# LA PSICOLOGÍA

## SEGÚN MOHIDIN ABENARABI

POR

MIGUEL ASÍN PALACIOS

---

El complejísimo sistema de este místico murciano ofrece al estudio del especialista muchos y heterogéneos aspectos parciales cuya investigación se impone, antes de que pueda pensarse en elaborar un trabajo sintético, revelador de todo su intrincado y laberíntico pensamiento. Entre aquellos aspectos, ninguno tan interesante y original como el psicológico : *interesante*, porque la teoría del alma se enlaza íntimamente con su metafísica ó doctrina de los tres principios, que es más neoplatónica y panteísta que la de los peripatéticos musulmanes, Avicena y Averroes, contaminados también, pero en menor grado, de las ideas de Plotino; *original*, porque el análisis minucioso que de los fenómenos psíquicos hace el sufí murciano está casi siempre exento de preocupaciones metafísicas y se reduce á una mera exposición objetiva de sus estados de conciencia, tanto de los ordinarios como de los anormales ó patológicos, cuyo estudio no dejará de interesar á los psicólogos.

Estas consideraciones me han movido á elegir de entre mis apuntes, preparados para un estudio general sobre el sistema de Mohidín Abenarabi, los que se refieren á su psicología y formar con ellos un bosquejo monográfico que, si no agota la materia (lo cual es muy difícil tratándose de polígrafo tan fecundo), dibuje al menos las más salientes líneas de su pensamiento.

Huelga decir que su voluminosa obra *Alfotuhat*[1] ha sido la principal fuente de inspiración para mi estudio; pero la enorme copia de pasajes que ofrece, tiene el grave inconveniente de presentarse en el texto sin ninguna trabazón orgánica; es decir, que los pasajes psicológicos aparecen mezclados con otros de índole muy diversa, y nunca sistematizados dentro de un mismo capítulo ó de varios. De aquí la necesidad en que me he visto de llevar á cabo repetidas y pacientes lecturas para entresacar los textos pertinentes á mi tema.

Ni en su *Tóhfa*[2], opúsculo de índole ascética como el titulado *Alamr almóhcam*[3], ni mucho menos en su *Tafsir*[4], había de encontrar esa exposición ordenada de sus doctrinas psicológicas. En cuanto al *Fosús*[5], confieso que, á pesar, ó mejor á causa, del prolijo y alambicado comentario que le acompaña, no es el libro más propio para estudiar el pensamiento tortuoso de Abenarabi. Nada digo del *Mohadara*[6], libro anecdótico y de miscelánea, cuya lectura no me ha sido de ningún provecho para mi objeto.

La sistematización, que yo deseaba, se encuentra, aunque sólo parcialmente, en un breve opúsculo psicológico cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid y del cual nada dice Brockelmann en su *Geschichte*. Titúlase رسالة فى معرفة النفس والروح y es el primero de los siete opúsculos que contiene el códice señalado con el nº DLXXXIV en el catálogo de Guillén Robles[7]. De este

1. كتاب الفتوحات المكية, edic. 2ª, Cairo, 1293 H.

2. كتاب تحفة السفرة الى حضرة البررة, edic. Constantinopla, 1300 H.

3. الامر المحكم المربوط فيما يلزم اهل طريق الله تعالى من الشروط edic. con versión turca de Mustafa Xerif; Stambul, 1315 H

4. تفسير الشيخ الاكبر, edic. Cairo, 1317 H.

5. كتاب فصوص الحكم, edic. y comentario de Bali Efendi; Stambul, 1309 H.

6. كتاب محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار فى الادبيات و النوادر والاخبار, edic. Cairo, 1305 H.

7. *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid* (Madrid, Tello, 1889). — De los seis restantes opús-



tratado psicológico no he podido certificarme si existen ejemplares en las bibliotecas europeas ú orientales; sólo puedo asegurar que en ninguno de los catálogos impresos consta con el dicho título; pero no sería extraño que se encontrara formando parte de alguno de los varios códices colectivos que con el rótulo مجميع الرسائل aparecen en algunas bibliotecas particulares de Constantinopla atribuídos á الشيخ الاكبر[1]. Por su rareza pues y porque lo creo inédito, lo publico y traduzco al castellano, como apéndice, aunque reconociendo su escaso mérito: pobre en ideas y breve de extensión, abunda en repeticiones inútiles; pero, en cambio, fija taxativamente el pensamiento de Abenarabi sobre las principales tésis psicológicas, y puede servir como de hilo conductor que guíe en la exposición de su psicología, tal como se contiene en el *Alfotuhat*.

Para poner algún orden en esta exposición, describiré primero los *fenómenos psíquicos normales*, en su doble aspecto de representativos y emocionales; después buscaré los fundamentos de esta descripción empírica en lo que podemos llamar su *psicología metafísica*, es decir, su doctrina sobre la naturaleza, orígen y fin del espíritu; por fin, vendrá un análisis de los fenómenos anormales del espíritu, que los modernos psicólogos no se desdeñarían en denominar *psicología mística*.

## I

### PSICOLOGÍA EMPÍRICA NORMAL

Hemos insinuado más arriba que la psicología de Aben-

culos, los dos primeros son también de Mohidín: un poema místico y un tratado sobre la virtud mágica de las letras del alfabeto.

1. Es fácil también que exista en alguna biblioteca, pero con diverso título, v. g. رسالة روح القدسية (Cfr. Catálogo de la Biblioteca de دوكمجى بابا en Constantinopla, año 1310 H., nº 281, p. 21).

arabi es esencialmente neoplatónica, y así vamos á notarlo desde el comienzo de ella. El prólogo de su *Risala*[1] parece un eco del que pone Plotino al libro 3º de su IVª. Enéada: ambos consideran el conocimiento del alma, como la cuestión más digna de preocupar al hombre, porque conociéndose á sí mismo, puede llegar á conocer á su principio[2] y porque así obedece el hombre al precepto de la Divinidad que aconseja este estudio[3].

La primera y más obvia solución al problema del alma es la que consiste en identificarla con la realidad, cualquiera que sea, significada por la palabra *yo*[4]. Pero esta explicación vulgar aclara poco el problema, si no se la entiende en el sentido platónico de reducir la esencia del compuesto humano al alma sola. Por eso Abenarabi enumera á continuación las opiniones de los sabios sobre el sentido de esa palabra, para adoptar al fin la opinión sostenida por los que él llama metafísicos, teólogos y místicos[5] opuesta á la de los motacálimes y á la de los médicos.

Como Plotino[6], procede por exclusión á determinar el constitutivo esencial del alma.

En primer lugar, el alma no es el cuerpo orgánico.

1. *Risala*, c. I. — Cfr. *Enn.* (Edic. Didot), IV, 3, 1 : Περὶ τίνος γὰρ ἄν τις μᾶλλον τὸ πολὺ λέγων καὶ σκοπούμενος εὐλόγως ἂν διατρίβοιεν, ἢ περὶ ταύτης ; διὰ τε πολλὰ καὶ ἄλλα, καὶ ὅτι ἐπ' ἄμφω τὴν γνῶσιν διδωσιν, ὧν τε ἀρχή ἐστι, καὶ ἀφ' ὧν ἐστι. « Nulla profecto res est, de qua diligentius et diutius investigare tractareque, quam de anima, debeamus : cum ob alia multa tum etiam quia ad utraque cognoscenda conducit, scilicet tam ad ea quorum est ipsa principium, quam ad illa ex quibus efficitur. »

2. *Risala, ibidem*, consigna el aforismo de Mahoma من عرف نفسه فقد عرف ربه que parece inspirado en el del templo de Delfos que Plotino consigna (*Enn., ibidem*) : Λύτοὺς γιγνώσκειν.

