad de vida espiritual, hicieron que estos progresos fueran rapidísimos, siendo premiado con extraordinarios carismas, éxtasis y visiones. En ese camino de perfección espiritual Ibn ᶜArabí fortalecióse con la enseñanza y el trato de numerosos maestros de la vida espiritual, de quienes recibió, según su propia confesión, enseñanzas y experiencias maravillosas, dándole además ocasión de ser testigo de excepción, por sus conocimientos, de numerosos fenómenos extraordinarios, entre los que cita Ibn ᶜArabí bilocaciones, ubicuidad, visión a distancia, evocaciones pasadas, presentes y futuras del mundo ultraterrestre, telepatías, corporalizaciones, curaciones milagrosas, etcétera. El testimonio de Ibn ᶜArabí, no sólo es muy valioso desde el punto de vista de la historia religiosa de la España musulmana —pues nos da un cuadro muy vivo de la religiosidad islámica de su tiempo—, sino

que tiene un valor psicológico extraordinario. Por esto pudo escribir Ibn ᶜArabí: "No conozco grado de la vida mística, ni religión, o secta, de que yo no haya visto alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyera y las practicase, según confesión propia. No he referido jamás opinión o herejía alguna sino fundándome en referencias directas de individuos que fueron secuaces de ellas" (3).

3.—*Los "maestros espirituales" de Ibn ᶜArabí.*—Aunque Ibn ᶜArabí cita como "maestros" a un número considerable de ascetas y místicos, teólogos y fiilósofos, hay que someter a una crítica restrictiva sus afirmaciones. Así, algunos como Músà al-Baydaraní, Músà Ibn Imram, Abú Yahyà y Abú Yaᵉ qúb Yúsuf Ibn Jalaf influyeron más en él por sus experiencias carismáticas que por sus enseñanzas. En cambio, sí debió influir en la posterior vida viajera de Ibn ᶜArabí el giróvago Salah al-Barbarí. Sobre todos estos "maestros" hay que destacar, en el aspecto religioso, a Abú-l- ᶜAbbás al-Orianí, de quien procede una parte importante de sus expresiones místicas y Abú Muhammad al-Mawrurí. En este aspecto también fue muy considerable el influjo de Abú Madyan, el principal maestro de Ibn ᶜArabí. En el aspecto filosófico, en Túnez estudió con un hijo de Abú-l-Qásim ibn Qásí el libro *Jál al-Naᵉ layn.* En 1198 visitó Ibn ᶜArabí Almería, donde hizo amistad con el maestro Abú ᶜAbd Alláh al-Gazzál, discípulo, como el anterior, del famoso Ibn al-ᶜAríf. También tuvo relación con los maestros *hazmíes,* Surayh, Abú Muhammad al-Zuhrí y Abú Bakr bn Síd al-Nás. Estas relaciones y relativos "magisterios" contribuyeron a dotar al místico murciano de una fuerte formación espiritual, teológica y filosófica, que lógicamente va a advertirse en su obra, lo que no quiere decir, ni mucho menos, que a ella no contribuyese también las prácticas ascéticas y extáticas de nuestro autor. Así sabemos que durante una temporada se dedicó a la meditación, retirándose a los cementerios, para unirse por la oración con las almas de los difuntos; muchas veces quedaba extático, entre las tumbas, sentado en el suelo a estilo oriental, mientras mentalmente dialogaba con las almas del mundo ultraterrestre.

4.—*Ibn ᶜArabí y Averroes.*—Junto a esta formación y experiencia religiosas hay que colocar su compleja formación filosófica, dentro de la línea del neoplatonismo árabe. Pues aunque sabemos, por propia declaración de Ibn ᶜArabí, que conoció a Averroes, sin embargo, el método científico del gran filósofo cordobés le pareció seco e insuficiente. La razón del encuentro entre el pensador cordobés y el místico murciano fue el gusto de Averroes por la observación directa. Los prodigios místicos que

(3) Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct. pp. 33-113; Cruz Hernández, *Filosofía hispano musulmana,* edt. ct. tomo II, pp. 270-272; Idem. *La filosofía árabe,* edt. ct. pp. 362-363.

se contaban de Ibn ᶜArabí despertaron la curiosidad de aquél, que, al parecer, consiguió que el padre del místico enviase a su hijo a casa del filósofo. La curiosa entrevista la ha narrado Ibn ᶜArabí en su *Fútúhát*. "Cierto día —escribe—, en Córdoba, entré en casa de Abú-l- Wálid Ibn Rusd [Averroes], *qádí* de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí...; por eso mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa... para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo... Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y dirigiéndose a mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: *Sí*. Yo le respondí: *Sí*. Esta respuesta aumentó su alegría al ver que yo le había comprendido; pero dándome cuenta de la causa de su alegría añadí: *No*. Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina me preguntó: *¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema? [de la verdad del conocimiento, seguramente] ¿Mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento? Yo le respondía: Sí y no. Entre el sí y el no salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices.* Palideció Averroes sobrecogido de terror y sentándose comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado en el sentido de mis alusiones. Más tarde... solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o si era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios que le permitió 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 [yo] 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...* Quise después volverme a unir con él [Averroes] y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis... Entonces dije: *En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros [los místicos prácticos] estamos.* Y ya no volví a encontrarme con él hasta que murió Averroes. Y ocurrió esto el año 595 en la ciudad de Marrákus y fue trasladado a Córdoba donde está su sepultura. Cuando fue colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusiéronse sus obras en el costado opuesto para que le sirviera de contrapeso. Estaba yo allí parado..., y dije para mis adentros: *A un lado va el maestro y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos, ¿viéronse al fin cumplidos?*".

5.—*Posición ante los filósofos más aristotélicos.*—No hay duda alguna de que la gran reserva que Ibn ᶜArabí muestra ante Averroes y su pensamiento es debida a su filiación neoplatónica árabe; y ésta es también su actitud general ante el aristotelismo árabe, que le parece radicalmente insuficiente. Y así, en dos ocasiones más, que ahora recuerde, insiste Ibn ᶜArabí en la insuficiencia última del aristotelismo árabe. En la primera de ellas se refiere a Aristóteles, aunque se trate de un escrito pseudo-aristotélico, al tratar de la razón por la cual compuso su libro *al-Tadbírát al-Iláhiyya (la política divina).* "La causa de componer nosotros este libro —escribe—, fue esta: cuando visité al maestro de espíritu; el santo Abú Muhammad al-Mawrurí, en la ciudad de Morón, encontré en su casa el libro *Secretum secretorum* que el filósofo [Aristóteles] compuso para Dulkarnayn [Alejandro Magno]... Abú Muhammad me dijo: *Este autor trata del gobierno político de este imperio mundano y yo desearía que tú intentases aventajarle estudiando el gobierno del imperio en el cual consiste nuestra felicidad.* Accedí a su petición y en este libro he puesto, de las ideas relativas al gobierno político, muchas más que las que en el suyo puso el Filósofo, sin contar con que además demuestro en él algunas cosas que el Filósofo no cuidó de tratar acerca del imperio grande o macrocosmos. Lo redacté en menos de cuatro días en la ciudad de Morón. El volumen del libro del Filósofo es un cuarto o un tercio del volumen de este libro [mío], el cual aprovecha no sólo para la instrucción del cortesano que sirve a los príncipes, sino también para utilidad espiritual de todo el que marche por el camino de la vida futura". La otra ocasión es con motivo de la asistencia a las clases de un maestro de espiritualidad que residía en Marchena y a propósito de *La ciudad virtuosa* de al-Fárábí. "Yo ví en manos de una persona —escribe— en Marchena de los Olivos, cierto libro de un autor infiel [confusión probable de al-Fárábí con Aristóteles], titulado *El grado virtuoso* [posible errata, pues se trata de *La Ciudad Virtuosa*]. Era la primera vez que yo veía aquel libro. Tomelo de sus manos, lo abrí para ver qué contenía y la primera cosa que cayó bajo mi vista fué: *Yo quiero en este capítulo que examinemos cómo fabricamos "un" Dios en el mundo.* Pero no decía *a Dios,* lo cual me extrañó y por eso arrojé el libro contra su dueño. Hasta ahora no he vuelto ya nunca más a ver tal libro" (5).

6.—*La influencia de Ibn al-ᶜArif y de la "escuela de Almería".*—Las influencias neoplatónicas en la formación intelectual de Ibn ᶜArabí son, por el contrario, claras y explícitas. Así nos cuenta, en primer lugar, de

(4) Ibn ᶜArabí, *Futúhát,* El Cairo, 1329/1911, pp. 153 y ss. Cfr. Cruz Hernández, *La filosofía hispano-musulmana,* edt. ct. tomo II, pp. 56-46.

(5) Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct. pp. 56-57; Cruz Hernández, *La filosofía hispano musulmana,* edt. ct. tomo II, pp. 274-275.

un maestro sevillano, llamado Abú ᶜAbd Alláh Ibn Chábir de Cabrafigo (Ronda), de *filiación muᶜtazilí*, al que dice haber convencido y convertido a sus ideas y con el que disputó en Cabrafigo y en Sevilla sobre el tema de "si el hombre puede asimilarse por imitación los caracteres del nombre divino *El Subsistente*". Antes, al citar a sus maestros, nos referimos a que había estudiado en Túnez con el hijo de Abú-l-Qásim Ibn Qásí, pensador perteneciente a la "Escuela de Almería" de Ibn al-ᶜAríf, el libro de este *Jal al-Naᶜlayn*. A dicha escuela de Almería debió pertenecer también el más importante de los maestros de Ibn ᶜArabí, Abú Madyan. En su visita a Almería, en 1198, visitó a otro maestro del que dice ser gran amigo, llamado Abú ᶜAbd Alláh al-Gazzál, discípulo también de Ibn al-ᶜAríf. Pero, por encima de todas estas relaciones, que prueban el conocimiento que Ibn ᶜArabí tuvo de la "Escuela de Almería", tenemos los propios textos de Ibn ᶜArabí, de los cuales Don Miguel Asín Palacios recogió once pasajes en el *Futúhát*, que prueban la relación de Ibn ᶜArabí con la "Escuela de Almería", el gran conocimiento que tenía de sus doctrinas y aun la filiación discipular respecto a Ibn al-ᶜAríf, al que dos veces llama "nuestro maestro de espíritu Abú-l-ᶜAbbás Ibn al-ᶜAríf al-Sinháchí, el príncipe en estas materias".

Este influjo de Ibn al-ᶜAríf en Ibn ᶜArabí lo he sintetizado en otro lugar en siete puntos principales: 1.° Negación de toda relación analógica entre el Creador y los seres creados: "¿Qué relación de analogía —se pregunta Ibn ᶜArabí— 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 Abú-l-ᶜAbbás al-ᶜAríf al-Sinháchí, en el Mahásin al-Machális... *Entre El y los devotos no hay más relación que la de la providencia divina, ni más causa que los divinos decretos, ni más momento presente que la eternidad. Lo que resta es ceguera y equívoca ambigüedad*... El conocimiento de Dios trasciende la percepción de la inteligencia y del alma sensitiva, excepto en cuanto que Dios es un ente real. Toda expresión verbal [sobre Dios] mediante semejanzas con las cosas criadas o imaginarlo [por analogía] con los seres compuestos y simples, es completamente diferente, a los ojos de un entendimiento sano, de lo que Dios por su grandeza es. Racionalmente, ni esta concepción imaginativa de Dios es lícita, ni a El es aplicable aquella expresión verbal, en el modo en que una y otra son propias de criaturas". 2.°. Procesión de los seres creados. "De esta prioridad [de Dios] procede el comienzo del mundo físico; de El solicitan todas las cosas temporales su ayuda para existir; El es quien decreta su existencia, y bajo el curso de sus decretos fluyen, aunque sin relación alguna entre El y las Criaturas... *Lo que resta... es ceguera y equívoca ambigüedad*, [como] ...lo expresa el autor del *Muhásin al-Ma-*

chális". 3.°. La alusión esotérica como vocación divina. "La alusión esotérica —dice Ibn ᶜArabí—... informa acerca de la lejanía o de la presencia de lo que no es El. Por eso dice uno de los maestros de espíritu en el *Mahásin al-Machális: La alusión esotérica es un llamamiento divino desde la cumbre de la lejanía y la revelación de una enfermedad concreta.* Quiere decir que también es una declaración palmaria de que existe [en el sujeto llamado así por Dios] una dolencia [espiritual]"; que consiste en su alejamiento de Dios. 4.°. La naturaleza humana es apta para recibir la profecía y conseguir la perfección. "Nuestro maestro espiritual Abú-l- ᶜAbbás Ibn al- ᶜAríf al-Sinháchí decía en su plegaria: *¡Oh Dios mío! En verdad Tú nos cerraste la puerta de la profecía y de la divina misión, pero no nos has cerrado la puerta de la santidad...* Si bien es cierto —comenta Ibn ᶜArabí— que a juicio de la razón la profecía y la misión divina pueda también merecerlas el hombre..., sin embargo, como Ibn al- ᶜAríf sabía... que Dios ha cerrado ya la puerta 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". 5.°. La intuición o *gnosis* es la morada más alta en el camino de la unión con Dios. "Es lo que yo afirmo —dice— Ibn ᶜArabí—, como también... Ibn al- ᶜAríf...". 6.°. Unificación mística con Dios. El hombre, dice Ibn ᶜArabí, ve, oye, siente con sus propios sentidos, pero cuando realiza actos de virtud supererogatorios se ve privado de sus propios sentidos y comienza "a oir y ver con Dios, tras haber antes oído y visto con sus sentidos"; y 7.°. La unificación mística con Dios es causa de los milagros que realizan los místicos. "El estado místico da de sí la ruptura del curso habitual de las leyes físicas, como lo afirma Abú-l-ᶜAbbás Ibn al- ᶜAríf al-Sinhách" (6).

7.—*La influencia de Ibn Hazm.*—También contribuye a la formación neoplatónica de Ibn ᶜArabí su filiación *hazmí*, establecida formalmente por Asín Palacios; lo que pudiera parecer a simple vista un poco extraño, dado el literalismo *hazmí*. Pero, como he establecido en otra parte, el pensamiento de Ibn Hazm acabó por sumarse, a través de sus discípulos, en la corriente neoplatónica de origen *masarrí*. Tanto Ibn ᶜArabí, como antes Ibn Hazm, arrancan de la diferencia radical que existe entre Dios y sus criaturas; por tanto, no cabe un criterio de simple analogía para conocer el ser de Dios, partiendo de las cosas; por ende, la estricta razón es incapaz de enseñarnos nada sobre la Enseñanza Divina. Por esto Ibn Hazm pensaba que sólo podemos conocer dicha esencia si conseguimos

(6) Cfr. Asín Palacios, *El místico Abúl-l- ᶜAbbás Ibn al- ᶜAríf de Almería*, edt. ct. pp. 25-242; Cruz Hernández, *Historia de la Filosofía hispano musulmana*, edt. ct. tomo II, pp. 275-77.

comprender racionalmente lo que significan los "nombres divinos", que conocemos por la Revelación. En cambio, Ibn ᶜArabí, recurriendo a la teoría neoplatónica árabe de raigambre *masarrí* en este caso, piensa que ese conocimiento sólo es posible por la unificación mística con Dios, que nos muestra de un modo gracioso y supranatural lo que Dios es. Por tanto, es a partir de esta comprensión como podemos entender el significado de los "nombres divinos". Esta influencia *hazmí* no es tampoco una hipótesis, sino que está probada, como he señalado en otra ocasión: 1.°. Por el testimonio de Ibn ᶜArabí, que reconoce la filiación *hazmí* que se le atribuía. 2.°. Por seguir en derecho la escuela *záhirí* de Ibn Hazm. 3.°. Por reprobar el testimonio de autoridad de las escuelas y el criterio de analogía. 4.° Por haber comentado el *Kitáb al-Muhallà* y haber extractado el *Ibtál* de Ibn Hazm. 5.°. Por seguir a Ibn Hazm en su teoría de los nombres divinos. "Has de saber —dice Ibn ᶜArabí— que en el problema de los nombres de Dios, el principio fundamental es este: los nombres de Dios serán aquellos con que Dios mismo se nombre, o en sus libros 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 Abú Muhammad ᶜAlí bn Saᶜid Ibn Hazm". El camino más probable para establecer la filiación material de Ibn ᶜArabí respecto de Ibn Hazm es a través de Surayh (discípulo directo de Ibn Hazm), Abú Muhammad al-Zuhrí y Abú Bakr bn Síd al-Nás (7).

8.—*El amor platónico "a lo divino" de Ibn ᶜArabí por Nizám.*—Durante la estancia en la Meca de Ibn ᶜArabí, un curioso episodio va a dar lugar a una dimensión de su pensamiento de trascendentales consecuencias. "Cuando, durante el año 588 [1201 de J. C.] —esribe Ibn ᶜArabí— residía yo en la Meca, frecuenté el trato de unas cuantas personas, hombres y mujeres, todos ellos gentes excelentes, de los más cultos y virtuosos; pero, de entre ellos, no vi uno... que se asemejase al sabio doctor y maestro Záhir bn Rustam, natural de Isfahán y avecindado en la Meca y a una hermana suya... Tenía este maestro una hija virgen, esbelta doncella, que encadenaba con lazos de amor a quien la contemplaba y cuya sola presencia era ornato de las reuniones y maravilla de los ojos. Se llamaba Nizám [Armonía]... Era virtuosa, sabia, religiosa y modesta, personificaba en sí la venerable ancianidad de los Santos Lugares [La Meca] y la juventud ingenua de la gran ciudad fiel al Profeta [Medina]. La magia fascinadora de sus ojos tenía tan hechizo y tal encanto la gracia de su conversación —tan elegante como la de los nacidos

(7) Cfr. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba,* edt. ct. tomo I, pp. 311-314, Cruz Hernández *Filosofía Hispano Musulmana,* edt. ct. tomo II, pp. 277-278.

en el ᶜIráq—, que si era prolija, fluía; si concisa, resultaba obra de arte maravilloso; si retórica, era clara y transparente... Si no hubiese espíritus de vanos escrúpulos, prontos al escándalo y predispuestos a malpensar, aquí me extendería ponderando las prendas con que Dios la dotó, tanto en su cuerpo como en su alma, que era un jardín de generosidad... Durante el tiempo que la traté, observé cuidadosamente las gentiles dotes que adornaban a su alma y la tomé como modelo de inspiración para las... poesías amorosas, hechas de bellas y galantes frases y de dulces conceptos, aunque con ellos no haya conseguido expresar ni una parte siquiera de las emociones que experimentaba mi alma y que el trato familiar de la joven despertaba en mi corazón, ni del generoso amor que por ella sentía, ni del recuerdo que su constante amistad dejó en mi memoria, ni de su bondadoso espíritu, ni del casto y pudoroso continente de aquella virginal y pura doncella objeto de mis ansias y de mis anhelos espirituales. Sin embargo, conseguí poner en verso alguna de aquellas emociones de apasionado amor que atesoraba mi corazón y expresar así los deseos de mi pecho enamorado, con palabras que sugiriesen mi cariño, la honda preocupación que en aquel tiempo, ya pasado, me atormentó, y la añoranza que por su gentil trato siento aún... Pero que Dios preserve, al que lea este cancionero *[el Turchumán al-Aswád]* de la tentación de pensar lo que es impropio de las almas que desdeñan las [bajezas carnales] porque sus designios son más altos".

Pese a sus buenos propósitos, no se cumplió esta intención e Ibn ᶜArabí, para salir al paso de torcidas interpretaciones, compuso el *Dajaᶜir al aᶜláq*. "La causa que me movió —escribe— a redactar este comentario alegórico de mis canciones fue que mis discípulos, Badr el Abisinio e Ismá ᶜíl bn Súdakín, me consultaron acerca de ellas, debido a que ambos había oído a algunos doctores moralistas, en la ciudad de Alepo, que se negaban a reconocer que en mis canciones se ocultasen misterios teológicos y añadían que el maestro [o sea, Ibn ᶜArabí] pretendía ocultar [su amor sensual] por la fama que tenía de santidad y devoción. Comencé, pues, a comentar... las canciones galantes que yo había escrito en la Meca durante mi estancia en la Ciudad Santa... Y si para expresar todo esto me serví del lenguaje propios de las poesías galantes y amorosas, fue porque los corazones de los hombres, aficionados como son a tales galanterías, habrían de sentirse así atraídos a escuchar mis canciones, escritas en la lengua misma de los poetas, graciosos, espirituales y delicados... Pero cualquiera de estos tópicos... deben ser interpretados como símbolos de misterios e iluminaciones excelsas y sublimes, que el Señor de los cielos envía a mi corazón y al corazón de todo aquel que tiene una preparación espiritual pura y elevada".

La impresión que la bella Nizám causó en su espíritu fue tan grande, que a su imagen sublimada —como luego haría el Dante con Beatriz—, atribuye la inspiración de sus versos. "Cierta noche —escribe—, me encontraba en el templo de la Kaʿba, dando las vueltas rituales en torno de la Casa Santa. Mi espíritu se sentía tranquilo. Una dulce emoción, de la que me daba perfecta cuenta, se había apoderado de mí. Salí del templo para aislarme de la gente y me puse a circular por la rambla. Entonces se me ocurrieron de pronto unos versos y comencé a recitarlos en alta voz... Pero, cuando terminé de recitarlos, sentí sobre mi espalda el contacto de una mano más suave que la seda. Me volví y me encontré con una doncella griega. Jamás había visto yo mujer de rostro más hermoso, de hablar más dulce, de corazón más cariñoso, de ideas más espirituales, de expresiones simbólicas más sutiles, de conversación más elegante y graciosa. Superaba a todas las mujeres de su tiempo en fineza de ingenio, en cultura, literatura, en hermosura y en saber" (8).

(8) Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct.

III.—VIDA VIAJERA Y MUERTE DE IBN ᶜARABI

1.—*Años de viaje.*—El ansia de saber y el deseo de experimentar toda clase de doctrinas y estados espirituales van a conducir a Ibn ᶜArabí a una prolongada vida peregrina a lo largo y ancho de la España musulmana primero, del Norte de Africa después y del Oriente más tarde. Ya en el año 1190 lo encontramos en Morón, donde —como antes se indicó— escribió el libro *Tadbírát al- Iláhiyya* (La política divina) para refutar a al-Fárábí. Después de recorrer otras regiones del mediodía de la Península, de Almería al Algarbe, en 1193 reside una larga temporada en Bugiá, donde estudió con el famoso Abú Madyam, al que siempre consideró como su más grande maestro, tanto por sus conocimientos técnicos como por los extraordinarios carismas y su legendaria santidad. De Bugiá pasó a Túnez, donde estudió con un hijo de Abú-l-Qásim Ibn Qásí el libro de este autor *Jalᶜ al-Naᶜ layn.* Según sus biógrafos, fue en Túnez donde tuvo Ibn ᶜArabí su segunda aparición mística. Estando en un barco anclado en el puerto de aquella ciudad, sintió un fuerte dolor en el vientre, lo que le obligó a subir a cubierta. Al acercarse a la borda observó a la luz de la luna que un ser humano se acercaba a la nave, caminando sobre las aguas. Ya muy cerca de nuestro autor, se apoyó en un solo pie, mientras levantaba el otro, para enseñar a Ibn ᶜArabí que la suela estaca seca; cambiándose al otro pie, le enseñó el primero, que tampoco presentaba huella alguna de agua. Después de conversar un rato con Ibn ᶜArabí —que no sabía salir de su asombro—, volvió a marcharse del mismo modo como había llegado, desapareciendo como hacia dos millas del puente, distancia que recorrió en unos instantes.

A su regreso a al-Andalus residió una temporada en Sevilla, donde tiene lugar otra de sus más admirables experiencias. En una ocasión, estando recogido a la hora de la oración de la tarde en la mezquita mayor de Túnez, compuso una poesía, que luego ni fijó por escrito, ni recitó a nadie. Pero yo en Sevilla, se le acercó una joven, que no había conocido hasta entonces, y le recitó de un modo absolutamente literal aquella poesía. Asombrado del hecho, preguntó Ibn ᶜArabí al joven si sabía quién era el autor de la poesía y le respondió que Muhammad Ibn ᶜArabí, al que no conocía personalmente. Y que el conocimiento de aquellos versos lo debía a que en la misma tarde y hora en que los componía su autor

en Túnez, un desconocido se había puesto a recitar dicho poema ante un grupo de jóvenes entre los cuales se encontraba. Tanto les gustó la poesía, que le rogaron la repitiese, copiándola y aprendiéndola después de memoria. Aquel mismo desconocido fue quien les informó a preguntas de ellos, que el autor de la composición había sido Ibn ᶜArabí, que en aquel instante la estaba componiendo en Túnez, sin que se supiese más de aquel desconocido, porque había desaparecido inmediatamente, como de repente y sin dejar huella.

Hacia 1194 (591) marchó a Fez, alternando su residencia entre esta ciudad y Sevilla hasta 1196 (593). En la ciudad magrebí frecuentó los grupos súfíes, llegando a constituir un grupo *(táriqa)* propio, que extendió su fama y los extraordinarios hechos que de él se contaban, alcanzando el más alto grado en la escala espiritual de perfección. Pero la reacción política del final del reinado de Abú Yaᶜqúb Yúsuf al-Mánsur —que había sido la causa del destierro de Averroes al final de la vida de éste— y la poca simpatía del régimen almohade por los movimientos religiosos populares, debió alcanzar de algún modo a Ibn ᶜArabí, que más precavido que Averroes y desde luego con menos años que éste, decidió poner tierra y mar por medio, trasladándose a Oriente. Es cierto que Ibn ᶜArabí y sus biógrafos vienen a decir, poco más o menos, que en Occidente ya nada había que pudiera aprender Ibn ᶜArabí y que por esto marchó al Oriente. Pero las fechas son muy sospechosas. Además, hacia mediados del año 595 de la Hegira (1198 de J. C.), precisamente cuando terminó el destierro de Averroes y éste regresó a Marrákus, volvió de nuevo Ibn ᶜArabí al Norte de Africa, donde presenció el funeral y traslado de los restos del gran filósofo cordobés, cuya descripción escribiera más tarde. Poco después regresa a la Península; vuelve por última vez a su Murcia natal; pasa unos días en Granada, y acaba por asentarse en Almería, donde frecuentó el trato con el famoso maestro Abú ᶜAbd Alláh al-Gazzál, discípulo de Ibn al-ᶜAríf, al que anteriormente nos referimos al tratar de su influencia sobre el pensamiento del gran místico murciano. Parece, pues, como si Ibn ᶜArabí quisiera despedirse de todas las ciudades de al-Andalus relacionadas con su vida, antes de iniciar su decisivo viaje, que tuvo lugar el año 1200 (597).

Su camino hacia Oriente lo inicia en Marrákus, donde tiene una maravillosa visión, en la que vio el *Trono de Dios* que aparecía sostenido por radiantes columnas de fuego, y cuya sombra velaba la excelsa Luz de Dios, para hacer posible la visión extática de los que alcanzan tan sublime visión, que experimentan así un placer espiritual inefable. Alrededor del *Trono de Dios* volaban exóticas aves, una de las cuales, de sin par belleza, hizo saber a Ibn ᶜArabí que Dios le ordenaba la partida para Orien-

te, no sin antes visitar la ciudad de Fez, donde encontraría a un compañero llamado Muhammad al-Hasr, que debía acompañarle en su peregrinación. Pero hay que tener en cuenta, para medir bien el sentido de esta peregrinación espiritual de Ibn ᶜArabí, que no se trata sólo de alejarse del imperio almohade y de realizar el *hachch* o peregrinación canónica, sino de una salida hacia el "Oriente" espiritual. Indudablemente, tanto en el pensamiento *súfí*, como en el iluminismo de Suhrawardí y en la "metafísica de la luz" aviceniana, el "Oriente" hay que interpretarlo en un doble sentido, el geográfico y el espiritual. La "sabiduría oriental" (*Hikmat al-Masriqiyya*) es tanto "saber de los orientales", como un tipo especial de conocimiento. Y esto, sobre todo, es lo que buscaba Ibn ᶜArabí (9).

3.—*Los años de la Meca y Damasco y su muerte.*—El largo viaje a la Meca le va a proporcionar nueva ocasión de ampliar su saber y difundir su fama. A finales del 1200 pasa por Bugia; en 1201 (598) se detienen en Túnez, donde le sucede otro hecho extraordinario. Habiendo entrado Ibn ᶜArabí en la mezquita y estando haciendo la oración ritual, lanzó inconscientemente un agudo grito, que produjo el desvanecimiento de todos cuantos le escucharon dentro y fuera de la mezquita, pero sin que ninguno sufriese daño alguno, teniendo Ibn ᶜArabí otra de sus visiones. Poco después, continuó su viaje, perdiendo a su compañero Muhammad al-Hars, y deteniéndose en Alejandría y el Cairo; para después llegar a la Meca, adonde ya le había precedido su fama. Fue en la Meca donde conoció Ibn ᶜArabí a la famosa Nizám, a cuyo conocimiento, relaciones y sus consecuencias nos referimos antes. También en la Meca, cuando daba las vueltas rituales a la Kaᶜba, tuvo Ibn ᶜArabí nuevas y extraordinarias visiones que le facilitaron la conquista del *centro espiritual del mundo*, del que la Kaᶜba es un símbolo material.

Después de haber permanecido en la Meca más de dos años, partió Ibn ᶜArabí hacia Bagdad el año 1204 (601), de donde se trasladó a Mosul, recibiendo aquí la confirmación de su alto grado de "discípulo de al-Jadir". Dos años después, marchó Ibn ᶜArabí a El Cairo, donde residió una larga temporada en estrecho contacto con las comunidades súfíes, produciéndose nuevos fenómenos extraordinarios que acabaron por acarrearle la denuncia y persecución de los alfaquíes, que la condujeron a la cárcel. Cuando consiguió la libertad, gracias a la influencia política de uno

(9) El problema de la *Sabiduría oriental* lleva gastada tanta tinta y esfuerzos entre los arabistas, que sólo me atrevo a indicar aquí la bibliografía fundamental:

Massignon, *La philosophie orientale d'Ibn Síná et son alphabet philosophique*, pub. en «Memorial Avicenne», El Cairo, 1952, tomo IV; Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tehehán, 1954, tomo I, pp. 314-324; Goichon, *Le récit de Hayy ibn Yaqzán commenté par des textes d' Avicenne*, París, 1959.

de sus compañeros, volvió a la Meca el 1207, donde vuelve a residir otra temporada. Más tarde se trasladó a Qunia, donde le protegió el sultán selchuqí; pasando de Anatolia a Armenia; regresando el año 211 a Bagdad, donde conoce y frecuenta el círculo del famoso pensador oriental Suhrawardí; regresando el año 1214 a la Meca y viajando casi continuamente por Arabia, Siria y Palestina, entre dicho año y el 1221. Dos años después, y atendiendo las llamadas del Sultán selchuquí de Damasco al-Malik al-Muᶜadam, sobrino de Salah al-Dín, el famoso Saladino, se trasladó a la capital de Siria, donde ya residiría hasta el fin de sus días, que tuvo lugar el 28 de Rabbíᶜ II del año 638 de la Hégira (16 de noviembre de 1240 de J. C.). La protección de Malik al-Muᶜadam, y de su sucesor al-Halik al-Asraf, le facilitaron una vida más reposada, que además le era muy necesaria, ya que, al parecer, su salud se había quebrantado por la edad, por los extraordinarios fenómenos extáticos que había tenido y por un retiro que realizó en el desierto sirio. Además, la ayuda de sus últimos mecenas, alguno de los cuales llegó a hospedarlo en su propia casa, le permitió el reposo necesario para continuar alguna de sus grandes obras, mientras que seguía ejerciendo su magisterio *súfí*. A su muerte fue enterrado en el arrabal de Sálihiyya. Su tumba en la que después fueron enterrados dos de sus hijos, aún se conserva y recibe veneración. Sobre ella el sultán turco Selim II mandó edificar una *Madraza,* en la que se guarda su sepulcro, edificando también una mezquita en su honor.