3. *Risala, ibidem*. Cfr. *Enn.* I, 1, 10. — Este mismo pasaje de la *Risala* está inserto literalmente en el Comentario del *Ihia* de Algazel (*Ithaf-assada*), de Said Mortada (VII, 206, línea 10) que lo atribuye á ابن الكمال autor de una رسالة في النفس (Cfr. Brockelmann, *Geschichte*, II, 451) y que parece poder ser identificado con Xamsodín Mohámed Aben Kamalpachá, muerto en 904 (1498).

4. *Risala*, c. I.

5. *Risala*, c. I. Cfr. *Enn.* IV, 7, 2-8.



Abenarabi desecha esta opinión que califica de errónea y vana sin detenerse á demostrarlo. En segundo lugar, tampoco es un cuerpo sutil difundido por todo el organismo, como opinaron algunos motacálimes que Abenarabi no cita[1]. Finalmente, tampoco puede decirse que es un accidente. Pero la psicología, hija ó, al menos, hermana de la fisiología griega, habíase dejado influir de ella durante mucho tiempo. Los estóicos y epicúreos habían identificado el πνεῦμα ó espíritu vital de los médicos con la ψυχή de los psicólogos, y Plotino se vió obligado á contradecirlos en su IVª Enéada (7, 4). Mohidín á su vez rechaza esta identificación de الروح con النفس, y, para cerrar la puerta á toda clase de equívocos, procura fijar el tecnicismo de las diferentes escuelas. Lo que los médicos llaman الروح nada tiene que ver con lo que los filósofos y sufíes quieren significar cuando emplean esa misma palabra : el *espíritu animal ó vital* (الروح الحيواني) es un vapor sutil que desde el corazón se difunde por todos los miembros, conducido por el vehículo de la sangre; pero es un cuerpo, mientras que الروح para los filósofos y sufíes es algo incorpóreo.

Lo mismo sucede con la palabra النفس que puede tomarse ó en el sentido de *potencia orgánica*, cual las facultades de la vida vegetativa y sensitiva, ó en la acepción del *alma racional*. Este mismo equívoco se ofrece á cada página en la psicología de Platón. Para Mohidín pues, como para todos los sufíes, النفس, siempre que no lleve consigo el epíteto de الناطقة (λογική) ó *racional*, es tan sólo una de las potencias de la vida sensitiva, cuyas funciones propias son la *concupiscencia* y la *ira* (الشهوة والغضب = ἐπιθυμία καὶ θυμός) es decir, el *apetito sensitivo* de nuestros escolásticos. Así entendida la palabra النفس es sinónima del الروح الحيواني de los médicos, y por tanto no puede

1. Los principales fueron Anidam el motázil († 221 = 835), El Imam Alharamain, maestro de Algazel, y Fajrodín Arrazí. (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 541, bajo الروح).

confundirse con el alma racional que tiene que ser algo inorgánico, privativo del hombre y que lo distinga específicamente del resto de los animales.

La demostración de la incorporeidad del alma no reviste los caracteres dialécticos que en Avicena ó en Averroes; Abenarabi remite á sus lectores á las obras de los peripatéticos, y él se contenta con insinuar pruebas teológicas, fundadas en los textos alcoránicos que atribuyen al alma un origen inmediatamente divino, y un argumento deducido de la responsabilidad moral, de que sólo el hombre es capaz [1]. Alguna vez, sin embargo, se permite aludir, aunque incidentalmente, á la demostración favorita de los peripatéticos, fundada en la simplicidad del acto intelectual que no puede, por tanto, residir en un sujeto compuesto ó corpóreo [2]; pero por punto general puede asegurarse que Abenarabi, como buen idealista, no propende por las demostraciones *á posteriori*; la espiritualidad del alma es para él una consecuencia de su teoría metafísica del origen de los espíritus, más que resultado de una inducción basada en la inmaterialidad de sus operaciones específicas. Y no es que falte en sus libros la doctrina psicológica en que esa inducción puede basarse; cabalmente en más de un pasaje establece, y da por cierta, la tesis platónica de las tres almas, aunque interpretada en el sentido aristotélico de las tres vidas : *vegetativa, sensitiva* y *racional*. De éstas, las dos primeras nacen con el organismo y de él penden en el obrar; en cambio, la última es en absoluto independiente de él [3].

1. *Risala*, c. I.

2. *Alfotuhat*, II, 912, línea 2ª inf. : « El espíritu carece de cantidad, no es susceptible de aumento en lo sustancial de su esencia; por el contrario, es una sustancia simple que no admite composición, pues si la admitiese, podría subsistir en una de sus partes el conocimiento de un objeto cualquiera, y en otra parte la ignorancia del mismo; luego el hombre conocería aquello mismo que ignoraba, lo cual es absurdo. » — Cfr. Asín, *Algazel, dogmática, moral, ascética*, Zaragoza, 1901, p. 703.

3. *Risala*, c. I. — *Alfotuhat*, III, 313.



Cada uno de estos tres géneros de vida se manifiestan por sus actos ó operaciones propias. La vida *vegetativa*, cuyo principio es el *espíritu físico ó natural* y cuyo órgano en los brutos y en el hombre es el hígado, tiene cuatro potencias : *atractiva*, *retentiva*, *digestiva* y *expulsiva* cuyas funciones tienden á la conservación del organismo corpóreo mediante la nutrición. Abenarabi desenvuelve extensamente, aunque de un modo incidental, la fisiología de estas facultades, siguiendo la doctrina de los médicos [1]. Alude también á la facultad *generativa* que conserva la especie [2].

La vida *sensitiva ó animal* participa de la anterior, pero se especifica por la sensibilidad, el movimiento y el apetito. Su principio es el *espíritu vital ó animal* y su órgano el corazón. Sus potencias pueden ser cognoscitivas y apetitivas. A las primeras pertenecen los cinco sentidos externos y los internos, cuyo número no es posible determinar en Abenarabi, pues varía á cada paso en el empleo de los nombres de esos sentidos. Sobre cuatro de ellos parece, sin embargo, tener un concepto más fijo : la *fantasía* (المتخيلة, الخيال) como potencia representativa de las imágenes ó especies sensibles; la *retentiva* ó memoria sensitiva (الحافظة) que las conserva; la *formativa* (المصورة) cuya función parece equivaler á la asociación de imágenes; y la *extimativa* que formula juicios particulares sobre cualidades sensibles [3]. Por lo que toca á las facultades de apetecer, Abenarabi sigue, como en lo anterior, la clasificación tradicional entre los peripatéticos : apetito *concupiscible* é *irascible*, cuyas funciones son por demás conocidas [4]. Finalmente, la vida *racional* cuyo principio es el *espíritu del mandato divino*, al cual los filósofos llaman *alma racional*, los sufíes *corazón* y el Alcorán *alma tran-*

1. *Alfotuhat*, III, 313-314. *Ibidem*, III, 262.
2. *Risala*, cap. I.
3. *Alfotuhat*, I, 375; II, 313; III, 365.
4. *Alfotuhat*, III, 314-315.