IV.—LA OBRA ESCRITA DE IBN ᶜARABI

1.—*Extensión y carácter de la obra escrita de Ibn ᶜArabí.*—La labor literaria de Ibn ᶜArabí es rigurosamente impresionante y para encontrar un término comparativo hay que remontarse al *Corpus aristotelicum* o a Averroes, en el campo del pensamiento o, a la ingente y polifacética labor de un Lope de Vega, en lo literario (10). Diecisiete años antes de su muerte y cuando aún no había escrito Ibn ᶜArabí su monumental *Futúhát,* pudo decir que sus escritos pasaban ya de los 400. De creer a ciertos biógrafos orientales, su paternidad alcanzaría al millar de títulos; y las obras editadas y manuscritos señalados por Brockelmann superan los 200. Según Osman Yahyá, de unos 550 manuscritos diferentes de obras atribuídas a Ibn ᶜArabí, más de cuatrocientos le pertenecen indudablemente. Además, esta inmensa obra escrita no se reduce —aunque muchos títulos sí lo sean—, a folletos, pequeñas epístolas, composiciones poéticas, etc.; al contrario, uno solo de sus libros, el ya citado *Futúhát,* consta en su edición árabe de más de 4.000 páginas —en la vieja edición que manejé hace años—, en letra muy pequeña, y se compone de seis grandes partes, con 560 capítulos, muchos muy extensos, y precedidos de una composición poética. Como he indicado en otro lugar, si se tradujese a una lengua occidental moderna, del tipo de la española, se necesitarían unos veinte volúmenes de más de 300 páginas. Pese a todo ello y sin el menor asomo de humor, escribe Ibn ᶜArabí, que "a pesar de la longitud y extensión de este libro, no obstante la multitud de sus partes y capítulos, no hemos agotado en él ni uno solo de los pensamientos o ideas que tenemos acerca del método *súfí*... Hemos limitado nuestra labor a poner en claro *brevemente algo de los principales* fundamentos en que el método se basa en *forma compendiosa*" (11).

El conjunto de los escritos de Ibn ᶜArabí comprende una auténtica enciclopedia filosófica, teológica, jurídica, hagiográfica, mística, ascética, literaria y poética de dimensiones verdaderamente aplastantes. Sólo la

(10) Claro está que esta asombrosa producción literaria no tiene nada que ver con las ayudas divinas que la Providencia concediera a Ibn ᶜArabí, ya que ha habido quien ha llamado a esta portentosa fertilidad «prueba suficiente de su inspiración sobrenatural», lo que haría a nuestro humanísimo Lope de Vega más inspirado sobrenaturalmente que el propio San Pablo, ya que este último no pasó de escribir unas cuantas cartas.

(11) Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado* edt. ct. pp. 55-111.

inagotable capacidad y la ascética vida de un Asín Palacios, pudo ser capaz de digerir tan abrumadora obra (12). El *Futúhát,* antes citado, y el *Fusús,* son auténticas "sumas" que en nada desmerecen, en cuanto al contenido de saber, de las de los más grandes pensadores latinos medievales. La *Risálat al-Quds* es una de las grandes colecciones hagiográficas del mundo musulmán, donde suele abundar el género, y encierra un valor histórico excepcional para quien desee conocer la vida espiritual del Islam en los tiempos del místico murciano. Pero no todo, por cambiar de aspecto, se reduce a estos campos, donde el estilo literario es más secundario. Al mismo tiempo, Ibn ᶜArabí es un aceptable poeta de copiosa producción, desparramada a lo largo de su amplia obra o recogida en su *Diwán* y en el *Intérprete de los amores,* la famosa colección de poemas amorosos, inspirados por la belleza de *Nizám,* la hermosa y, gracias a él famosa, hija del Imám del *Maqám Ibráhím,* de la Meca; en ellos canta el amor vertido a lo divino, pero por medio de una terminología simbólica, fuertemente sensual y erótica. Al comentario alegórico de estas poesías consagró su *Dajá' ir,* lejano antecedente de lo que luego serían las "declaraciones" en prosa de nuestro San Juan de la Cruz.

2.—*Principales obras de Ibn ᶜArabí.*—Siendo imposible —por razones de espacio y aun de falta de interés, para los que no son estrictamente especialistas—, la reproducción de todos los títulos de las obras atribuídas a Ibn ᶜArabí y ni aun siquiera de todas aquellas de las que se conservan manuscritos, enumeramos a continuación las fundamentales:

a) *Al-Tarchumán al-aswáq.* "El intérprete de los amores". Colección de poemas amorosos inspirados por su amor platónico por Nizám (Armonía), hija del Imám del *Maqám Ibráhím* de la Meca, y nacidos de la belleza corporal y espiritual de ésta. Como Ibn ᶜArabí conoció a Nizám el año 1201 (598), su redacción debió ser posterior a dicha fecha, pero no demasiado después, por evidentes razones de estilo y contenido.

b) *Kitáb Dajá'ir al-aᶜ láq.* "Libro del tesoro de los amantes". Se trata de un comentario a los poemas de la obra anterior, que no deben entenderse en su sentido primario y directo, sino alegóricamente, ya que

(12) El respeto a esta gigantesca labor de Asín Palacios no me permite pasar por alto el siguiente y curioso párrafo que puede leerse en el prólogo de un folleto sobre Ibn ᶜArabí, editado por un servicio oficial cuya misión es informar. «Ha permanecido [Ibn ᶜArabí] preterido y casi olvidado en su patria, que es la nuestra. Decimos casi olvidado porque el insigne arabista Asín Palacios ha dedicado una gran parte de su inagotable investigación islamológica a la vida, doctrina y obras de Ibn ᶜArabí. Pero su esfuerzo, si bien meritísimo, no es suficiente, aparte de que su visión de Ibn ᶜArabí es parcial e incompleta». Dejando lo de *parcial* —que luego se «explica» en otro párrafo como nacido «sin duda por asumir una perspectiva limitada *a priori*»—, que debe nacer de pensar que un sacerdote cristiano no puede ser imparcial al tratar de un místico musulmán, me gustaría saber quién ha conocido la obra de Ibn ᶜArabí de un modo más completo que Asín Palacios; me hubiera sido muy útil.

representa la ascensión paulatina del practicante *súfí* hasta la Sabiduría, representada por Nizám. En este sentido el Dajá'ir, no sólo es remoto antecedente de las "declaraciones" en prosa de nuestro San Juan de la Cruz, sino también del *Convivio* y de la *Vita Nuova* de Dante Alighieri, pese a las naturales diferencias.

c) *Al-Diwán al-akbar.* "El gran diwán". Colección de poesías, recogidas hacia 1233. Sus poemas están mucho más elaborados y son más cerebrales que los del *Turchumán,* aunque como los de este último tengan el profundo sentido simbólico que revisten las doctrinas filosóficas y teológicas de Ibn ᶜArabí.

d) *Risalat al-Quds.* "Epístola de Santidad". Una de las más interesantes colecciones hagiográficas del Islam, dirigida desde la Meca el año 1203 a uno de sus amigos tunecinos, llamado Muhammad ᶜAbd-al-ᶜAziz. En ella relata la vida de muchos *súfíes* de su tiempo, de algunos de los cuales se declara discípulo. Tiene un valor extraordinario para conocer la vida espiritual del mundo musulmán de su tiempo.

e) *Kitáb mawaqiᶜ al-nuchúm.* "Libro del descenso de los astros". Obra muy importante para conocer las características de la iniciación en los métodos *súfíes,* describiendo con precisión y ricos detalles las técnicas de vida y formación espirituales, los grados de las vidas ascética y mística y los múltiples carismas con que puede ser obsequiado el hombre espiritual. Según Ibn ᶜArabí lo escribió en Almería el año 1198, en sólo once días de trabajo.

f) *Kitáb al-tadbírát al-Iláhiyya.* "Libro de la política divina". Posiblemente es el primero de los escritos importantes de Ibn ᶜArabí que ha llegado a nosotros, pues por propia declaración de su autor sabemos que fue escrita el año 1190, en solo cuatro días, cuando residió en Morón. "La causa de componer este libro —escribe Ibn ᶜArabí— fue esta: cuando visité al maestro de espíritu, el santo Abú Muhammad al-Mawrurí, en la ciudad de Morón, encontré en su casa el libro *Secretum Secretorum* que el Filósofo [Arisóteles] compuso para Dulkarnayn [Alejandro Magno]... Abú Muhammad me dijo: *Este autor trata del gobierno político de este imperio mundano y yo desearía que tú intentases aventajarle estudiando el gobierno del imperio humano en el cual consiste nuestra felicidad.* Accedí a su petición y en este libro he puesto las ideas relativas al gobierno político, muchas más que las que en el suyo puso el Filósofo, sin contar con que además demuestro en él algunas cosas que el Filósofo no cuidó de tratar, acerca del imperio grande o macrocosmos. Lo redacté en menos de cuatro días en la ciudad de Morón. El volumen del libro del Filósofo es un cuarto tercio del volumen de este libro [mío], el cual aprovecha no sólo para la instrucción del cortesano que sirve a

los príncipes, sino también para utilidad espiritual de todo el que marche por el camino de la vida futura" (13).

g) *Insá al-dawá'ir al-sadawil.* "La formación de los círculos y de los cuadrados". Fue compuesto en la ciudad de Túnez el año 1201 (598 h.) y tiene un valor extraordinario para conocer el pensamiento cosmológico de Ibn ᶜArabí, ya que a través de un fuerte, y a veces complicado, simbolismo geométrico, expone las doctrinas *súfíes,* de cuño neoplatónico, acerca del cosmos y del hombre como microcosmos.

h) *Kitáb al-Futúhát al-Makkiya fí maᶜarifát al-asrár al-Málikiya wal-l-mulkiyya.* "Libro de las revelaciones de la Meca acerca de los misterios de la Realeza [de Dios] y del reino [del cosmos]". Es la obra capital de Ibn ᶜArabí y consta de seis partes y quinientos sesenta capítulos, lo que equivale en grafía árabe a unas cuatro mil páginas *in folio;* traducido al español, podría ocupar unos veinte volúmenes en cuarto mayor. Sin embargo, dice Ibn ᶜArabí que, "a pesar de la longitud y extensión de este libro, no obstante la multitud de sus partes y capítulos, no hemos agotado en él ni uno solo de los pensamientos o ideas que tenemos acerca del método *súfí*... Hemos limitado nuestra labor a poner en claro *brevemente algo de los principales* fundamentos en que el método se basa en forma *compendiosa*" (14). La introducción constituye por sí un resumen de la doctrina de Ibn ᶜArabí e incluye, además, dos escritos anteriores del autor murciano: la *Risálat al-maᶜ lum* ("Epístola de lo que es cierto") y *al-Maᶜrifa* ("La Gnosis"). Las seis grandes partes que le siguen se abren con una poesía de carácter simbólico; y se organizan del modo siguiente: 1.° *Al-Maᶜrifa,* o sea, la gnosis, que explica las principales doctrinas metafísicas expuestas en forma esotérica. 2.° *Al-Múᶜ amalát,* acerca de la vida espiritual, tanto en lo que se refiere a la vida ascética, como a los caminos místicos. 3.° *Al-Ahwál,* que trata de los estados transitorios que es preciso recorrer para alcanzar la sabiduría. 4.° *Al-Manázil,* sobre los grados místico iluminativos que conducen a la perfección espiritual. 5.° *Al-Munázalat,* que estudia la unión extática con Dios y 6.° *Al-Maqámat,* acerca del estado espiritual perfecto y definitivo en el que el alma descansa en Dios.

Una obra de tan gran extensión y de una profundidad tan considerable no puede suponerse escrita de una sola vez. Además, sabemos que Ibn ᶜArabí simultaneó su redacción, no sólo con períodos de viajes y otras ocupaciones, sino incluso con la redacción de otros escritos. Al parecer la mayor parte del *Futúhát* fue redactada entre los años 1230 y 1238 (629-636 h.) y cuando menos la última fecha es la de su conclu-

(13) Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct. pp. 56-57.
(14) Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct.. p. 109.

sión y revisión. Más difícil es establecer la fecha en que inició su redacción primitiva; pero siempre será posterior al 1202 (599 h.), en que realizó su primera peregrinación a la Meca, ya que el título hace referencia a sus "visiones" en la ciudad santa; y al comienzo del *Futúhát* refiere la visión que tuvo la vez primera que dio las vueltas rituales en torno de la *Kaᶜ ba* en la que se le apareció un ángel en forma de adolescente y que resultó ser *al-Rúh* (El Espíritu) que le reveló cuál era el "templo espiritual" encerrado en la *Kaᶜ ba* e invisible a los ojos del profano. Después, en una serie de visiones sucesivas, *El Espíritu* le fue manifestando los secretos del mundo espiritual y de la Divinidad, ordenándole que revelara estos conocimientos; de aquí el título de *Revelaciones de la Meca* que lleva su gran obra. Sin embargo, de aquí no debe deducirse que empezase a redactarla al otro día, por así decirlo, de aquellas revelaciones, ya que el propio Ibn ᶜArabí nos dice que la ocasión inmediata de su redacción fue dar a conocer aquellos conocimientos inefables a dos de sus amigos y discípulos, Abú Muhammad ᶜAbd al-ᶜAziz, de Túnez y ᶜAbd Alláh al-Badr, el Abisinio. Así, pues, aunque las experiencias y materiales para el *Futúhát* los acumulase Ibn ᶜArabí entre 1202 y 1223, su redacción procede fundamentalmente de los años 1224 a 1238, como fechas límites, siendo el período capital el comprendido entre 1230 y 1238, según su propio testimonio.

Las raíces extáticas del *Futúhát* van a condicionar su estructura, método y estilo, que el propio Ibn ᶜArabí reconoce como distinto del usual: "Esta obra..., al igual que todas las nuestras, no sigue el método corriente de las obras de los demás... Todo autor, en efecto, escribe, o bajo el fuero de su albedrío... o bajo el influjo del saber que en especial posee; por consiguiente, o desecha lo que desea y elige lo que bien le parece, o encuentra tan sólo lo que su propio saber le ofrece y el problema de que se está ocupando le sugiere para manifestarlo. En cambio, nosotros, en nuestras obras, no procedemos de esta manera. Nuestro corazón se limita a permanecer inmóvil ante las puertas de la Majestad Divina, avizorando el momento en que estas puertas se abran al corazón, que por sí mismo nada posee, y que es pobre y vacío de todo saber. Si en dicho estado se le preguntara al corazón cosa alguna, ni tan siquiera oiría la pregunta, porque en tal trance carece hasta de la sensibilidad. Pero tan pronto como a través de aquel velo, se la muestra de pronto algo, el corazón se apresura obedientemente a someterse a la impresión recibida, aceptándola tal como le ha sido comunicada. Y, a veces, lo revelado es de naturaleza tan completamente distinta de las verdades naturales y habituales que la razón discursiva, la ciencia esotérica o vulgar, pueden conocer, que carece por ende de toda analogía o relación evidente con lo

que los doctos profanos entienden, a pesar de que tenga con ello, en el fondo, una secreta relación que sólo los místicos iluminados por Dios, pueden ser capaces de descubrir" (15). En el caso del *Futúhát,* Ibn ᶜArabí afirma explícitamente que no es fruto de su arbitrio y de su razón, sino que Dios, a través de inspiraciones angélicas, se lo ha ido dictando, hasta tal extremo que se ha visto obligado a insertar en algunas partes temas que nada tenían aparentemente que ver con la marcha general de la exposición.

Supuestos estos principios, no deben extrañar, ni la complejidad de esta obra y su carácter, ni la existencia de otras paralelas. En el primer sentido, el lector que no conozca suficientemente el estilo literario árabe, y en concreto el pensamiento *súfí,* queda desconcertado ante la sucesión y superposición de temas, lo obtuso de algunos pasajes, el encadenamiento de símbolos y alegorías, la mezcla de expresiones ajenas y propias, y el uso de una erudición teórica y práctica sobre la vida espiritual, que puede asombrar incluso a los habituados a este tipo de problemas en la espiritualidad cristiana. Sin embargo, conviene advertir que este "clima" de espiritualidad del Islam y esa riqueza de prácticas ascéticas y vida mística, no son incompatibles con una dimensión rigurosamente científica y doctrinal, en la cual Ibn ᶜArabí debe mucho a la tradición filosófica y especulativa musulmana. Las doctrinas *súfíes* son conocidas a fondo por Ibn ᶜArabí, que aprovecha largamente de ellas, combinándolas con doctrinas cosmológicas de origen neoplatónico; sin menospreciar fuentes astrológicas y esotéricas. En el segundo sentido, muchas de estas expresiones y doctrinas se repiten en estas obras, tanto de las conocidas como de algunas no conservadas. Y en esta línea hay que situar el *Futúhát al-Madaniyya* ("Revelaciones de Medina") o las *Tanazzulát al-Mawsiliyya* ("Iluminaciones de Mosul").

i) *Kitáb Sarh Fusús al-Hikam.* "Libro comentario a las Perlas de la Sabiduría". Es la última gran obra escrita por Ibn ᶜArabí, compuesta el año 1229 (627 h.), ya que si su redacción es anterior al *Futúhát,* sin embargo no depende como éste de experiencias y redacciones muy anteriores; y presenta una mayor unidad. Esto explica, no sólo su relativamente reducido volumen, respecto del *Futúhát* y su éxito en el mundo musulmán, sino también su densidad doctrinal. Respecto a su origen, Ibn ᶜArabí insiste en el prólogo que se debía a una inspiración, pero en este caso tan importante que fue el mismo Profeta Mahoma quien se le apareció con un libro en la mano, ordenándole que escribiera y transmitiese las doctrinas encerradas en él. El *Fusús* comprende 26 capítulos, correspondientes a cada uno de los 26 profetas, desde Adán a Mahoma. Cada

(15) Cfr. Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct. p. 102.

capítulo es como una perla engastada, como una piedra preciosa, símbolo de un aspecto inefable de la Sabiduría Divina, que Dios fue revelando a cada uno de los referidos 26 Profetas, que más que como personajes históricos, son concebidos por Ibn ᶜArabí como *formas angélicas*, que han servido de adecuado vehículo para la comunicación a los humanos de la Sabiduría Inefable. Así, pues, no es de extrañar tampoco que, pese a su mayor unidad, su estilo sea en extremo alegórico y sus símbolos se hagan a veces de difícil comprensión (16).

(16) Para la obra escrita de Ibn ᶜArabí la obra fundamental y más completa hasta hoy es la de Yahyà Osman, *Histoire et classification des oeuvres d'Ibn ᶜArabí*, Damasco, 1960, que da una relación de cerca de 900 obras atribuídas a Ibn ᶜArabí, de las cuales 550 se conservan editadas o en manuscritos. De ellas, unas 450 parecen ser de Ibn ᶜArabí.

V.—EL PENSAMIENTO DE IBN ᶜARABI

1.—*El sentido del "sufismo".*—Lo que se ha expuesto de la vida y la obra escrita de Ibn ᶜArabí es suficiente para colocarlo como cumbre señera del pensamiento *súfí*. Sin embargo, esto no implica ni la carencia de un contenido doctrinal filosófico, ni la herencia de unas doctrinas concretas que, se quiera o no, influyeron decisivamente en su pensar. Indudablemente el movimiento *súfí* es algo típicamente musulmán, pero esta peculariedad ni impide su caracterización —pues en este caso tampoco podríamos saber nada de la espiritualidad taoista, sintoista, budista o brahmánica, ni los orientales de la cristiana—, ni deja de tener raíces y contactos con otras formas de espiritualidad. Así, pues, el reconocimiento de la grandeza espiritual del movimiento *súfí* y de su peculiaridad musulmana, no sólo no impide, sino que exige, la comprensión absoluta y la relación comparativa de la espiritualidad musulmana respecto de las con ella relacionadas.

El conocimiento *súfí* representa un conjunto de vías o accesos a la santidad, dentro de los principios fundamentales del Islam, que presupone unas "técnicas" espirituales, ascéticas y místicas y unos "conocimientos" iluminativos y estáticos peculiares. Las doctrinas islámicas, como las cristianas o las budistas, admiten una interpretación estrictamente literal, que en algunos casos es la única posible y otra "espiritual" que a veces puede o debe acompañar a la primera y que, en algunos casos, es incluso la única admisible. Esta interpretación que llamamos "espiritual" —ya que los términos *literal* (al-záhir) y *esotérico* (al-bátin), se han cargado en el Islam de un sentido doctrinal específico, a través de las "escuelas" *záhiríes* y *bátiníes*—, no hay que confundirla, ni con la interpretación meramente expositiva (*al-tafsír*), ni con la interpretación propiamente dicha (*al-ta' wil*). De todos modos su punto de partida está en las enseñanzas del Profeta Mahoma, contenidas tanto en los textos revelados (*Alcorán*), como en la tradición (*hadices*). Algunos pensadores y grupos musulmanes quieren equiparar a estos principios las "tradiciones" atribuidas al primo y yerno del Profeta, ᶜAlí Ibn Abú Tálib, pero esta corriente, de origen *síᶜí*, no soporta el examen crítico, ni desde un punto de vista histórico racional, ni tampoco desde el estricto punto de vista del Islam.

El origen fundamentalmente islámico del movimiento *súfí* no impide, empero, que en su contenido técnico doctrinal se incluyan elementos procedentes de otros pensamientos y aun de otras religiones. Además, la propia misión del Profeta Mahoma exigía que en el gran caudillo árabe dominasen las cualidades de hombre de acción y de político inasequible al desaliento, valeroso y fuerte. De estas cualidades y teniendo en cuenta las necesidades de su misión, participa el *Alcorán*, que insiste fundamentalmente en la realización del Islam; por lo que literalmente no cabe esperar que invite a dejar las vanidades de este mundo y a consagrarse a la pura unión con Dios. Por tanto, y a la hora de desarrollar estas espirituales ansias, era normal que el Islam pudiera y debiera integrar las reglas ascéticas y las vías místicas, que no sólo eran compatibles con el Islam, sino que procedían de una religiosidad que el *Alcorán* señala como raíces suyas. Y en torno de Arabia, en Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia y aun dentro del desierto arábigo, existieron desde antes de la predicación del Islam cenobios cristianos, bien conocidos de los beduinos. Esta tradición de vida espiritual se incorpora al Islam y aparece ya en los *hadices* atribuídos al Profeta, o en otros atribuídos a Jesús (ʿĪsá bn Maryam), que para el Islam es también excelso profeta. El Prof. Asín Palacios ha demostrado cumplidamente que el movimiento espiritual musulmán surgió mucho antes de la conquista de la India para el Islam por Mahmúd al-Gaznawí, mostrando enseguida una riqueza extraordinaria de prácticas piadosas, oraciones, meditación espiritual, vida de mortificación con ayunos y penitencias de toda clase y valoración de la castidad y virginidad. Así aparecen bien pronto eremitas solitarios y cenobios numerosos, en los cuales los novicios tienen sus "maestros" que los inician y corrigen, y los "monasterios" sus reglas, su jerarquía interna y sus peculiaridades distintivas. No es pues, exagerada la afirmación de Asín Palacios de que, *mutatis mutandis*, también tuvo el Islam su gran movimiento de religiosidad, desde los simples anacoretas, eremitas y cenobitas, hasta comunidades al estilo de los mendicantes, predicadores y redentores de cautivos cristianos; así como en sus *rábitas* existieron auténticas órdenes religioso-militares. Este movimiento de vida espiritual no fue exclusivo de los varones, y las mujeres se entregaron también a las prácticas ascética y a la vida contemplativa, llegando a existir cenobios de mujeres. Y aun los que no podían seguir estos caminos de absoluta perfección, participaban en ella a través de las *cofradías*, que según Asín Palacios es el precedente de las "órdenes terceras" de la religiosidad cristiana medieval. La existencia de estos contenidos doctrinales y técnicos, que pueden reconocerse por análisis interno y cuyo origen histórico es harto evidente, no significa ningún desmerecimiento para su raíz musulmana, como tam-

poco lo es para la espiritualidad cristiana medieval los elementos que a su vez recibe del Islam (17).

Para comprender estas afirmaciones, hay que recordar que el hecho religioso es algo que afecta a la totalidad del hombre y que constituye una actitud personal. La "habitud" peculiar del hombre, su *inteligencia sentiente,* hace que vea el mundo, no como simple "médico" biológico, sino como "realidad", en la cual se haya implantado y que en cierto modo le configura, en tanto nos apoyamos en ella de un triple modo: 1.° En tanto esa "realidad" se nos presenta como una *ultimidad.* 2.°. En tanto posibilita que seamos "personas" y no individuos, y 3.°. En cuanto nos obliga a "realizarnos" como personas. A esta versión de la realidad como ultimidad posibilitante de nuestro peculiar modo de ser e imponente de nuestra realidad es a la que ha llamado Zubiri *religación.* Y a la realidad tomada en la unidad de sus tres momentos fundamentales es a lo que debemos llamar *deidad.* De este modo la *religiosidad* pertenece a la estructura misma de la índole personal del ser hombre y constituye el sustrato *físico* de todas las religiones concretas. La religión, en este sentido,

(17) Algunos islamistas, ante las relativas semejanzas entre algunas técnicas *súfíes* y las de origen hindú —en especial las de algunas escuelas budistas, como la Yogui Mimansa y Shankara, han sostenido la hipótesis del posible influjo de estas escuelas sobre el movimiento *súfí.* Pero esta tesis no soporta el análisis histórico, debido a la presencia de una rica vida espiritual en el Islam antes de la conquista de la India. El Prof. Corbin y otros islamólogos, que a los conocimientos árabes unen una gran preparación como iranistas han sostenido la teoría del origen *shí'í* del sufismo, adhiriéndose a esta posición algunos tratadistas musulmanes, que consideraban la tesis de las influencias cristianas del Prof. Asín Palacios como menos respetuosa de la originalidad del movimiento espiritual del Islam. Aparte de que jamás existió en la intención de Asín Palacios el propósito de negar la originalidad de la espiritualidad del Islam —como tampoco la de San Juan de la Cruz, pese a los paralelismos con Ibn ᶜAbbád de Ronda y a la influencia de los *sádilíes* musulmanes sobre los *iluminados* cristianos—, no deja de sorprender el hecho de que ciertos críticos occidentales, pese a su racionalismo a ultranza en otros casos, acepten como originario de ᶜAlí Ibn Abú Tálib todo lo que los *shí'íes mamiés* le atribuyen; y que los críticos musulmanes crean que es más original la espiritualidad *súfí* si arranca del confuso sincretismo del movimiento *shí'í* que, en sus orígenes, no contó con apenas ningún musulmán de sangre árabe, y en el que figuraron en sus comienzos persas, mesopotámicos, etc., de tal modo que en su raiz los *shí'íes* fueron un movimiento nacionalista antiárabe, cuyos adeptos no se reclutaron entre los sucesores de los viejos compañeros de Mahoma y los primeros discípulos de la Meca y Medina, sino entre los kurdos, persas, mesopotámicos, etc. etc., recién convertidos al Islam, tras las grandes conquistas de los príncipes omeyas y ᶜábbásíes.

Por otra parte, la tesis del Prof. Asín Palacios no niega la del Prof. Massignon, acerca del origen musulmán del movimiento *súfí* —que personalmente comparto—, sino que aclara en qué terrenos técnicos y doctrinales hunde sus raíces el sufismo del Islam. Igualmente, y aunque al término *mística* sea muy amplio y ambiguo (¿cuándo no ocurre esto en el terreno del pensamiento en cuando se populariza un vocablo?), —lo que sucede también con otros términos, como *sabiduría, filosofía, teología, espiritualidad, divinidad,* etc.—, es absolutamente lícito su empleo, en el sentido siempre aproximado y relativo de las cosas humanas.

representa la objetivación de la religación y la concretización de la deidad, lo que ha tenido lugar históricamente y a través de una multiplicidad de cauces. Basta una somera formación cultural para saber que Buda, Moisés, Jesús y Mahoma pertenecieron a un cierto momento histórico y que, además, tuvieron conciencia de ello. Para un creyente no puede existir duda alguna de que Dios pudo haber "establecido" la religión de una vez y para siempre y de un solo golpe, pero tampoco la hay de que no lo quiso así. Un cristiano cree que Jesús pudo encarnar un instante después del pecado de Adán y de la promesa de redención del Padre; un musulmán cree que el *Alcorán* es increado y eterno; pero uno y otro saben muy bien, respectivamente, que Jesús encarnó de María, la Virgen, esposa de José el Carpintero y que nació en tiempos de Tiberio; y que Alláh manifestó el *Alcorán* a Mahoma en el siglo VII de nuestra era.

La multiplicidad del cauce de la religión, por tanto, más que un hecho "escandaloso" es una realidad histórica que podemos sintetizar en torno a las tres vías de posible acceso a la divinidad: diversificación (politeismo), inmanencia (panteismo) y trascendencia (monoteismo). Esta última, que es la que interesa ahora, surge y se desarrolla en un marco histórico y geográfico delimitado: *el mundo de la profecía,* espacio dinámico que se mueve entre el Indo y el Nilo, entre el Golfo Pérsico y el Cáucaso. Su fundamento radical es la manifestación "histórica" del mensaje de la divinidad a través de sus Profetas, mensaje que constituye la *verdad última.* La verdad, pues, no significa en este mundo *lo que está ahí patente,* sino *lo que está por venir.* Y este *mensaje* se realiza de un modo eminente en tres religiones de origen semita: judía, cristiana y musulmana; las tres religiones con mayor historicidad intrínseca y extrínseca. Así, los escritos "históricos" ocupan una parte fundamental de la *Sagrada Escritura;* la religión hebrea se inicia con el viaje de Abraham y su familia desde Ur, en el Golfo Pérsico, a Canaan; el "hecho" capital del cristianismo es el nacimiento, vida, pasión y muerte de Cristo; el punto de partida del Islam es la *hichra* (hegira), o "retirada" de Mahoma de la Meca a Medina. Además, al arrancar las tres religiones antes citadas de comunidades semitas, se caracterizarán inmediatamente por su fuerte arraigo en la vida tribal. "El gran lazo de la convivencia —he escrito en otro lugar a propósito de los árabes— es el de la proximidad; hay que saber quién es nuestro prójimo, de aquí el valor del *isnad,* de la *genealogía:* el que lleva sangre como la nuestra en las venas, o aquel que ha adquirido esa sangre por el parentesco espiritual". Por esto las primitivas divinidades semíticas eran dioses tribales. Y el gran paso dado por Abraham será identificar a "su" Dios con el Señor Universal, *Elohim* y recibir su *Palabra,* por la que se une por la *fidelidad* (el "Testamento") con "*su*" pueblo. Así, sin dejar de

ser *su* Dios —de Abraham y su tribu— es al mismo tiempo el *Dios único.* De este modo la raíz fundamental que constituye este tipo de religión es un principio intrínsecamente histórico: la *Revelación,* o sea, la Palabra de Dios que va brotando en el tiempo como un "contacto" iluminativo, que exige una personalidad concreta: el *Profeta* (18).