*quila*, tiene por funciones específicas el *entender* lo inmaterial ó abstracto y el *querer* lo insensible; esto en el orden natural, y prescindiendo ahora de los fenómenos psíquicos preternaturales ó místicos[1].

Esta clasificacion de las facultades del alma, aunque sistemática, tiene el inconveniente de todo lo abstracto : nos da tan sólo una imagen muerta de la vida del espíritu. Abenarabi, como psicólogo místico, gusta más de los análisis animados que ofrecen al lector un esquema de esa vida en toda su compleja realidad. De los copiosos pasajes en que la describe, voy á presentar algunos muy característicos, que conciernen respectivamente á la fase *cognoscitiva* y á la fase *emotiva* de la vida psíquica.

Es el primero de ellos una demostración crítica de la existencia de una facultad de conocer, superior á la razón[2].

« Has de saber que Dios nos ha impuesto el precepto de conocer su unicidad en su divinidad. Informadas, pues, las almas de este divino precepto, y aplicando á su cumplimiento la actividad especulativa de su razón, llegan á demostrar de manera necesaria mediante argumentos filosóficos la existencia de la Verdad [Dios] y á afirmar que el entendimiento humano conoce que existe el Creador. Demuestran luego la unidad de este Ser que las creó, fundándose en que repugna la existencia de dos seres necesarios *per se* y en que es preciso [por tanto] que exista uno tan sólo. Infieren después los atributos de relación que deben predicarse de este Ser necesario por esencia, mediante los cuales proceden de El, como manifestaciones suyas, cuantos seres contingentes existen. Viene por fin la prueba de la posibilidad de la misión profética. El profeta es enviado y manifiesta claramente por ciertos signos la verdad de su divina misión. Argumentos filosóficos además nos inducen á asentir á esta verdad sin ningún género de duda. Pero, cuando ya estos argumentos nos

1. *Risala*, c. I.
2. *Alfotuhat*, I, 375, l. 8ª inf.



han convencido de que tiene que ser verdad todo lo que el profeta nos cuenta relativo á Dios, ve el entendimiento que el profeta establece afirmaciones sobre Dios las cuales implican relaciones y conceptos cuya verdad es negada y rechazada por el razonamiento filosófico. En tal punto, la razón se queda indecisa, concibe sospechas acerca de la verdad de su acto cognoscitivo y somete á discusión crítica las afirmaciones que el divino mensaje encierra relativas á Dios, pero no puede declarar falaz al mensajero ».

« Añádese á esto que uno de los preceptos que le ha impuesto ese mismo legislador divino este : « Conoce á tu Señor. » — Si pues el hombre este que razona no conoce á su Señor (que es el fundamento en que su confianza se apoya), no podrá asentir á la veracidad del mensajero. Luego el acto cognoscitivo, con el cual exije el mensajero que el hombre conozca á su Señor, tiene que ser forzosamente distinto de aquel otro conocimiento engendrado por el argumento racional. Tendrá pues que ingeniarse el hombre para obtener de Dios mismo esa ciencia en virtud de la cual pueda ya aceptar con conocimiento de causa aquellas relaciones y atributos que Dios mismo afirma de su propia esencia y que el entendimiento había declarado absurdos fundándose en la razón filosófica ».

« Al asentir así el hombre á la veracidad del mensajero, surge en su mente la idea de que, más allá del entendimiento y de las verdades adquiridas por la reflexión filosófica, debe existir alguna otra cosa que proporcione al hombre un conocimiento de Dios que las razones filosóficas no han podido alcanzar y, lo que es más, han declarado absurdo de un golpe. Y una vez reconocida la existencia de esa facultad cognoscitiva que trasciende *la cumbre de la inteligencia*[1]? tendrá todavía derecho el hombre para juzgar absurdo lo que absurdo juzgó, fiado

1. Esta misma frase metafórica طور العقل emplea Proclo (*In Alcibiad.*, III, 105) : ἀκρότης τῶν γνώσεων.

en su razonamiento, antes de saber que existía esa facultad superior? Y, si ya no tiene derecho ahora para creer que es absurdo, síguese forzosamente que el entendimiento le engañó, al menos en aquella parte en que ahora le consta que entonces erró; y, por tanto, lo que él tomó como prueba de tal absurdo, no era prueba real y positiva ».

« Pero, desde este solo punto de vista, no resulta todavía evidente, que la tal facultad sea superior á la cumbre del entendimiento, pues también éste acierta en sus juicios algunas veces, aunque otras yerre ».

« Despues de ser ilustrado el entendimiento por esa luz de la revelación profética que le evidencia ser verdad cuantos atributos y relaciones Dios predica de sí propio, acaba por aceptarlos con toda decisión y sin dudar, sobre todo cuando ve que son aceptados también por entendimiento privilegiados; pero, eso no obstante, continúa el entendimiento juzgando como absurdos racionalmente respecto de Dios tales atributos y relaciones; más eso, solamente en el sentido de que el *discurso racional* los declara absurdos, y no en el sentido de que el *entendimiento* no los admita[1]. Y entonces sí que puede ya decirse que tales verdades son superiores á la cumbre del entendimiento, en cuanto que éste no las adquiere por elaboración de su propio discurso, sino que las recibe de manos de Dios ».

« Una de las cosas que más me maravillan es ésta : el hombre se somete gustoso á la autoridad de su propio discurso y razonamiento especulativo, los cuales son fenómenos tan contingentes como él mismo. Estos fenómenos, en efecto, proceden de una facultad que, como todas las humanas, ha sido creada por Dios y constituída en sierva del entendimiento; y eso no obstante, acepta ciegamente el entendimiento todo lo que aquella su sierva le da como seguro, aunque él sabe muy bien que dicha facultad jamás

1. Mohidín, distingue, como se ve, entre الفكر y العقل, igualmente que los platónicos entre διάνοια y νοῦς.



trasciende los límites de su esfera de conocer y es incapaz de formar por sí sola juicio propio sobre los objetos de las otras potencias, v. g. de la *retentiva*, de la *formativa*, de la *fantasía* y de los sentidos, tacto, gusto, olfato, oído y vista. Pues bien; á pesar de esta característica limitación de la facultad de discurrir, el entendimiento se somete á su autoridad para conocer á Dios, su Señor, y en cambio no quiere someterse á Este aceptando lo que en su Libro ó por boca de su Profeta le revela de sí propio¡ Es éste en verdad el más admirable error de los que en el mundo acaecen! Y no hay duda : hombre que use del discurso racional estará sujeto á esa aberración, excepto aquel cuyo espíritu sea alumbrado por Dios mismo. Este, en efecto, sabe muy bien que Dios ha dado á cada ser su naturaleza propia, que ha dado, por ejemplo, al oído su perceptible propio, más allá de cuya esfera no puede pasar[1]; sabe también que por disposición divina necesita el entendimiento mendigar del oído el conocimiento de los sonidos, la articulación de las letras, la distinta pronunciación de las palabras y la diversidad de los idiomas. Con su ayuda, distingue el canto de las aves del bramido de los vientos, el chirrido de la puerta y el murmurio del agua corriente, el grito humano y el balido de la oveja y del carnero, el mugir del buey y el rebuznar del camello, y en general todos los sonidos semejantes á éstos. El entendimiento, por su sola esencia, carece de virtud propia para percibir nada de esto, mientras no se lo comunica el sentido del oído.