Por muy complejas razones histórico-geográficas, la incorporación de los pueblos árabes *al mundo de la profecía* se opera muy tardíamente. Como he escrito en otras ocasiones, "la pétrea fortaleza del desierto les libra —[a los árabes]— casi en absoluto de la influencia cultural de los pueblos vecinos y de los grandes conquistadores. Las influencias persas se redujeron al ámbito de unas pocas ciudades fronterizas; los abisinios apenas si logran someter por breve tiempo a los árabes del sur; Alejandro muere mientras prepara una expedición a la Península arábiga; los romanos no pasan de la Nabatea. Hasta los días del Profeta, la Península siguió cerrada y misteriosa en la inmensa piel de su desierto". Pero como los árabes se mueven en el espacio histórico geográfico del *mundo de la profecía,* en el siglo VII de nuestra era surge el *Profeta,* que profundamente asentado en el *mundo de la profecía* "realiza la incorporación del legado de la revelación profética al viejo sustrato religioso árabe. Mahoma supo intuir el viejo lazo de comunidad del profetismo oriental, vinculado estrechamente a los pueblos semitas, que eran, por tanto, la gran familia escogida por Dios para ir revelando paulatinamente, históricamente, su verdad a los hombres. La verdad para el *Profeta* es la *Palabra de Dios,* que va siendo manifestada a través de los profetas y en el tiempo. La verdad no es un hecho natural, no está en la *physis,* sino que es algo que pende del tiempo, *que ha de venir* y cuya mostración es un don de Dios a través de sus profetas. Abraham, Moisés, Jesús, son escalas de estas manifestaciones que, para el Islam, naturalmente, culminó en Mahoma. La posesión de la verdad no es obra exclusiva del esfuerzo de la razón, sino del sometimiento del corazón del hombre a la *voz de la profecía* y la correspondiente fidelidad a la *palabra revelada*" (19).

Nada, pues, menos explicativo que intentar presentar al Islam como una síntesis, más o menos afortunada, según los gustos, de las religiones judía y cristiana, o como una herejía cristiana antitrinitaria, como algunos han supuesto. Menos cierto aún sería suponer que la espiritualidad islámica es el fruto de un sincretismo posterior al *Profeta,* o de una pseudo-

(18) Las ideas capitales de esta concepción de la historia de las religiones proceden del curso de Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones,* dado en Madrid en la primavera de 1965. Cfr. También, Cruz Hernández, *Ibn ʿArabí de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana,* pub. en «Revista de Occidente», 2.ª ep. año III, n.º 27, Madrid, 1965 pp. 316-329.

(19) Cfr. Cruz Hernández, *Filosofía Hispano Musulmana,* edt. ct. tomo I, pp. 24-30.

morfosis religiosa, en la cual sobre los simples modos de la religión de Mahoma se habría vaciado un contenido espiritual indio, iranio, griego o cristiano. Al contrario, son los propios principios alcoránicos los que posibilitaban y exigían el posterior desarrollo. No debe importar, pues, que esto se lograse mediante las *tradiciones* que ponen en boca de Mahoma, de sus *Compañeros* (los primeros discípulos), o de Jesús, como en algunos casos, las doctrinas espirituales. También la dogmática cristiana, acuñada en los concilios ecuménicos en los siglos IV y V, se apoya en una formulación neoplatónica, sin que esto invalide la raíz histórica y doctrinal de los principios religiosos cristianos. Por tanto lo espiritualidad *súfí* no "tomó" nada de acá o allá, en el sentido vulgar del término, sino que *repensó* la espiritualidad del *mundo del profetismo*, viviendo y experimentando los métodos de vida espiritual y sistematizándolos de un modo verdaderamente extraordinario. De este modo, junto con las técnicas y vías cristianas —que en algún caso tienen raíces más viejas aún, pensemos en las comunidades de Qumran—, aparecen doctrinas neoplatónicas, bien de raíz helénica (pseudo-Empedocles, neo-pitagorismo, Plotino, Porfirio, Proclo, etc.), o de procedencia cristiana (Clemente, Orígenes, patrística oriental, etc.). Naturalmente que todos estos elementos están "aprovechados" desde la peculiar posición islámica del pensamiento *súfí*, como un movimiento de iniciación y ascenso en los misterios ultrasensibles, hacia los que aspira la espiritualidad humana "vivificada", como decía Algacel, por la fe musulmana. De este modo el movimiento *súfí* encierra tres vías de acceso a los misterios inefables de la Divinidad: 1.°. El conocimientos iluminativos o gnosis *(al-Maᶜrifa)*; 2.° El amor unitivo con Dios *(al-Mahabba)* y 3.° La devoción o sumisión en Dios *(al-Jawf)*. Pero mientras las corrientes "populares" de devoción, por así llamarlas, siguen caminos individuales, espontáneos y atécnicos, el *sufismo* está controlado por rigurosas técnicas espirituales cuyo origen se remonta a maestros incontrovertidos, y cuyos sistemas, con la ayuda de Dios, proporcionan las gracias que conducen a las más altas "moradas" espirituales. Así, aunque el término *súfí* pueda tener su origen en tres vocablos diferentes: 1.°. *Al-súf*, "lana", ya que al parecer algunos de los primeros *súfíes* acostumbraban a vestir rústicos "hábitos" tejidos de lana; 2.°. *Al-safá*, "sinceridad" y, después, por extensión, "pureza", y 3.°. *Al-sufiyya*, arabización del término griego σοφία "sabiduría", no es aquí donde hay que buscar la clave de su origen, sino en las potencialidades espirituales que residen en lo que vengo llamando *el mundo de la profecía* (20).

2. *El carácter del pensamiento de Ibn ᶜArabí.* Los pensadores musulmanes consideran a Ibn ᶜArabí como la cumbre teórica de la espiritua-

(20) Cfr. Cruz Hernández, *Ibn ᶜArabí de Murcia, etc.*, edt. ct. pp. 317-320.

lidad *súfí* y como uno de los más extraordinarios "santos" del Islam. En el primer sentido se le llama "el maestro más grande" *(al-Sayj al-akbar);* en el segundo, su tumba en Damasco es visitada aún con profunda devoción por los creyentes musulmanes. Pero no creo que sea una simple casualidad que otro de sus "nombres" sea el de "hijo de Platón" *(Ibn Aflátún).* La lectura de cualquier obra de Ibn ᶜArabí es suficiente para darse cuenta de que el gran pensador hispano-musulmán representa la cumbre de la espiritualidad *súfí,* tanto en lo que se refiere a la concreción doctrinal, como a la riqueza de sus experiencias estáticas, a la pasmosa erudición sobre ascetas y místicos y al equilibrado sistema que edifica con las experiencias propias y recibidas y con el armazón dialéctico y doctrinal procedente del neoplatonismo musulmán. No es solamente, por tanto, un gran "santo" del Islam y un pensador excepcional, sino también un "revivificador" de la religión musulmana, en aquellos años iniciales del siglo XIII, tan duros para el Islam, acosado y acorralado en al-Andalus, en trance de apagamiento intelectual en el Magreb, ya en decadencia el movimiento almohade, y debilitado en Oriente el poderío *salchuqí.* Pero toda esta labor hubiera sido imposible sin el poderoso armazón del neoplatonismo de Ibn ᶜArabí, que el profesor Asín Palacios supo señalar hace ya más de cincuenta años. Pese a los medios indirectos a través de los cuales recibió Ibn ᶜArabí el legado neoplatónico (Ibn al-ᶜAríf e Ibn Hazm, más directamente; Algacel, al-Chunayd, los *Ijwán al-Safá,* Ibn Masarra, más indirectamente), el pensamiento de Plotino, Jamblico y Proclo aparece en los escritos del místico murciano y contribuye a la construcción de la metafísica, la psicología y la espiritualidad de Ibn ᶜArabí; hasta su terminología ascético-mística resultaría incomprensible si prescindiéramos de su raigambre neoplatónica. Además, la arquitectura neoplatónica de las doctrinas del uno, de la emanación, de la unión hipostática, del origen y carácter del alma, del éxtasis intelectual, etc., son el encuadre dialéctico que permite a Ibn ᶜArabí "organizar" sobriamente las técnicas y doctrinas *súfíes,* y aun su propia experiencia espiritual. Pese a lo que creen algunos apresurados y ciertos "anarquistas" del saber, que piensan que cualquier influjo o tradición supone una merma de originalidad o una negación de las posibles "luces" recibidas por don gratuito de Dios, es el "marco neoplatónico" lo que hizo que Ibn ᶜArabí no fuese, ni un *Sádilí* —un estricto *iluminado*—, ni siquiera un simple maestro más de la copiosa tradición *súfí.* La profundidad de su armazón filosófico fue la garantía de la eficacia de su pensamiento, tanto en el ámbito del Islam, como luego indirectamente incluso en el mundo cristiano.

Esta peculiar y equilibrada posición de Ibn ᶜArabí explica también la índole de la "presentación" de su pensamiento y su marcado esoterismo,

connatural tanto con el movimiento *súfí* y con las características de su espiritualidad religiosa, como con la tradición doctrinal neoplatónica. No sólo el lenguaje del *Fútúhát*, del *Fusús*, del *Dajá' ir al-aᶜláq*, etc., está cargado de expresiones simbólicas y de alegorías esotéricas, sino que muchas de las doctrinas expuestas presentan también un marcado carácter esotérico. Sin embargo, en las partes de sus escritos en que tiene que exponer o experiencias propias o reglas de vida ascética, su estilo y sus conceptos aparecen mucho más claros y evidentes, como ya advirtió Asín Palacios. Por esto he escrito en otro lugar, que "esta dualidad entre el camino popular de las reglas ascéticas y el esoterismo de su pensamiento místico filosófico, se corresponde con la antítesis harto evidente entre dos caminos del saber: el camino negativo para el vulgo, fundamentado en un escepticismo radical que niega a la razón dialéctica la posibilidad de llegar a la verdad, que sólo puede alcanzarse por medio de las reglas ascéticas; y el camino positivo para los iniciados, apoyado en la metafísica neoplatónica. Así, pues, el no iniciado sólo puede seguir el camino de las reglas ascéticas, sea culto o no; pero el iniciado, tras de la iluminación divina, puede ya comprender la realidad inefable y expresarla conceptualmente. Para esta conceptualización recurre Ibn ᶜArabí, una vez más, al sincretismo neoplatónico alejandrino" (21).

No se trata, por tanto, de que Ibn ᶜArabí no quiera o no pueda desarrollar de un modo coherente su pensamiento, o que sólo incidentalmente utilice los conceptos abstractos —quien afirme esto no ha leído una sola página de las muchas que Ibn ᶜArabí dedica a doctrinas teológicas, metafísicas, cosmológicas y psicológicas—, sino que su construcción doctrinal exige ese peculiar tratamiento —tan legítimo como la dialéctica silogística o matemática, o la exposición poética— y en la cual Ibn ᶜArabí ni fue el primero, ni el último, en utilizar ese modo, que naturalmente implica muchas complejidades.

3. *El sentido del conocimiento.* Las peculiaridades intrínsecas y externas de la obra escrita de Ibn ᶜArabí, antes expuestas, condicionan el modo de concebir el conocimiento por el místico hispano-musulmán. La raíz última del conocer humano radica en un principio fundamental y obvio: la clásica distinción que todo el pensamiento musulmán ha hecho en el ser. Todo cuanto existe se clasifica en dos categorías esenciales: el Ser, que existe por sí mismo, Señor de todo cuanto es; y el ser creado por el Ser que existe *per se*, y que depende de éste: el mundo, criatura y siervo del Sañor. "Estas nociones tan sencillas —escribe Ibn ᶜArabí— encierran, no obstante, maravillosos y obtusos secretos, íntimamente relacio-

(21) Cruz Hernández, *Filosofía Hispano Musulmana*, edt. ct. tomo II, pp. 278-279.

nados con el problema del conocimiento de Dios y su Unidad y con el conocimiento del mundo y del rango que ocupa en el orden del ser... Y es que Dios ha determinado que sus siervos habrían de alcanzar la felicidad únicamente por medio de la *fe* y de la *ciencia*". Todos y cada uno de los hombres tienen a su alcance el medio universal de la fe, cuyo contenido consiste fundamentalmente en todo aquello que Dios libremente ha querido manifestar a los hombres, por medio de sus enviados los Profetas, para que sea aceptado mediante un acto del entendimiento y de la voluntad, tanto si el contenido de la Revelación puede ser racionalmente comprendido, como si escapa a nuestra comprensión. Por el contrario, algunos hombres gracias a su labor intelectual pueden encaminarse hacia la adquisición de la ciencia, tanto si ésta depende de nuestro estricto esfuerzo racional, como si arranca de una iluminación divina; pero tanto en uno como en otro caso, este conocimiento tiene que poseer la evidencia de su necesidad de ser.

El conocimiento así concebido presenta dos categorías fundamentales: 1.°. Los conocimientos que pueden ser percibidos por los sentidos de algún modo, y 2.°. El saber que ni ha sido percibido por los sentidos ni podrá serlo jamás. El primero constituye uno de los caminos que conducen a la ciencia propiamente dicha; y sobre él se apoya y se levanta el conocimiento racional y aun el asentimiento a la propia fe. Pero el auténtico y definitivo saber, la "Ciencia definitiva", es la *gnosis*, que consiste fundamentalmente en una alta iluminación que Dios se digna conceder al hombre cuando éste se ha preparado por un largo camino ascendente. Alcanzado tan alto saber, el hombre puede prescindir ya de los restantes modos de conocimiento y aun percibir a través de una sola de sus facultades el conjunto total de la Sabiduría. De aquí que Ibn ᶜArabí, conjugando el material doctrinal neoplatónico del que se nutre con la peculiar espiritualidad *súfí*, afirme que "las cosas cognoscibles son diversas en sí mismas a causa de serlo también los actos por los cuales son percibidas. Y aun cuando los hombres entregados a la especulación metafísica opinan en esta cuestión de un modo distinto que yo, pienso, no obstante, que dicha diversidad en las percepciones no nace de considerarlas en cuanto meras percepciones, sino de la especial naturaleza que a cada una caracteriza. Para cada ser cognoscible puso Dios una particular facultad cognoscitiva que sólo es capaz de alcanzar lo *habitual* de aquel ser, es decir, lo fenoménico, no su esencia, no el sustrato de aquello que aparece. Dios ha establecido, además, que para esas cosas perceptibles hubiese un solo sujeto perceptor, aunque se sirva de percepciones diversas, que son seis: oído, vista, olfato, tacto, gusto y entendimiento, todas ellas, menos este último, conocen las cosas de una manera necesaria... Y en esto se equi-

vocan todos los sabios atribuyendo el error a los sentidos, cuando no es así, puesto que el error es solamente propio del que juzga".

En cuanto al conocimiento de aquello que no es ya propiamente sensible, el conocimiento intelectual puede operar de dos modos: 1.°. De un modo necesario, cuando se trata de los primeros principios, y 2.°. De manera no necesaria, en cuyo caso se ha precisado el ejercicio previo de los cinco sentidos y de la memoria. También en este caso del conocimiento intelectual los errores de nuestro conocimiento no tienen su raíz en el acto primero gnosológico, por el cual conocemos, sino en el acto segundo reflejo, por el cual juzgamos la adecuación del acto primero. En este sentido puede decirse que los sentidos considerados en sí mismos son infalibles, tanto en la percepción de lo propiamente perceptible, como en la intelección de los primeros principios. Así, por ejemplo, si yo gusto un terrón de azúcar, debe saberme dulce; si al probarlo me sabe amargo y sigo afirmando que se trata de un terrón de azúcar, es porque se han operado dos actos gnosológicos: uno primero y radical por el que percibo el amargor; otro segundo y reflejo que me informa que lo que he gustado no es "el amargor *del azúcar*", sino de la bilis u otra sustancia que en ese momento embotaba mi órgano del gusto. Los dos actos gnosológicos coinciden en la aceptación del puro fenómeno gnosológico: la percepción del amargor; y se diferencian al determinar la causa de la percepción del referido sabor amargo. Así, pues, la infalibilidad gnosológica de los sentidos —a los que pertenecen las cualidades sensibles, como el amargo del anterior ejemplo— no trasciende a éstos y el intelecto queda sometido a la posibilidad del error (22).

4. *Las divisiones del ser.* Siguiendo la tradición neoplatónica musulmana, Ibn ᶜArabí establece también que el ser se divide en dos grupos fundamentales: el ser meramente posible y el Ser Necesario. El concepto de lo que sea el ser meramente posible se puede alcanzar por dos vías diferentes: 1.°. La vía positiva, que consiste en disminuir la entidad del ser mediante la agrupación del no-ser; en este sentido, el concepto de ser posible es el de aquello que puede ser o no ser, y 2.°. La vía negativa, por la cual se define al ser meramente posible con lo que no es ni ser ni no-ser. De aquí que Ibn ᶜArabí se decida a definir al ser meramente posible como la *perplejidad* "entre el ser y el no ser, por motivo de su 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, dices verdad, y si dices que es mentira, no mientes".

(22) Cfr. *Futúhát*, edt. ct. tomo I, pp. 278-281, 283 y 332; tomo III, p. 102; Asín Palacios, *Mohidin*, edt. ct. pp. 246-251; Idem, *El místico murciano Abenarabí*, edt. ct. tomo II, pp. 279-280.

En oposición al ser meramente posible, el Ser Necesario es aquel del que sólo se puede predicar el ser y no puede atribuírsele el no-ser en modo alguno, debiendo decir siempre que es el Ser y la Verdad. Por tanto, lo absolutamente contrario del Ser Necesario no es el ser posible, sino lo imposible, del cual nunca y en ningún sentido se puede predicar el ser. Los constitutivos esenciales de estos tres modos fundamentales son: la *luz*, respecto del Ser Necesario; la *oscuridad*, de lo imposible absoluto; y la *penumbra* del ser posible.

El objeto inmediato del saber metafísico es el conocimiento del ser meramente posible. "Conocer lo posible —dice Ibn ᶜArabí— es el océano de la ciencia, mar extensísimo cuyas hinchadas olas hacen zozobrar la débil barquilla de la mente humana; mar, en fin, cuyas orillas no son otras que aquellos dos límites: lo necesario y lo imposible; los cuales no debemos figurárnoslos... como si ambos extremos difiriesen entre sí tan sólo a la manera que difieren la derecha y la izquierda... Si nos viésemos obligados a imaginarla de algún modo, no encontraríamos la forma más adecuada al asunto en cuestión, que compararla al centro de la circunferencia y el espacio comprendido entre ésta y aquél. El centro es la Verdad; el vacío exterior a la circunferencia, la nada..., la oscuridad; el espacio comprendido entre el centro y dicho vacío exterior a la circunferencia, lo posible... Hemos tomado como ejemplo el centro porque éste es la raíz de la existencia de la periferia del círculo, que es producido por él, como del mismo lo posible es producido por la Verdad... Cada uno de los puntos de la circunferencia es el término del radio, y su principio es el punto central del que arranca el radio hacia la circunferencia. Así también Dios es el principio y el fin; el principio de toda cosa posible... Lo que está fuera [del círculo] excluído del ser de la Verdad, es la nada, que no puede recibir el ser. Las líneas salientes tienen su principio en Dios y en El tienen su fin, porque a Dios vuelven todas las cosas... [Porque Dios] no es las cosas creadas, ni éstas son algo distinto de El".

Aunque se arranque, por tanto, del ser posible, el objeto total de la metafísica está constituído por dichos tres elementos, ya que "tres y sólo tres son los objetos de la ciencia. Primero: el *Ser Absoluto*, que no puede concretizarse y que es el Ser mismo de Dios, Ser Necesario *per se*. Segundo: el *no-ser absoluto*, que según su esencia es *nada* y tampoco puede concretizarse 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". 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 el Sublime intermediario,* son simples e indefinidos; y para alcanzar la existencia individual en acto precisan que le 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 entidad individual y concreta, con sus modos de ser, sus sustancias peculiares y sus accidentes propios y específicos.

La relativa novedad de Ibn ᶜArabí, respecto al conjunto del pensamiento neoplatónico, lo representa en este caso el *Intermediario* (barzaj), cuyo concepto es muy delicado. Indudablemente no se trata de ningún ente concreto y más bien parece que Ibn ᶜArabí lo considera como "mera posibilidad de ser", en tanto que afirma que no es ni existente ni no existente y que su modo de ser está en función de la perspectiva de la cual lo consideramos. Si lo vemos desde el ser, parecerá existente; si lo miramos desde la nada, se mostrará como carente de existencia. "La causa de que el intermediario —escribe Ibn ᶜArabí— es decir, lo posible entre el ser y la nada, sea susceptible de esa doble relación positiva y negativa, no es otra cosa que el ser opuesto por su esencia misma a aquellas dos realidades. Más claro —dice Ibn ᶜArabí con un ejemplo que, sin embargo, no lo es demasiado—, la nada absoluta se presenta como si fuese un espejo ante el Ser Absoluto. Este ve su forma propia en aquélla, y esa forma es la esencia de lo posible; por esto tiene lo posible esencia positiva y realidad en su mismo estado de no-ser; por esto, también, aparece lo posible bajo la misma forma del Ser Absoluto; por esto, en fin, lo posible se define por la ilimitación, pudiendo decirse de él que es infinito. A su vez, el Ser Absoluto es como un espejo para la nada absoluta. Esta se contempla a sí misma en ese espejo de la Verdad y la forma que en él se ve es la esencia misma de la nada". Por tanto, la entidad de lo posible es comparada por Ibn ᶜArabí con la que tiene la imagen reflejada en el espejo, que no es en sí ni la nulidad que es el espejo sin imagen (el no ser), ni la realidad auténtica de la cosa reflejada (el ser). La entidad de lo meramente posible es tan sólo relativa y no inherente a la esencia de la cosa posible, sino que procede del acto existencial exclusivo del Ser Absoluto (23).

5. *No hay panteismo en la concepción del ser de Ibn ᶜArabí.* · Estas explicaciones de Ibn ᶜArabí dieron origen a que los *etiquetadores* del pen-

(23) Cfr. *Futúhát,* edt. ct. tomo III, pp. 60-62 y 363-364; Asín Palacios, *Mohidin,* edt. ct. pp. 226-229 y 239-242.

samiento —amigos de "encasillarlo todo", como decía Unamuno— pudieran calificar al místico hispano-árabe de panteista. Sin embargo, Ibn ᶜArabí —lejos de todo panteismo—, lo que quiere precisamente es explicar la modalidad del ser posible, sin que Dios, como Ser Necesario, tenga que tener contacto directo con la materia y sin reducir lo posible a mero no-ser. Por esto, la expresión de que el mundo procede del centro y vuelve a él sólo representa una imagen de la dependencia ontológica de lo creado respecto del Creador; y esta creación no debe ser interpretada forzosamente en sentido panteista, ya que Ibn ᶜArabí cuantas veces se refiere a la creación, usa los términos de la creación alcoránica *ex nihilo*.

Con su habitual agudeza y pese a la dificultad que representaba entonces la tendencia común de los historiadores de la filosofía de tildar de panteistas a los pensadores árabes, Asín Palacios encontraba una cierta paradoja entre una ascética y mística "ortodoxas" y un sistema filosófico panteista. La experiencia estática de Ibn ᶜArabí, escribió Asín Palacios, "acusando en el fondo de la conciencia la intimidad estrecha de la unión con Dios, oblígale a servirse de fórmulas de expresión que sugieren una identificación panteista; pero de otro lado, el credo ortodoxo del Islam, profesado con sinceridad difícil de discutir, fuérzale a rectificar aquellas crudas expresiones con reservas más o menos rotundas. El panteísmo, mitad emanatista, mitad inmanente, en que viene a parar su teología y su sistema del cosmos, preparaba ya las bases metafísicas de esta doctrina de la unión estática... Las reservas mentales de la prudencia vienen, sin embargo, a difuminar pronto los acusados rasgos de este esquema panteísta". Pero no se trata de que la "prudencia" nos deba conducir a reducir el supuesto panteísmo de Ibn ᶜArabí a expresiones de sabor "materialmente" panteísta, pero formalmente ortodoxas, por faltarles la intención, sino que incluso y de modo explícito, la interpretación panteísta es incoherente con la concepción del ser de Ibn ᶜArabí. El texto capital de Ibn ᶜArabí no presenta dificultad alguna para ser interpretado desde la ortodoxia musulmana y en cambio tiene que ser sometido a precisiones no explícitas para recibir la interpretación panteísta. "Considera que el mundo —escribe Ibn ᶜArabí— es de figura esférica, y por esto ansía volver a su principio, una vez que ha llegado a su fin, es decir, a Dios, que fue quien nos sacó del no ser y al cual hemos de volver, como El mismo dice en varios lugares de su Libro... Todo ser, toda cosa, es una simple circunferencia que torna a Aquél de quien tomó su principio".

La intención de Ibn ᶜArabí es explicar la índole de los seres posibles en cuanto ya están concretizados por la existencia. Estos seres, antes de existir, eran meramente posibles; pero Dios, por un acto entitativo los hace ser. El término que emplea Ibn ᶜArabí es *wuchúdí* cuya traducción

correcta es *existencial* o *entitativo,* pues se deriva de *wuchúd* (ser en general) y no de *mawchúd.* No hay, pues, panteismo emanatista, pues lo que las cosas concretas tienen de privativo y peculiar no brota del ser de Dios; y en parte alguna escribe Ibn ᶜArabí que Dios de a las cosas su ser de un modo directo y unívoco. Tampoco existe ningún panteísmo inmanente, pues el conjunto de las cosas no es Dios, y ni un solo texto de Ibn ᶜArabí puede entenderse en este sentido, salvo que sean interpretados sus términos. En cambio, sí afirma que Dios ha creado todas las cosas sacándolas del no-ser al ser. Y apoya su afirmación con los textos del *Alcorán* que explícitamente se refieren a la creación *ex nihilo sui et subiecti.* Por otro lado la reasumición final de todo lo creado en Dios, doctrina de vieja tradición neoplatónica —pensemos en Orígenes—, no presupone una concepción panteista ni obliga a ella. Lo que vuelve a Dios no es lo privativo de las cosas, sino lo que Dios les dio: el ser. Por esto, lo que Ibn ᶜArabí afirma es que el fin de todo lo creado está en Dios del mismo modo que los puntos de una circunferencia tienen su fin en el punto central en el que se ha apoyado el radio para girar y proyectarlos. Un panteismo inmanente exige la necesidad de las cosas, si no en la suma de sus individualidades, sí en la constancia del todo e Ibn ᶜArabí dice que los seres posible precisan de Dios y habla de la "necesidad que éstos [los seres creados] tienen de Dios y de la independencia de Dios respecto de sus criaturas".

Por otra parte, la tercera y última razón que se ha dado para acusar a Ibn ᶜArabí de panteista, es el haber admitido en estricta teoría la posible sucesión indefinida de los mundos. "También es evidente —escribe— que cada parte del mundo puede llegar a ser causa de la existencia de otro mundo, no más perfecto, pero sí semejante a aquél, y esto indefinidamente. En efecto, la línea de la circunferencia está formada de puntos tan próximos entre sí, que es imposible exista entre dos de ellos... un tercero, a causa de que los espacios por ellos ocupados están inmediatamente contiguos. Ahora bien, cada uno de estos puntos [de una circunferencia] es capaz de engendrar una nueva circunferencia [si se les toma como centro]; de la cual [circunferencia], a su vez, podrá afirmarse lo mismo que de la primera, y así indefinidamente, puesto que no cabe admitir término ni límite en el mundo". En pura teoría no puede afirmarse que repugne a la voluntad de Dios la creación de mundos infinitos, en su extensión espacial y temporal. E Ibn ᶜArabí afirma que el modo de la creación sólo está condicionado por el libre acto creador. En pura teoría cabe la creación infinita y si de estas cosas sabemos algo —y sólo los creyentes—, es por la Revelación. Pero lo mismo que desde el centro de un círculo —dice Ibn ᶜArabí—, pueden trazarse infinitos radios, sin que aquél

experimente alteración, igualmente pueden brotar infinitamente los seres creados, sin que por ello sea necesario suponer una modificación de la Esencia Divina. "*Del Unico [ser] permanente* —escribe Ibn ᶜArabí— nace la muchedumbre [de los seres creados], sin que El se multiplique esencialmente, pues es un error absurdo el de los que afirman que del Ser Unico sólo puede proceder una cosa" (24).

6. *La coherencia interna de la doctrina del ser de Ibn ᶜArabí (Dios y el mundo creado).* Así, pues, la interpretación ortodoxa musulmana de Ibn ᶜArabí es la única congruente, en tanto que niega la famosa tesis neoplatónica de que de lo que es uno esencialmente solo puede proceder directamente una sola cosa y que el mundo se produzca *ex necesitate naturae.* Por el contrario, Ibn ᶜArabí también proclama explícitamente el carácter singular de los actos de creación de la voluntad divina; y por esto compara a cada uno de los radios que pueden salir del centro del círculo, con "la manera particular cómo cada ser proviene de su creador, es decir, su razón [logos], a la que se refiere aquel texto alcoránico: *solamente tenemos que decir cuando queremos una cosa, "se" y existe.* Luego la Voluntad Divina está también representada en el radio". Dios Unico Ser Necesario *per se,* confiere libremente el ser por el acto de la creación a todo cuanto sólo era posible *per se.* En tanto que las cosas existen, llevan grabado el sello del ser que les da Dios y, por tanto, las huellas de su Verdad. De este modo, siendo Dios por Esencia el Ser Oculto es al mismo tiempo para nosotros el Ser Presente, en tanto le conocemos *per ea quae facta sunt visibilia.* En lo demás, Ibn ᶜArabí, aunque en forma metafórica, reproduce el clásico sistema neoplatónico. "El número de los círculos nacidos del primero —escribe— es exactamente igual... al de los tesoros (*o ideas*) de los géneros... Los [círculos] que de estos [géneros] se producen indefinidamente son los círculos de los individuos que a dichos géneros corresponden. A su vez, el círculo del individuo sirve como guía para encontrar una cosa que se llama especie, que es lo comprendido entre el género y el individuo. Dentro de las especies nacen otras y otros, pero ya de un modo limitado, porque la especie sólo puede ser conocida mediante los individuos, siendo como es un algo inteligible que se halla entre estos [individuos] y el género más común".

Entendida de este modo la concepción del ser de Ibn ᶜArabí se explica mejor su matización personal de la tradicional doctrina neoplatónica

(24) Cfr. *Futúhát,* edt. ct. tomo I, pp. 332-333 y 338-339; tomo II, pp. 400-402 y 441-445; Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct. pp. 252-253; *Mohidin,* edt. ct. pp. 229-232; Idem, *El místico murciano Abenarabí,* edt. ct. pp. 654-751. Reproduzco textualmente en este apartado y en el siguiente la parte correspondiente de mi trabajo, *El problema del ser en Ibn ᶜArabí de Murcia* (pub. por la Revista *Al-Andalus,* vol. XXX, 1965, pp. 79-87).

árabe del ser material y del ser espiritual. El ser material está cualificado por la parte del no-ser, de *oscuridad,* dice Ibn ᶜArabí, que hay en el ser posible; por el contrario, el ser espiritual —o sea, el alma— por lo que hay de ser, de luz. Por esto, todos los seres creados, en tanto que tienen que ser *per se* meramente posibles, están compuestos de materia y de forma. Así, pues, escribe Ibn ᶜArabí "la diversidad de seres depende, por tanto, de la distinta aptitud o disposición que las formas tienen para recibir el alma [universal]. Si la forma es elemental... y aparece el movimiento y la sensibilidad [lo engendrado] se llama *animal.* Si la sensibilidad no se manifiesta... sino que únicamente aparece movimiento, se llama *vegetal.* Si no aparece ninguna de ambas cosas... se llama... *mineral.* Si es forma producida de las esferas celestes, se llama *elemento,* que son de cuatro especies. Estos cuatro elementos producen una forma adecuada y bien proporcionada, que se llama *cielo,* el cual tiene siete *bóvedas;* sobre estas siete formas emite el Misericordioso un soplo y les infunde una vida que el sentido no percibe, pero que ni la fe ni el alma pueden negar... Cada uno de los puntos de esos cielos, en el cual aparezca el brillo, se llama *astro.* Así, pues, surgen los astros y muévense con ellos sus esferas, viniendo a ser como los animales en lo que de brillo tienen y como los vegetales en lo que tienen de movimiento".