« Igualmente puso Dios al entendimiento en condición de mendigo respecto de la vista para todos los objetos que son propios de este sentido; de modo que, si éste no se lo enseña gratuitamente, jamás conocerá el entendimiento qué cosa es el verde, el amarillo, el azul, el blanco, el negro, ni ninguno de los colores que existen entre

1. Cfr. Aristóteles, *De Anima*, II, 6 : Λέγω δ' ἴδιον [αἰσθητὸν] μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι.

estos dos últimos. Y dígase lo propio de las demás facultades de conocer llamadas sentidos [externos] ».

« Además, la *fantasía* necesita á su vez de estos sentidos externos, de tal modo, que solamente se representa lo que antes le han suministrado ellos. Por otra parte, si la *retentiva* no conserva en la fantasía aquello que á ésta ha entrado por el conducto de los sentidos, ni una sola de las representaciones subsistirá. Luego la fantasía necesita de los sentidos y de la memoria retentiva. Pero hay más : la memoria está expuesta en su funcionamiento á ciertas dificultades que como un obstáculo se interponen entre ella y la fantasía ; estas dificultades, entorpeciendo la función de la memoria por la poca tenacidad de ésta, acaban por borrar de la fantasía muchas representaciones; para recuperarlas, necesita servirse otra vez de los sentidos que vienen así en ayuda de la memoria ».

« Después, la potencia *cogitativa* ó *discursiva*, cuando recurre á la fantasía, necesita el auxilio de la *formativa* para organizar, con los elementos representativos (imágenes sensibles é ideas de evidencia inmediata) grabados en la fantasía, la trama de la prueba ó demostración apodíctica con que trate de evidenciar algo apoyándose en aquellos elementos. Solamente cuando la *cogitativa* haya puesto en forma el raciocinio, lo tomará el entendimiento y juzgará con él sobre la verdad ó falsedad que se trata de demostrar ».

« Añádase á todo esto que no hay facultad alguna de conocer en el hombre, que no esté expuesta á dificultades en su ejercicio y á peligros de error. De modo que el entendimiento necesita andarse con tiento para discernir lo falso de lo verdadero y positivo. Mira pues, oh hermano mio, cuántas cosas necesita el entendimiento, puesto que nada de lo que hemos dicho puede conocerlo sino con la ayuda de esas potencias auxiliares, las cuales además, se hallan expuestas en su funcionamiento á los motivos de error que hemos mencionado. Pues bien ; á pesar de todo esto, cuando el entendimiento ha llegado á conocer algo



por esos procedimientos [tan falibles], si después Dios le manifiesta alguna cosa, el entendimiento duda de aceptarla porque dice que el discurso racional la rechaza. ¡ En cuán profunda ignorancia del crédito que merece su Señor, vive este entendimiento ! ¡ Cómo se somete á la autoridad de su propio razonar, y recusa como falible el testimonio de su Dios ! Porque bien sabemos que el entendimiento, considerado en sí mismo, carece de todo conocimiento actual que le sea propio ; todo lo que adquiere, se debe tan sólo á la cualidad que posee de *recibir*. Luego más razonable es que *reciba* y acepte lo que Dios mismo le asegura de su divina esencia, que no lo que su razonar le propone, porque no ignora que su razonar está supeditado á su fantasía y ésta á sus sentidos, y, además de tal subordinación, es impotente para retener los conocimientos adquiridos, sin el auxilio de la memoria *sensible* ó *intelectual*[1] ».

« Aunque el entendimiento sabe todo esto, aunque tampoco ignora que las facultades son incapaces de percibir lo que trasciende los límites de su naturaleza y esencia, y aunque no se le oculta que él, atendida su esencia propia, solo posee de manera personal el conocimiento innato de los primeros principios, sin embargo rehusa asentir á las afirmaciones de quien le asegura que existe más allá otra facultad de conocer, la cual le enseña verdades distintas de las que le proporcionó su propio razonar, y que tiene en su apoyo la experiencia de los elegidos de Dios, ángeles, profetas y santos, y el testimonio de los libros revelados ».

« Acepta pues, de ellos esas divinas tradiciones tú, ya que lo más razonable es someterse á la autoridad de Dios que es la Verdad por esencia, y ya que has visto cómo el entendimiento de los profetas y santos, á pesar de ser muchos en número, aceptó también esas verdades divinas, tuvo fe en ellas, les dió crédito, porque sabían que para conocer

1. الحافظة والمذكرة.

á Dios era más discreto someterse á la autoridad de Este, que no á la de sus propios razonamientos. ¿ En qué pues te fundas, hombre inteligente, para contradecirlas y rechazarlas? Y mucho más, diciendo que estás dentro de la ortodoxa fe en Dios, en sus profetas y en sus sagrados libros! Todos cuantos tienen esa misma fe, al ver que Dios exigía de ellos que lo *conociesen,* después de que ya lo *habían conocido* por medio de las investigaciones filosóficas, infirieron de ese precepto la existencia de otro modo de conocer á Dios, al cual no alcanzaba el método racional. Y desde aquel momento, aplicáronse á poner en práctica los ejercicios ascéticos, la soledad, el combate espiritual, el rompimiento de los lazos del mundo, el aislamiento y el íntimo trato con Dios, despojando sus almas y purificando sus corazones de los embrollos de la razón cuyo objeto son las criaturas. De los profetas y enviados de Dios aprendieron este método y de ellos oyeron esta máxima : « Dios atrae hacia sí á los que le sirven y en ellos hace su mansión. » Y desde entonces conocieron que el camino de Dios es más breve para llegar á El, que no el camino de la razón humana, porque los que tienen fe no ignoran lo que Dios dice por boca del Profeta : « Si alguien viniere á mí, yo me apresuraré á correr hacia él[1]. » Y en otro lugar : « El corazón del que tiene fe es capaz para contener la majestad y grandeza de Dios. » Abstraído pues de todas las ideas é imágenes que adquirió por el ministerio de aquella potencia de conocer, el corazón vuélvese hacia Dios con todas sus fuerzas y, en aquel instante mismo, Dios le infunde una parte de su luz, una ciencia divina... El corazón es pues la facultad de conocer que está más allá de la cumbre del entendimiento. »

He querido traducir casi íntegro este prolijo y difuso texto, porque en él, no sólo pinta al vivo Abenarabi la compleja función psíquica del entendimiento y de sus pre-

1. Hasta estas palabras atribuídas á Mahoma, parecen copia del siguiente texto de Proclo (*In Alcibiad*, II, 230) : Προσέναι πως ἡμῖν φαίνεται τὰ θεῖον ἡμῶν ἀνατεινομένων ἐπ' αὐτό.



cedentes sensibles, sino que además ofrece ya como en esquema previo toda su teoría de la iluminación mística, copia casi servil de Plotino. Como para éste, también para Abenarabi el verbo mental y el pensamiento discursivo (الفكر = λογισμός, λογίζεσθαι, διανοία) son inferiores á la ciencia (العلم = ἐπιστήμη) y hasta perjudiciales para ella, porque, consistiendo en juicios y razonamientos originados de lo sensible que es fantasma de la realidad, no verdad pura, sólo pueden producir opinión, no certeza. Esa ciencia de lo real sólo se obtiene por una facultad superior al pensamiento racional, que Plotino y Abenarabi llaman *visión* (θέα = مشاهدة) y para cuya adquisición hay que renunciar á toda idea y conocimiento discursivo, y volverse á Dios.