De este modo, el mundo de la creación —y, por tanto, la materia—, no emana del Ser Necesario de un modo directo y unívoco, sino mediante la recepción en la materia, concebida como estricta posibilidad de ser, de la forma, que es la que proporciona la existencia, para tener así al ser concreto en acto. Así, pues, en la concepción metafísica de Ibn ᶜArabí el mundo, en lo que tiene de ser, no se diferencia sino en el modo respecto de Dios; pero en cuanto ser creado y, por tanto, meramente posible *per se,* es algo radicalmente distinto de Dios, constituyendo un cosmos independiente y animado por un principio distinto: el Alma Universal. De aquí, que el estricto conocimiento común humano, que sólo capta en las cosas concretas lo que tienen de peculiar, sólo alcanza el saber de lo particular y ve los entes concretos como cosas. Por el contrario, el saber por excelencia, la *Ciencia Iluminativa,* prescinde de lo peculiar concreto y sólo ve en lo creado el Ser, lo que tiene de divino. Aun así, para hacer todavía mayor la diferencia entre Dios y las criaturas, Ibn ᶜArabí agrega que el propio ser, visto desde Dios "es nada en su mismo ser, porque no es El" (25).

7. *Dios en mí mismo y Dios en la creación.* Concebido así, de un

(25) Cfr. *Futúhát,* edt. ct. tomo I, pp. 883-884; tomo II pp. 561-562; tomo III, pp. 475-476; Asín Palacios, *Mohidin,* edt. ct. pp. 233-239; Idem, *El místico murciano Abenarabí,* edt. ct. pp. 654-751.

modo coherente, el concepto de ser de Ibn ᶜArabí y desechado el prejuicio —pues no de otra cosa se trata— de una interpretación panteista, se puede trazar mejor el doble perfil de la "presentación" de la Divinidad, considerada en sí misma o vista desde sus huellas: desde la Creación. El fundamental principio de la *Unidad del ser,* connatural tanto al pensamiento neoplatónico como al movimiento *súfí,* adquiere en Ibn ᶜArabí unos perfiles, si no originales, sí los más definidos dentro del neoplatonismo *súfí,* más aún cuando la Unidad del Ser *(al-wahdat al-wuchúd)* era ya sinónima, desde hacía siglos, con el concepto alcoránico de la Unidad Divina *(al-tawhíd)* manifestado en la fórmula dogmática de la *Saháda: Sólo hay un Dios y Mahoma es su Profeta* (Lá Alláh ᶜillá Alláh wa Muhammad rasúl Alláh) Dios, por tanto, es la *Absoluta Realidad,* Principio universal y trascendente, no condicionado por nada, cuya única esencia es su radical y unitaria necesidad de ser. Sin embargo, la Unidad Divina la podemos contemplar desde dos perspectivas fundamentales: como estricta Unidad *(al-ahadiyya)* y como Unicidad *(al-wáhidiyya).* Como *Unidad* estricta, Dios no puede ser objeto de determinación alguna y su ser no admite ninguna cualificación, al modo como pueden tenerla las cosas concretas y los actos humanos; no existe, pues, en él, ninguna distinción real, material ni formal, ni siquiera la distinción nominal de esencia y existencia. Como *Unicidad,* por el contrario, es causa de la unidad y determinación de todo lo creado. Dios, por tanto, puede ser considerado tanto en sí mismo como en el Cosmos.

Considerado en sí mismo, de Dios en sentido estricto no se puede predicar nada, salvo su unidad y unicidad extremas. Pero visto desde el Cosmos, que es como ahora podemos, en la vida terrena, ver a Dios, podemos predicarle en cierto sentido unos atributos que son posibilidades respecto de las cosas creadas. Bien por vía negativa, o por una operación analógica con paso al límite, podemos predicar de Dios la carencia de las limitaciones de las criaturas, o las cualidades positivas de éstas desprovistas de su cuantificación limitativa. Pero el pensamiento *súfí* neoplatonizado no se limita, como los pensadores más abstractos, a considerar estos atributos o *Nombres divinos,* como estrictas ideas respecto de Dios, sino que consideran que tienen una realidad apofántica respecto del mundo creado. En este sentido, aunque Dios no sea sus nombres, tampoco éstos son nada distinto de El. Pudiera decirse —al modo neoplatónico— que los Nombres Divinos son los arquetipos increados y eternos de los entes concretos; pero para que la expresión sea justa, hay que añadir que entre Dios y sus nombres no existe ningún tipo de distinción. Así que lo único que podemos saber —y en esto se ve que Ibn ᶜArabí fue buen discípulo de Ibn Hazm—, son las tipificaciones que Dios ha querido que conozca-

mos a través de un número concreto y limitado de *nombres,* los que se contienen en el *Alcorán.* Estos *Nombres Divinos* constituyen así, respecto a nuestro saber, las Divinas raíces del cosmos, por medio de las cuales Dios se manifiesta en el mundo creado. Por tanto, son también los caminos que pueden conducirnos a Dios, las vías de ascenso al conocimiento de la Divinidad. En este sentido, los *Nombres Divinos* son también "respectivos" —en el sentido en que Zubiri emplea este término— en cuanto al hombre, que es quien los descubre y utiliza, constituyendo para éste las *formas* de manifestación de los misterios de la Divinidad. Y como han existido siempre esas *formas* —con existencia absoluta, total y radicalmente unitaria—, también las propias existencias concretas existieron siempre como estricta posibilidad, no en cuanto consideradas en sí mismas, sino respecto de Dios. En cambio, respecto al hombre constituyen una estricta potencialidad.

La Unidad y Unicidad de la esencia divina, sin embargo, ha querido manifestarse por un acto radicalmente libre —ya que no existía ninguna necesidad que le forzase a ello, ni siquiera de simple excelencia— para que de *Tesoro oculto* pasase a ser peculio de lo por El mismo graciosamente creado. La creación, por tanto, es un acto voluntario, libre, temporal y unitario, por el que Dios crea algo así como un eco borroso de su propio Ser. De este modo, Ibn ᶜArabí quiere evitar el peligroso escollo del racionalismo extremo de las teologías neoplatónicas, donde el triple sentido de la excelsitud, infinitud y omnipotencia divinas, acaban por borrar el amor y el sentido paternal de Dios. El neoplatonismo *súfí* de Ibn ᶜArabí no se manifiesta mediante una teología racionalista, al uso peripatético, ni por medio de una cosmogonía emanentista, sino a través de una auténtica *teofania,* donde Dios aparece con amorosa ansia de automanifestación, de conocimiento y de amor. Por esto, a la hora de designar el atributo por el que Dios crea, Ibn ᶜArabí recurre a uno de los más bellos nombres que el *Alcorán* da a Dios y que los musulmanes repiten en todas sus oraciones y aun en las fórmulas sociales: el *Clemente (al-Rahmán).* La creación, por tanto, es fruto, ante todo, de la Clemencia y Misericordia divinas, o sea: de su amor. Precisamente esta concepción teofánica de la creación explica satisfactoriamente la doctrina de Ibn ᶜArabí acerca de la renovación de la creación. Dios crea y lo hace a través de sus principios o arquetipos; pero no de una vez para siempre, dejando tras su creación las cosas sin su cuidado; al contrario, su procura sobre las cosas es tan permanente que la proyección respectiva de los arquetipos respecto de las cosas se renueva constantemente. Así, las cosas creadas no tienen jamás una mera existencia reflejada, que tras la creación subsista por sí misma, sino que ser creado quiere decir estar siempre en estado de per-

manente creación. Y esto sucede no sólo respecto a la totalidad del cosmos. Por esto, como antes se indicó, la sucesión indefinida de mundos es congruente con el sistema de Ibn ᶜArabí y no presupone ninguna intención panteísta, tanto en las cosas concretas como respecto a los sucesivos cosmos, pues el acto de aniquilación no es antecedente, sino que coincide con el acto de recreación.

De acuerdo con estos fundamentos, Ibn ᶜArabí distingue cuatro principios cosmológicos de orden universal: el Intelecto Primero, la Materia Prima, el Alma Universal y la Naturaleza Universal. El *Intelecto primero (al- ᶜAql al-Awwal)* es el modo primario y original de la manifestación *ad extra* de la Esencia Divina. Ibn ᶜArabí lo identifica con el *Espíritu* y otras veces le llama la *Pluma Suprema,* en tanto que por su mediación Dios "escribe" el destino particular de todos los seres concretos. Por su esencia inmutable es eterno e increado; pero como principio del desarrollo de la creación es creado respecto de Dios. La *Materia Prima (al-Hayúlà)* es el principio receptáculo o pasivo de la manifestación del cosmos; es increado, en cuanto contrapunto del Intelecto Primero; y es creado en cuanto se concretiza en la serie de entes que componen el mundo creado. El *Alma Universal (al-Nafs al-kulliya)* es el animador del cosmos tal como se produce en la conjunción del Intelecto Primero y la Materia Prima; en ella están inscritos, por el primero como Pluma Suprema, los destinos de los seres concretos. La *Naturaleza Universal (al-Tabí ᶜat al-kúll)* no es otra cosa que el ser mismo del cosmos, no mirado en el acto creador libre de Dios, sino tras de ese acto, siendo en este sentido creada. Estos principios crean cuatro categorías entitativas, que no son otra cosa que cuatro niveles distintos —respecto a nosotros, pero no desde Dios— de la única y universal Realidad Divina: 1.°. El mundo del estricto Ser o Naturaleza Divina, representado por Dios, Creador y Automanifestador, por lo cual Ibn ᶜArabí le llama el *Mundo de la Luz.* 2.°. El mundo de la estricta existencia espiritual, o de los arquetipos. 3.°. El mundo de la existencia formalizada y abstraída de los lazos materiales, o sea, de las formas en nuestra mente, y 4.°. El mundo de las formas corporales, o sea, el de los entes con composición material (26).

8. *El microcosmos humano.* El ciclo de la creación se cierra con el hombre, que no sólo culmina la manifestación teofánica en sentido histórico —temporalmente es el último ser creado—, sino también en significación óntica, por la peculiar categoría de su ser, en el cual se manifiestan, como en escala reducida, las múltiples formas del cosmos entero.

(26) Cfr. *Futúhát,* edt. ct. tomo I, pp. 332-333, 338-339, 883-884; tomo II, pp. 400-402, 441-445 y 561-562; tomo III, pp. 475-476; Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* edt. ct. pp. 252-253; Idem, *Mohidin,* edt. ct. pp. 229-232 y 233-239; Idem, *El místico murciano Abenarabí,* edt. ct. pp. 654-751.

Así, "el hombre es una verdadera y exacta copia del universo... en el sentido de que en el hombre hay algo de los cielos, bajo cierto aspecto, algo de la tierra y así todas las cosas del mundo, aunque no en todos los aspectos de ellas; porque el hombre considerado en 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, fuego, etc. En este sentido es una copia del mundo". Este microcosmos humano está regido por el alma humana, que es el vehículo espiritual capaz de recibir las formas intelectuales procedentes del Intelecto Separado. Esta recepción puede dar origen a una estricta operación intelectual, lo que constituye la *luz de la ciencia,* o a un movimiento activo, lo que origina las *acciones prácticas.* Debido a su nobleza de origen, esta alma puede recibir todas las *luces,* hasta las más altas de la inspiración divina, en cuyo caso podemos alcanzar los más sublimes conocimientos, incluído el saber profético acerca de los hechos futuros.

La concepción del hombre como un microcosmos, es el punto de arranque que utiliza Ibn ᶜArabí para su teoría del *Hombre Universal o perfecto,* que se corresponda dialécticamente con los cuatro principios del *Intelecto Primero,* la *Materia Prima,* el *Alma Universal* y la *Naturaleza Universal.* El cosmos y el hombre como microcosmos, pueden compararse a dos espejos que se reflejan recíprocamente. Por tanto el *Hombre Universal* es tanto arquetipo del hombre como del cosmos y encierra en sí el principio de todas las posibilidades del Universo. Pero en el *Fúsús,* Ibn ᶜArabí traslada esta concepción del puro plano metafísico al teológico y práctico; y considera que presenta una triple dimensión: 1.°. Es el arquetipo de todas las posibilidades del universo. 2.°. Es la *persona* perfecta, o sea el modelo de la vida espiritual del hombre que ha operado la perfección de la vida espiritual hasta alcanzar la unión con Dios, y 3.°. Es el arquetipo o *logos* eterno del Profeta, o sea, el modelo que luego realizará en su vida el Profeta Mahoma, fundador del Islam.

De acuerdo con los principios genéricos del neoplatonismo musulmán, Ibn ᶜArabí interpreta en dicho sentido neoplatónico el libro III del tratado *De Anima* de Aristóteles, sin aportar, por lo general, novedad alguna respecto de dicha corriente, salvo en lo que constituye la principal doctrina místico-psicológica de Ibn ᶜArabí: la teoría del éxtasis. La razón de esta peculiaridad es obvia: se trata de una consecuencia de su preocupación primordial y esencialmente *súfí.* Y el fin de toda la doctrina y el método *súfíes* es alcanzar la *Unión,* lo que se consigue por medio de las vías y escuelas *súfíes,* a través de una escala de perfección en la que es iniciado el "novicio" por sus "maestros", hasta poder seguir la vida espiritual por sí solo y culminarla en la Unión con Dios. De aquí que, en un sentido muy

amplio, el carácter esencial de la experiencia extática consista en un proceso de autolimitación progresiva del campo de la conciencia. Nuestra conciencia va cerrándose lentamente a las cosas del mundo, para poder ir concentrándose en la vida interior, hasta poder alcanzar el recogimiento supremo: la sola idea de Dios. Partiendo de las criaturas, en ellas no se verá lo que tienen de tales, el ser meramente posibles, para contemplar tan sólo lo que tienen de ser, de luz, de Dios. Esto se consigue a través de un proceso que consta de seis grados, que vistos desde el lado del desasimiento del mundo, representan: 1.°. Pérdida de la conciencia de los actos humanos. 2.°. Pérdida de la conciencia de la facultades humanas. 3.°. Pérdida de la conciencia de la personalidad humana. 4.°. Pérdida de la conciencia de la acción de Dios en el hombre. 5.°. Pérdida de la conciencia de la relación de Dios con el mundo, y 6.°. Pérdida de la conciencia de los atributos divinos. Vistos desde el lado del acercamiento a Dios, significan: 1.°. Visión de los actos humanos como efectos de Dios. 2.°. Visión de las facultades humanas como instrumentos de Dios. 3.°. Sustitución de la propia personalidad humana por Dios. 4.°. Visión teorética de Dios. 5.°. Visión extática de Dios, y 6.°. Visión unitaria de Dios como Ser Absolutamente Simple (27).

9. *La vida espiritual.* La profunda transformación que sobre los viejos moldes conceptuales neoplatónicos ha operado Ibn ᶜArabí y en los que ha sabido trasvasar los frutos de una espiritualidad, que —sin dejar de ser por su origen, desarrollo y contenido, rigurosamente musulmana— ha recibido también un legado espiritual de raíz y sentido cristianos, va a manifestarse de un modo excepcional en su doctrina espiritual y en especial en la de la iluminación. Su punto de partida reside en el paralelismo entre los fenómenos ascéticos y místicos. Cada uno de los estados místicos se encuentra situado entre dos fenómenos ascéticos, uno antecedente y otro consecuente, salvo en el extremo final de la serie, ya que la intuición esencial de Dios es el más alto grado de la vida espiritual: la unión permanente con la Divinidad. Además, no se trata de un puro ascenso intelectual, sino que esta unión mística se consigue a través de la gracia, que para Ibn ᶜArabí es, según Asín Palacios, "una luz y una ayuda de Dios al hombre, para que éste conforme sus actos con la ley divina. Su concepto implica, por ende, un doble auxilio, iluminativo y operativo, como en la teología cristiana, de la cual es eco bien claro. No sólo para la salvación del alma es necesaria, sino, en general, para todo acto bueno, aunque sólo lo sea con bondad natural, y para lograr

(27) Cfr. *Futúhát,* edt. ct. tomo I, p. 282; tomo II, p. 561-562 y 675-678; tomo III, p. 475; Asín, *El Islam cristianizado,* edt. ct. pp. 131 y 227-228; Idem, *Mohidin,* edt. ct. pp. 232-236; Idem, *La psicología según Mohidin Abenarabí,* edt. ct. 79-191.

toda morada mística, aun la más alta. Es más: coincidiendo con San Agustín. Ibn ᶜArabí declara paradójicamente que es indispensable la gracia, hasta para desearla y pedírsela a Dios. Aparte de su cardinal división en iluminante y operativa, cabe todavía subdividir ambas clases en otras dos: gracia natural y sobrenatural o religiosa, según que su efecto se limite simplemente a ayudar al hombre para conformar sus actos con lo que pudiéramos llamar ley natural, es decir, para obrar rectamente, o que trascienda del orden natural, ilustrando y moviendo la voluntad para el acto de fe en Dios y en su revelación, para practicar las virtudes teológicas y para ir ascendiendo por los grados de perfección espiritual, desde el propio conocimiento, umbral de la penitencia, hasta el íntimo trato con Dios y la iluminación mística. Clasifícase finalmente en directa y mediata, según sea Dios mismo quien sin instrumentos criados ilumine y mueva, o se sirva para ello de la doctrina, exhortación y ejemplo de otros hombres".

Alcanzado este estado, el iniciado puede recibir hasta cinco grados, cada vez más excelsos, de revelación divina: 1.° Revelación especulativa, propia del intelecto, que hace conocer las ideas. 2.°. Revelación contemplativa, típica del corazón, que enseña las luces de la contemplación. 3.°. Revelación inspirada, exclusiva de lo más íntimo del alma, que nos revela los misterios de la Providencia. 4.°. Revelación espiritual, característica del espíritu, que describe los secretos de la Vida Eterna y los hechos futuros, pasados y ocultos. Y 5.°. Revelación secreta, propia del Misterio, que nos descubre los arcanos de los artibutos Divinos, tanto de los pertenecientes a la Hermosura Divina, como los que se refieren a Su Majestad. La contemplación de los primeros engendra en el alma el deseo irreprimible de quedarse para siempre en tan sublime contemplación, con ayude de la iluminación divina, que no es otra cosa que la Presencia Luminosa de Dios, como Luz y fuente de toda luz, que se extiende sobre el universo de los seres creados para hacerlos existir. Cada uno de estos seres, según la categoría de su modo de ser, pueden conservar más o menos el reflejo de la Luz Divina; quienes conservan más luz son las almas, pese a que su unión con el cuerpo y el pecado las va oscureciendo; pero siempre, hasta en el alma más empecatada, queda un rescoldo luminoso, que se puede encender de nuevo con el resplandor de la Luz Divina. La iluminación divina, así concebida, es capaz de transformar al alma de un modo tan radical que hace posible que ésta pueda convertirse en lugar adecuado de las más inefables "moradas". Y aunque no podamos alcanzar un conocimiento exacto de ellas —en tanto que el saber humano se apoya en la analogía, que nos hace conocer lo desconocido por lo semejante conocido y Dios no es semejante a nada—, sí podemos explicarnos estos

estados inefables por medio de imágenes que sugieran la Luz Divina, la Presencia radiante de Dios y la Unión estática, que culminan en el acto supremo del amor, meta definitiva del espíritu humano y fruto de la vida ética y espiritual, que se alcanza a través de las "moradas" siguientes: 1.°. Imitación de las virtudes del Profeta Mahoma. 2.°. Ejercitación de la Penitencia. 3.°. Ascesis de todo apetito, aun de los lícitos, para alcanzar la Limpieza de Corazón. 4.°. Práctica de la Caridad fraterna con todos y todo lo que nos rodea. 5.°. Ejercitación de la Paciencia ante las adversidades. 6.°. Continua acción de gracias por los múltiples beneficios recibidos. 7.°. Acceso a la presencia de Dios. 8.°. Combate espiritual para mantenerse con Dios y en Dios. Y 9.°. Desarrollo del amor a las criaturas como espejos que reflejan la hermosura y el ser de Dios (28).

10. *El amor a lo divino.* El principio motor de toda la vida espiritual lo coloca así Ibn ᶜArabí en el amor a lo divino, para lo cual recurre una vez más a la teoría neoplatónica del amor, desarrollada por los pensadores musulmanes y codificada en al-Andalus por Ibn Hazm de Córdoba. La teoría platónica del amor, ampliamente conocida por los pensadores musulmanes, fueran "filósofos", *muᶜ tazilíes* o *súfies,* aparece ya totalmente arabificada, por así decirlo, en el famoso *Kitáb al-Zahra* (Libro de la flor), de Muhammad Ibn Dáwúd, literato oriental del siglo IX (868-910, J. C. 255-297 h.)que, al parecer, movido por ciertos gustos personales, no muy naturales, pero sí muy corrientes en los círculos aristocráticos y cultos de la Bagdad de aquel tiempo, estructura toda una teoría de lo que vulgarmente se llama "el amor platónico". Ibn Dáwúd parte indudablemente de la vieja teoría helénica del amor como atracción universal; pero supo revestirla con la tradición árabe de la tribu de los Banu ᶜUdra, los "hijos de la virginidad", que según la leyenda nunca consumaban su amor. Los refinados círculos literarios y aristocráticos de Bagdad rara vez debieron pensar en una auténtica castidad, sino en una prolongada y voluptuosa insatisfacción del deseo; pero, queriendo o sin querer, acabaron por crear una sistematización ideal del amor. Y, como siempre ocurre con las modas, esta innovación oriental llegó también a la España musulmana. Ibn Hazm de Córdoba aprendió en la corte de los últimos omeyas este cortesano y culto amor *ᶜudrí,* aunque lo matizase y colocase como culminación, no la voluptuosa insatisfacción, sino la unión amorosa, a la que considera "que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalón, un feliz augurio; más aún: la *vida renovada*"—como luego diría el Dante—, estudiando los grados del amor y sus causas.

(28) Cfr. *Futúhát,* edt. ct. tomo II, pp. 194-196 y 651-655; tomo III, pp. 345 y 505; *Mawáqiᶜ,* edt. ct. pp. 11-13, 52-53, 89-99, 122, 133-134, 141 y 179; Asín, *El Islam cristianizado,* edt. ct. pp. 131-133 y 218-219, Idem, *Mohidin* edt. ct. pp. 252-254.

Como la doctrina *hazmí* del amor se popularizó después y dadas las relaciones de Ibn ᶜArabí con algunos discípulos *hazmíes*, nada tiene de extraño que Ibn ᶜArabí, a la hora de explicar el amor divino, recurriese a esta teoría platónica del amor humano, empezando por estudiar los grados del amor, que son: 1.°. *La simpatía* (hawà), que Ibn ᶜArabí identifica con la inclinación amorosa que conduce al brote inmediato del sentimiento de amor, a través de unas palabras, un gesto, un favor, y, sobre todo, por la simple mirada. En el amor divino, la simpatía nace de la fe en los mandamientos, que hace que los preceptos divinos no sólo sean cumplidos, sino preferidos por el hombre. 2. *El afecto* (hubb), que se produce cuando nos damos cuenta de la simpatía y consentimos conscientemente en ella, concentrándonos en el ser amado. En su versión a lo divino, el afecto consiste en preferir a Dios y concentrar en él nuestra atención. 3.° La *pasión amorosa* (ᶜísq), que se alcanza cuando se llega a un estado de amor que se ha apoderado totalmente del alma, dirigiéndola exclusivamente hacia el amado y haciéndola ciega para los restantes seres. En el amor divino es desear tan solo la Unión con Dios. Y 4.° El *cariño* (wadd) que es el apetito de unión permanente, que cada vez se hace más profundo y duradero. En la versión a lo divino, es la permanencia en la unión estática con Dios. Y así, cuando se llega a este grado el apetito amoroso permanece, aunque se modifique el objeto concreto del amor. "Para el amante —escribe Ibn ᶜArabí— el objeto de su amor es un acto volitivo que tiende necesariamente a la unión con tal ser individual determinado, sea el que sea; si es un ser que por su naturaleza puede ser abrazado, el amante ansiará abrazarlo; si es capaz de unión sexual, amará unirse a él en matrimonio; si es capaz de unión de amistad, deseará entablar con él estas relaciones. Pero, en todo caso, su amor tenderá a *algo de dicha persona*, lo cual no exista en aquel momento; y cabalmente eso que no existe es lo que excita a ir al encuentro de esa persona y a verla. El se imagina que su amor tiende a *la persona en sí misma*, y no es así, porque si amase a la persona, es decir, si amase la realidad objetiva de esa persona, en sí misma considerada, seríale de todo punto inútil la adhesión del amor a ella, así considerada... Cuando amamos la compañía de una persona, o su conversación, o su trato, o besarla y abrazarla, si al fin llegamos a conseguir eso que amamos, no por eso cesa nuestro amor..., pero el objeto al cual se adhiere [entonces] tu amor, no es aquello que ya has conseguido, sino la duración, la persistencia de eso mismo".

El amor divino, sin embargo, no es concibido por Ibn ᶜArabí como un simple amor espiritual, ya que en su terminología el amor puede ser espiritual y físico; el primero procura el bien del amado, el segundo el del amante. Pero el amor divino es, al mismo tiempo, espiritual y físico. En

tanto que Dios crea voluntariamente, por su condición de Clemente, todo cuanto existe, para mostrar la bondad y belleza de su ser, el Amor de Dios es espiritual. Pero Dios creó también al hombre, para que éste pudiese contemplar la bondad y belleza de Dios en su creación y en Sí mismo y así correspondiese con su amor al divino. En este sentido, el amor de Dios es también físico. Y este Amor de Dios, físico y espiritual, no es nada independiente del Ser Divino, sino un atributo eterno y permanente, causa de la expansión del ser, o sea, de la creación y, por tanto, causa de las cosas buenas y bellas, del hombre mismo y arquetipo del amor del hombre y de todas las criaturas. También el amor a Dios del hombre es al mismo tiempo físico y espiritual; en el primer sentido en cuanto se ama a Dios por los inmensos beneficios de él recibidos, desde la simple existencia a los concretos materiales y espirituales; en el segundo sentido, en cuanto ama a Dios por Dios mismo. "Esta pasión —escribe Asín Palacios— ...es del todo espiritual, como su objetivo último y transcendente: Dios. No nace de la concupiscencia, como el amor exclusivamente físico... Absorto y engolfado en su contemplación, ya no siente, ni ve, ni oye, ni habla, ni piensa, ni recuerda, ni desea, ni imagina más que a su Amado. Tamaña absorción amorosa no se concibe sino cuando el amado es Dios... Dios, además, está presente siempre al alma que lo contempla, y esta presencia continua mantiene e intensifica la total absorción, satisfaciendo la pasión amorosa sin saciar jamás hasta la hartura, pues cuanto más contempla al Amado, más desea que se le manifieste... El amor sexual... elévase a la más alta idealidad, para servir de noble símbolo al amor místico. Con audacia sublime, Ibn ᶜArabí afirma que es Dios quien a todo amante se le manifiesta, bajo el velo de su amada, a la cual no adoraría si en ello no se representase a la divinidad, pues el Creador se nos disfraza, para que le amemos, bajo las apariencias... de todas las amables doncellas cuyos físicos atractivos los poetas cantaron" (29).

Este amor es el que cantaría Ibn ᶜArabí con los más bellos y atrevidos símbolos, al estilo de las interpretaciones neaplatónicas de los textos de claro sabor erótico del *Cantar de los Cantares*, en especial en su famoso *Intréprete de los Amores*. Toda una serie poética de símbolos eróticos, de expresiones carnales, de metáforas más que atrevidas que cantan el más apasionado amor sexual, son interpretados alegóricamente en el comentario del *Tesoro de los amantes* como símbolos de los misterios del Amor Divino, hasta remontarse a la cumbre mística de la renuncia a los caris-

(29) Cfr. *Futúhát*, edt. ct. tomo II, pp. 426-434, 439-443, 445-450 y 462-478; Asín, *El Islam cristianizado*, edt. ct. pp. 240-251 y 450-501; Idem. *La escatología musulmana*, edt. ct. pp. 338-351; Cruz Hernández, *Filosofía hispano musulmana*, edt. ct. tomo II, pp. 292-294.

mas, para amar a Dios por Dios mismo y sólo poseer a Dios por Sí mismo, sin temor de castigo ni esperanza de recompensa, como luego cantará entre nosotros Santa Teresa y San Juan de la Cruz, o el autor del *Soneto a Cristo crucificado.*

VI.—BIBLIOGRAFIA

La bibliografía fundamental sobre Ibn ᶜArabí está constituída *aún* por los trabajos de Asín Palacios, a los que pueden agregarse muy pocas obras. Unas y otras van a continuación ordenadas por las fechas de su publicación.

1.—Asín Palacios, *Mohidin,* pub. en «Homenaje a Menéndez y Pelayo», Madrid, 1899, tomo II, págs. 217-256.

2.—Idem, *La psicología según Mohidin Abenarabí,* pub. en «Actes du XIVième Congrés International des Orientalistes», págs. 79-191.

3.—Idem. *La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabí),* pub. en «Cultura española», Madrid, 1906, páginas 209-235.

4.—Idem, *La escatología musulmana en la Divina Comedia,* 1.ª edt. Madrid, 1919; 2.ª edt. 1943.

5.—R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge, 1921.

6.—Asín Palacios, *Historia y crítica de una polémica,* pub. en «Il Giornale Dantesco», Florencia, 1923, págs. 289-307, 1924, págs. 1-27 y 149-158.

7.—Idem, *El místico Murciano Abenarabí, I Autobiografía cronológica,* pub. en «Boletín de la R. A. de la Historia», tomo LXXXVII, 1925, págs. 96-172.

8.—Idem, *II Noticias autobiográficas de su «Risalat al-Cods»,* ídem, ídem, páginas 582-611.

9.—Idem, *III Caracteres generales de su sistema,* ídem, tomo LXXXVIII, Madrid, 1926, págs. 582-637.

10.—Idem, *IV Su Teología y sistema del cosmos,* ídem, tomo XCII, Madrid, 1928, págs. 654-751.

11.—Idem, *Dante y el Islam,* Madrid, 1927.

12.—Idem. *Abenházam de Córdoba,* tomo I, Madrid, 1927, págs. 311-314.

13.—Massignon, *Recueil de textes inédits concernat l'histoire de la mystique en pays d'Islam,* París, 1929.

14.—Asín Palacios, *El Islam cristianizado,* 1.ª edt. Madrid, 1931.

15.—Idem, *De la mystique d'Abenarabí,* pub. en «Revue d'Ascetique et de Mistique», tomo II, 1931, págs. 29-43.

16.—Idem, *Ibn ᶜArabí de Murcia, Risálat al-Quds,* edt. árabe, Madrid, 1939; trad. española, Madrid, 1933.

17.—Afifí, *The mystical philosophy of Muhyíd Dín ibn al-ᶜArabí,* Cambridge, 1939.

18.—Asín Palacios, *Sádilíes y alumbrados,* pub. en «Al-Andalus a partir del tomo IX, 1944.

19.—Idem, *El místico Abú-l-ᶜAbbás ibn al-ᶜArif de Almería,* pub. en el vol. «Obras escogidas», Madrid, 1946, en especial, págs. 235-242.

20.—Burckhardt, T. *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'aprés Moyhiddin Ibn ᶜArabí*, París, 1950.

21.—ᶜAbd al-Rahmán Badawí: *Autobibliografía de Ibn ᶜArabí*, pub. en «Al-Andalus», tomo XX, 1955, págs. 107-128.

22.—Muhyi-D-Din Ibn ᶜArabí: *La sagesse des Prophétes (T'açuç al-Hikam)*, trad. y notas de Titus Burckhardt, París, 1955.

23.—Cruz Hernández, Miguel: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*, Madrid, 1957, tomo II, págs. 267-294.

24.—Corbin, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*. París, 1958.

25.—Landau, *The philosophy of Ibn 'Arabi*, Londres, 1959.

26.—Cruz Hernández, *La filosofía árabe*, Madrid, 1963.

27.—Yahyà, *Histoire et classification des oeuvres d'Ibn ᶜArabí*, Damasco, 1964.