Sin embargo de este escepticismo en el éxito de la ciencia racional, Abenarabi se preocupa grandemente de todo lo que á ella concierne, y abundan los pasages del *Alfotuhat* en los que diseña, aunque fragmentariamente y con su incoherencia característica, su doctrina del conocimiento intelectual. Voy á intentar organizarlos con el menor desorden que me sea posible.

Ante todo, conviene sentar que, para Abenarabi, como consecuencia de su teoría sobre el origen del alma, la ciencia es una reminiscencia de las ideas que poseyó en una vida anterior. El espíritu humano, al ser infundido en el cuerpo, es perfecto, inteligente, sabio y hasta creyente en la unicidad de Dios[1]. Claro es, sin embargo, que este innatismo de las ideas humanas, debe entenderse en un sentido *potencial* ; el espíritu posee, al unirse con el cuerpo, tan sólo *aptitud* para conocerlas en acto.

« Ni uno sólo de los conceptos simples ó ideas, que son objeto del acto cognoscitivo llamado *simple aprehensión*, se adquiere por el esfuerzo especulativo de la razón. Los conocimientos que por este trabajo se adquieren consisten siempre en una relación entre dos conceptos simples ó ideas ya conocidas. Ahora bien ; la relación, considerada en

1. *Alfotuhat*, II, 913. *Risala*, c. IV.

abstracto, es también un concepto simple ó idea. Cuando, pues, tú aseguras que el simple concepto lo adquieres por esfuerzo racional, es sólo porque tú crees haberlo adquirido cuando oíste una palabra á la cual algunos hombres han convenido en atribuir el significado de una idea que ya todos los hombres poseen, aunque no todos conozcan que *tal* palabra significa *tal* idea. Cabalmente por esto se pregunta algunas veces en qué acepción se toma una palabra, es decir, qué significa; y el preguntado precisa ese sentido por medio de otras palabras que lo hagan conocer; pero si el que pregunta no conociese ya de antemano la cosa significada por la idea en cuanto pensada, ni la relación semántica que conduce á conocer la acepción convencional que aquella persona ha querido dar á tal idea, no la aceptaría, ni entendería lo que le dijese. Por consiguiente, es de necesidad absoluta que las ideas todas radiquen en el alma y que luego se vayan revelando al alma misma lentamente, unas después de otras[1] ».

La necesidad de esta lenta revelación estriba en que el alma perdió la clarividencia natural de su entender al unirse con el cuerpo que, como sustancia grosera y tenebrosa, obscureció el brillo de esas ideas innatas. Es preciso pues, para que recobre la pureza nativa de su luz, disipar las tinieblas que la envuelven, curar la enfermedad de amnesia que padece. Y esto, ya por esfuerzo de la propia reflexión, ya, y es lo más frecuente, por el auxilio de otro entendimiento más sano ó por influencia directa de la luz divina. Pero, en todos los casos, el conocer es recordar[2], para Abenarabi como para todo neoplatónico. De aquí también se infiere que el conocimiento sensible no tenga para nuestro místico otro valor que el de mero despertador del racional. » La visión de la mente es la ciencia. La visión del ojo físico es el camino para la adquisición de la

1. *Alfotuhat*, I, 53.
2. *Risala*, c. IV, V.



ciencia[1]. » Porque, como claramente dice en otro pasaje[2], « la ciencia (العلم) no es la representación formal de la cosa conocida ni la imagen representativa de esta cosa. En efecto : ni toda cosa cognoscible es formalmente representable, ni todo sujeto capaz de conocer es capaz de representarse formalmente las cosas. Esta representación depende sólo de que el sujeto esté dotado de fantasía; la forma sirve al objeto únicamente para que sea apto de ser aprehendido por la fantasía. Pero existen objetos cognoscibles que, por carecer de forma, no pueden ser aprehendidos por aquella facultad. » La ciencia pues, según esto, es una intuición pura, exenta de toda representación fantástica, cosa que Aristóteles consideró imposible[3]. Pero penetrando más en el análisis de este fenómeno psicológico, Abenarabi llega á reducirlo á una mera relación del espíritu con el objeto conocido, relación en absoluto inmutable en sí, aunque varíen los objetos sobre que versa[4] : « El acto de conocer no sufre en sí mismo cambio alguno, aunque cambie el objeto conocido; lo único que cambia es la dependencia de aquél respecto de éste; y esa dependencia es una relación. » Más todavía : hasta puede decirse que es inmutable el objeto conocido[5] : « El objeto de todo acto de conocer es una mera relación entre dos cosas conocidas reales. *El cuerpo*, v. g., es una cosa conocida real y jamás variable en sí[6] *la subsistencia* es también una cosa conocida real é invariable; la *relación* de la subsistencia con el cuerpo es el objeto del acto cognoscitivo [que consiste en conocer que el *cuerpo subsiste*]. Pues bien : la relación, considerada *en abstracto*, tampoco está sujeta á cambio; y en cuanto á *esta relación concreta*,

1. *Alfotuhat*, I, 53.
2. *Alfotuhat*, I, 52.
3. Cfr. Chaignet, *Psychol. Arist.*, 360 : Ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντασμά τι θεωρεῖν.
4. *Alfotuhat*, I, 53.
5. *Alfotuhat*, I, 55.
6. Entiéndase : la idea de *cuerpo*.

es indudable que no se verifica respecto de otro cuerpo que no sea *este* individuo; luego también es invariable. Y ya no hay más elementos que estos cuatro en el objeto de un acto cognoscitivo : 1º la relación [abstracta]; 2º su sujeto; 3º su atributo; 4º la relación individual. De éstos, los tres últimos son reales. Pero se me dirá : el sujeto es variable, puesto que en dos momentos distintos lo conocemos afectado de atributos distintos. A esta objeción respondo que, cuando tú conoces á un ser como sujeto de cualquier atributo, no lo consideras en cuanto á su constitutivo esencial [en cuanto tal ser]; por consiguiente, es invariable bajo este aspecto; ni tampoco lo consideras en cuanto *simpliciter* sujeto; luego también bajo este aspecto es invariable; tan sólo lo consideras en cuanto sujeto de *tal* atributo ó modo de ser. Por consiguiente, lo conocido por tí en el segundo momento no es el sujeto de aquel atributo ó cualidad que dices ha cesado ya, sino solamente el sujeto de esta otra relación. En definitiva pues, es invariable el acto de conocer y el objeto conocido. Lo único que hay en el acto cognoscitivo es variedad de relaciones ó dependencias con su objeto, ó, si mejor te place, relación con varios objetos cognoscibles. » Porque Abenarabi no admite la teoría ideológica de Aristóteles que explica el fenómeno de la representación mental por medio de cierta unión del intelecto con la imagen ideal de la cosa. Para nuestro místico, la *species intelligibilis* es inadmisible[1] : « La relación de dependencia que existe entre el acto cognoscitivo y su objeto no exige por necesidad que este objeto venga á existir en el sujeto cognoscente, ni por sí mismo ni por una *semejanza* suya (ولا مثاله). No hay más que una relación de dependencia entre el acto y sus objetos, como éstos son en sí, existan realmente ó no existan. Alguien sostiene que ciertos objetos cognoscibles poseen cuatro modos de ser : el mental, el real, el verbal y el gráfico[1]. Yo no acepto esta opinión, por lo que toca al modo de ser *mental*, entendiendo por *mental* el conocimiento científico (العلم); ahora, si se trata del conocimiento *fantástico* (الخيالي), cabe admitir tal opinión, pero aplicándola á objetos susceptibles de ser imaginados y á sujetos dotados de esta facultad sensitiva[2]. Y cabe admitir que en este caso el objeto tiene un modo de ser mental en el sujeto, porque la forma [imaginada] coincide con la forma real del objeto. Pero ya no sucede lo propio con los restantes modos : el *verbal* y el *gráfico*. La palabra, fónica y gráficamente considerada, es tan sólo un signo inventado para representar y dar á entender las cosas reales; mas, por su *forma*, la palabra no representa la forma de esas cosas. Así por ejemplo *Zid* (زيد), cómo sonido y como escrito, es un todo constituído por una *Z*, una *i* y una *d*, que carece de manos diestra y siniestra, costados, vista y oído. Por eso digo que las palabras no representan la forma de los objetos reales. »

1. *Alfotuhat*, I, 56, 57.



Ha podido advertirse hasta aquí que todos los caracteres del conocimiento intelectual, señalados por Abenarabi en su análisis, afectan casi exclusivamente al científico : la intuición pura de la idea nada tiene de común con la representación sensible de los seres materiales, ni con su imagen fantástica, ni aun con su concepto racional. Este

1. Alude á Algazel, según el cual todo ser puede existir de cuatro modos : objetivamente fuera del espíritu (في الاعيان); en el espíritu (في الاذهان); en la palabra oral (في اللسان); y en la palabra escrita (في البياض المكتوب عليه). Cfr. *Quitab-ilcham*, edic. colect. del Cairo, año 1309 H., pag. 36. — En su *Faisal-atafrica* (edic. Cabani, Cairo, año 1319 H., pag. 84) distingue *cinco* : ذاتي (objetivo), حسي (sensible), خيالي (fantástico), عقلي (inteligible) y شبهي (análogo).

2. Abenarabi ha distinguido, en efecto, en otro lugar (*Alfotuhat*, I, 52) esta doble especie de objetos y sujetos del conocimiento. « El sujeto percipiente y el objeto percibido son, cada uno de ellos, de dos especies. Percipiente que conoce é imagina. Percipiente que conoce y no imagina. Percibido que posee forma (الصورة) y que, por esto, no puede ser conocido en cuanto á su forma por quien no posea la virtud imaginativa. Percibido que carece en absoluto de toda forma. »

último, aunque resultado de operación del entendimiento, adolecerá siempre de cierta *obscuridad*, que sobre él proyectan las imágenes sensibles de las cuales toma los materiales para su operación abstractiva, y de la *mutabilidad* característica de esta misma operación. Por eso necesita el entendimiento, para conseguir la intuición pura de la idea, despojarse de toda alianza ó mezcla con lo sensible y corpóreo. El éxtasis ó la muerte son, por tanto, condiciones indispensables de esa intuición. Plotino había dicho que, en el cielo, las almas separadas no necesitan de pensamiento discursivo para ejercer su operación intelectual[1], y Abenarabi adapta esta misma doctrina al alma unida al cuerpo físicamente, pero separada de él por el éxtasis[2]: « Cuando el hombre ha llegado á este límite [es decir, á abstenerse de todo, menos de Dios] sublímalo Dios [levantándolo desde lo ínfimo] de su naturaleza física; la ilustración (التجلي) divina lo levanta del grado del pensamiento discursivo (الفكر); porque éste es [un modo de conocer que el hombre posee] en cuanto ser *físico elemental* (طبع العنصر). Cabalmente por eso no raciocina ó discurre el angel[3], pero sí el hombre; porque el hombre es un compuesto de naturaleza física elemental y de intelecto. El intelecto, en cuanto tal, considerado en sí mismo, tiene, como manera propia de conocer, la *ilustración*. Por eso, [cuando el hombre ha llegado á aquel límite], es sublimado desde el pie [de la montaña del conocimiento] que es el discurso natural, el cual va siempre acompañado de la fantasía y toma sus materiales del sentido y de lo sensible. »

1. *Enn.*, IV, 3, 18.

2. *Alfotuhat*, II, 39, línea 17ª.

3. Esta misma diferencia entre el conocimiento angélico y el humano establece Sto. Tomás, *Summ. theol.*, p. 1ª q. 58, a. 3 et alibi) : El ángel conoce sin raciocinio porque no necesita de representaciones sensibles. La coincidencia entre Sto. Tomás y Abenarabi obedece, sin duda, á que aquél se inspiró en el Pseudo-Areopagita cuyo pensamiento es un calco de las *Enéadas*.



Y con esto Abenarabi nos ha puesto ya en los umbrales de su psicología mística, que no podemos todavía franquear, y ha encerrado todo el ciclo cognoscitivo de la vida del espíritu en tres etapas : conocimiento *sensible*[1], conocimiento *racional*, conocimiento *intelectual* puro. No es ésta, sin embargo, la clasificación favorita de Abenarabi; su propensión natural á las grandes síntesis le ha inspirado otra mucho más comprensiva, fundada en la naturaleza del acto de conocer, en su objeto y en su principio. Es la siguiente, que Abenarabi pone como prólogo de su obra maestra[2] : « El conocimiento humano puede ser de tres géneros. »

« I. *Conocimiento del entendimiento* (علم العقل). Es aquel que le sobreviene por evidencia inmediata (ضرورة) ó por efecto de especulación racional sobre una demostración (الفكر). Este último puede ser verdadero ó falso. »

« II. *Conocimiento de los estados afectivos* (علم الاحوال) que no se consigue sino por experiencia personal ó gusto (ذوق) de ellos; el hombre más inteligente será incapaz de definirlos ó conocerlos por demostración. Tal es el conocimiento de la dulzura de la miel, la amargura de la mirra, el deleite de la unión sexual, la pasión amorosa, la emoción, el deseo y otros estados semejantes cuyo conocimiento real y positivo es imposible, mientras el sujeto no los posee y experimenta personalmente... »

« III. *Conocimiento de los misterios* (علم الاسرار). Es aquel que está sobre la cumbre del entendimiento y que es infundido por el Espíritu Santo en el corazón, especialmente, del profeta y del santo. Es de dos especies : 1ª Conocimiento de los misterios que el entendimiento percibe,

1. Sobre el problema crítico del conocimiento sensible, Abenarabi insinúa una teoría personal aunque incompleta en *Alfotuhat*, I, 278, que yo he traducido en mi estudio *Mohidín* (Cf. *Homenaje á Menéndez y Pelayo*, Madrid, Suárez, II, 249).

2. *Alfotuhat*, I, 38. Cfr. *Homenaje*, II, 246. — Item *Alfotuhat*, I, 56.

pero no por efecto de especulación racional, sino por haber sido elevado á un grado de conocer que implica en sí ese conocimiento. Esta primera especie es análoga al género I°: en una y en otro, conoce el entendimiento; pero se distinguen en que en el género I° conoce por especulación racional, mientras que en esta especie 1ª conoce sin tal especulación. Sirva de ejemplo, este misterio : Existe Dios, y ningún otro ser con El[1]. »

« La 2ª especie es de dos modos : *a*) Conocimiento de los estados afectivos del orden sobrenatural, el cual es análogo al conocimiento del género II°, aunque es más noble por su objeto; tal es, por ejemplo, el conocimiento de esta proposición : En el otro mundo hay una fuente *más dulce* que la miel. *b*) Conocimiento de las noticias del orden sobrenatural, que puede ser verdadero ó falso, excepto cuando le consta, al que oye las noticias, la veracidad é infalibilidad del que se las refiere; tal es el conocimiento de las noticias que nos refieren los profetas acerca del paraíso. »

No son tan copiosos los fragmentos del *Alfotuhat* en que Abenarabi describe los fenómenos psquicos normales del orden emocional, como los que explican la función cognoscitiva. La índole ascético-mística de esta como de casi todas las obras de Abenarabi, dificulta, por otra parte, separar estos dos aspectos de la vida del espíritu : el normal y el anormal. Por eso son muy raros los textos que puedan servirnos para el caso; pero entre ellos existe uno de bastante relieve para conocer cómo distinguía Abenarabi entre el apetito sensitivo concupiscible y el apetito racional ó voluntad[2].

« El *deseo* (الشهوة) es una tendencia volitiva, pero física y concreta ó determinada [á algo singular]. La *voluntad* (الإرادة) es una cualidad divina ó metafísica y espiritual. La naturaleza de su objeto es siempre algo que no existe, algo más general [y abstracto] que el [objeto del] apetito sensitivo ó deseo. Cada una de estas dos facultades tiene, como objeto propio, algo que es análogo á ella en su esencia; y llamo análogo á aquello que participa de un mismo origen. Así, el apetito sensitivo tiene por objeto conseguir una cosa física [ó sensible]. Cuando el hombre experimenta en sí mismo una inclinación, hacia algo que no es físico, como por ejemplo, á percibir las ideas ó los espíritus excelsos, á adquirir la perfección, á ver y conocer á Dios, tendrá que revestir esa inclinación forzosamente uno de dos aspectos. 1° Inclinación hacia todos esos objetos en virtud del deleite que le produce la representación fantástica de la forma [sensible de ellos]. Esta función es propria del apetito sensitivo que siempre se mueve por la forma; y como la imaginación ha revestido de cuerpo á lo que es incorpóreo, la operación [apetitiva] ha sido ya de naturaleza física [ó sensible]. 2° Mas si dicha inclinación tiende hacia esas mismas entidades sin representárselas la fantasía bajo la forma sensible, sino permaneciendo las ideas abstractas y despojadas de todo lo que sea concreto, es decir, exentas de la singularidad propia de las representaciones de la fantasía, entonces esa tendencia es ya función de la voluntad, no del apetito sensitivo, pues éste no tiene acceso á las ideas abstractas. La voluntad tiene por objeto todo lo que es apetecible para los *sentidos*[1] y la razón (العقل), sea ó no sea amable en sí mismo. En cambio el apetito sensitivo no tiene por objeto más que aquello en cuya consecución encuentra la sensibilidad un deleite. El sujeto del apetito sensitivo es el alma *animal* (الحيوانية). El de la voluntad es el alma racional. »

« El deseo [del apetito sensitivo] precede al deleite producido por la consecución real de su objeto; pero va acompañado de otro deleite imaginario producido por la repre-

1. Alude á la tesis principal del panteísmo de los sufíes, la cual es percibida por el entendimiento, como fruto de la *ilustración* del éxtasis, no como consecuencia de un razonamiento.

2. *Alfotuhat*, II, 254, l. 10 inf.



1. النفس para los sufíes es el apetito sensitivo, equivalente á la ὄρεξις de Aristóteles y á la ψυχή de Platón como opuesta al νοῦς. (Cfr. *Ihia* de Algazel, edic. Cairo, 1312 H., III, 3).

sentación sensible de aquel objeto real. Este deleite, simultáneo al deseo, surge en el alma antes de conseguir el objeto deseado y antes también del deleite que hemos dicho acompaña á la posesión real del objeto. En el momento preciso de la posesión, cesa el deseo de conseguir aquel objeto, pero subsiste el deleite. Infiésese de aquí que el deseo y el deleite no son cosa idéntica, pues aquél cesa con la posesión de lo deseado, y, no obstante, el deleite continúa. »

« Sin embargo, manifiéstase instintivamente, por misteriosa y secreta disposición de Dios, otro deseo que consiste en apetecer la eterna y no interrumpida duración del objeto deseado. Empero este deseo carece de deleite porque la tal duración indefinida es inasequible en absoluto, pues una duración que no ha de tener fin, jamás se la puede concebir realizada. En cambio, si limitamos la duración hasta un tiempo fijo, entonces ya cabe que exista deleite, cuando el apetito consiga ver realizada la apetecida duración. »

« El deleite es pues simultáneo á la posesión *real* ó *imaginada* del objeto apetecido : ni anterior ni posterior. »

A este sencillo análisis psicológico de la vida apetitiva, inspirado en la doctrina de Aristótcles, aunque con vestigios neoplatónicos[1], tiene que reducirse por fuerza nuestra tarea. Toda la teoría de Abenarabi sobre el amor y el éxtasis entra de lleno en su psicologia mística.

## II

### PSICOLOGÍA METAFÍSICA.

Las cuestiones fundamentales que constituyen el objeto de esta parte la más sublime del sistema psicológico de Abenarabi, han sido planteadas por él mismo, de una

1. Cfr. Proclo *in Tim.*, 327.



manera esquemática, en su *Tóhfa* (p. 8) : « Seis son, dice, los estados del espíritu humano : 1° la nada ; 2° el ser en el mundo de los espíritus ; 3° el ser en el mundo de los cuerpos ; 4° el estado de infusión en los cuerpos singulares ; 5° el estado de separación de éstos ; 6° el estado de reincorporación ». La solución, más ó menos taxativa, á cada uno de estos problemas preexige el conocimiento de su metafísica ó doctrina de los principios.

La famosa *tríada* de Plotino es el quicio sobre que gira toda su metafísica. Sabido es que, ya desde Filón, veníase aceptando en la escuela alejandrina la necesidad de explicar por unidades metafísicas la existencia de lo que es múltiple en lo físico. Así se había llegado, á traves de Plutarco y Numenio, á la original teoría, favorita de la escuela de Ammonio Saccas, según la cual todos los géneros ó categorías supremas, abstraídas por la mente humana de la multiplicidad de los seres individuales, debían de tener una realidad positiva supramundana, en su estado de abstracción. Plotino fué quien dió forma casi definitiva á este arrebatado idealismo que tan intensas huellas dejó más tarde en la filosofía y en la mística del islam.

En la cumbre de toda la jerarquía de estos principios, Plotino puso al *Ser* (τὸ ὄν) inaccesible á toda multiplicidad, pero raíz, al mismo tiempo, de toda ella : Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν. Este *Uno* es por tanto el *Ser primero* (τὸ πρῶτον). Como tributo á Platón, padre del idealismo alejandrino, á menudo se le denomina el *Bien* (τὸ ἀγαθόν). Y siguiendo las aficiones alegóricas de Filón, tambien se le llama *Luz simple* (τὸ φῶς ἁπλοῦν). La simplicidad absoluta de este primer principio es tal, que de él no puede predicarse, sin embargo, ninguno de estos atributos ó cualidades ; y la tendencia mística á las paradojas más desconcertantes se revela en cada página de las *Enéadas* : el *Uno* es el primero y el último ; el manifiesto y el oculto (τὸ ἔξω, τὸ εἴσω · ἡ ἀρχή, τὸ τέλος).

Abenarabi, como todos los pensadores del islam, ena-

morado de las sublimidades del sistema plotiniano tan adaptable á las exaltaciones de toda mística, quiso adaptarlo también al estrecho dogma alcoránico. Para ello, concibe á Dios desde dos puntos de vista : uno es el Dios del Alcorán y de los teólogos ortodoxos, dotado de los siete atributos sobreañadidos á su esencia ; otro es el *Ser Uno* de Plotino, pura esencia exenta de toda relación, cualidad ó atributo. En su tecnicismo peculiar, llama الوهة (*Divinidad*) al primero, y *Esencia* (الذات) al segundo. Aquél es fruto del razonamiento teológico; éste, fruto tan sólo de la intuición mística. De esta manera pudo harmonizar sus amores por Plotino con sus fervores por la fe ortodoxa, y desafiar las iras del clero oficial ocultando tras el antifaz de la dogmática axarí todo el pensamiento panteista que late en las Enéadas. La nomenclatura adoptada por Plotino para describir de algún modo á ese *Uno* inefable, pulula á cada línea en las páginas del *Alfotuhat*[1].

También para Abenarabi el Dios de la intuición mística es el *Ser* (الوجود), el *Uno* (الواحد), el *Primero* (الاول), el *Bien puro* (الخير المحض) y la *pura Luz* (النور المحض). Hasta tiene la audacia de interpretar en sentido neoplatónico la frase del Alcorán هو الاول والاخر والظاهر والباطن, para inferir de esa interpretación que Dios es la identidad de los contrarios[2], y para glosar en forma poética este panteísmo trascendental : el *Uno* es todas las cosas[3].

1. Imposible consignar aquí puntualmente los innumerables pasajes en que Abenarabi emplea esta nomenclatura del *Uno*. Cfr. *Alfotuhat*, I, 52, 57, 58.

2. *Alfotuhat*, IV, 323.

3. *Alfotuhat*, I, 354 et alibi : فى كل شىء له اية تدل على انه واحد
Cfr. *Mohidín* (*Homenaje á Menendez y Pelayo*, II, 224-246) donde expuse el panteísmo de Abenarabi bajo sus aspectos físico, ontológico y místico, especialmente en la forma simbólica del *círculo de los posibles*, que es un calco servil de la alegoría empleada por Plotino con idéntico objeto (*Enn.*, IV, 8, 18) y por el autor de la *Teología de Aristóteles* (lib. IV, c. 4).



Pero¿ cómo explicar el paso desde esta *Unidad* simplicísima á la multiplicidad del universo visible? Plotino como Abenarabi afirman taxativamente que « del Ser Uno y simplicísimo bajo todo aspecto, sólo puede proceder otro *Ser uno*, pero no la multiplicidad numérica[1] ». No me detendré á desenvolver el ingenioso expediente que imaginó toda la escuela neoplatónica para salvar este escabroso obstáculo. En cuanto á Abenarabi, su primera distinción entre el *Dios-esencia* y el *Dios-atributos*, dábale resuelta ya la dificultad. Del primero niega resueltamente que sea principio, causa ú origen productor, porque todos estos epítetos arguirían alguna dependencia ó relación con sus efectos ó productos, y toda dependencia implica imperfección y multiplicidad, que debemos borrar de la idea de su Ser perfectísimo y simple. Pero, en cambio, nada obsta para que atribuyamos todo eso al Dios de la teología, que es también el Dios del razonamiento discursivo. La razón, en efecto, concibe, por cierta asimilación antropomórfica, un Dios adornado de las potencias ó energías espirituales que nuestra alma posee. Ellas son los atributos ó nombres de la Divinidad, tales como en el Alcorán se contienen y que Abenarabi considera como los modelos ó prototipos de todo el mundo sensible, á imitación de los cuales vienen á la existencia los seres singulares. Se dirá que esta solución es deficiente, puesto que también los atributos y los nombres arguyen multiplicidad en Dios; pero Abenarabi reponde que los atributos son meras relaciones, no entidades reales sobreañadidas á la esencia, y, por tanto, la multiplicidad de aquéllos en nada daña á la simplicidad de ésta[2]. Y una vez hecha esta vergonzante concesión á la ortodoxia del dogma, admitidos los atributos y por tanto la creación *ex nihilo*, Abenarabi se vuelve

1. *Alfotuhat*, I, 52 : لا يصدر عن الواحد من كل وجه الا واحد
Cfr. *Enn.*, V, 2, 1 : Πῶς οὖν ἐξ ἁπλοῦ ἑνὸς, οὐδεμιᾶς ἐν αὐτῷ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλόης ὑπαρχούσης;

2. *Alfotuhat*, I, 52.

con todas sus fuerzas á la metafísica de Plotino, para beber en ella toda su teoria de la emanación.

Lo mismo, pues, que Plotino, deja Abenarabi sin explicar el tránsito del *Uno* á lo múltiple. Aun reconociendo, como antes dije, que *de lo uno ó simple no puede surgir la multiplicidad*, se apresura á añadir que este teorema neoplatónico es aplicable tan sólo á la unidad que la razon humana concibe, pero jamás puede asegurarse lo mismo de la unidad sublime de la divina esencia, inaccesible á los juicios humanos[1].

Todas las imágenes ó alegorías con que los neoplatónicos intentaron explicar el misterioso origen de los seres del seno del *Uno*, tienen su eco en las páginas del *Alfotuhat*. Las ideas de *impresión* (τύπωσις), *emanación* (ἔμφασις) y *asimilación* (ὁμοίωσις), de que tanto usa Proclo[2], se nos revelan en Abenarabi bajo el velo de su tecnicismo derivado de las raíces ظهر, فاض, طبع y مثل. Pero el símbolo más frecuente es el que considera á Dios como foco ó centro de *luz* (τὸ φῶς = النور) cuyas irradiaciones en forma de círculos concéntricos son la imagen de las criaturas, emanación de la divinidad. De aquí que Plotino abuse de la metáfora *iluminación* (ἔλλαμψις), tanto como Abenarabi de السراج (lámpara) y de الاشراق (*iluminación*), para ejemplificar esa secreta influencia del *Uno* en los seres todos que de él proceden, y de cada uno de éstos en sus inferiores inmediatos[3].

1. *Alfotuhat*, I, 899; II, 40.

2. Cfr. Vacherot, *Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie*, II, 341.

3. *Enn.*, VI, 5, 8; IV, 8, 18. Cfr. *Mohidín* (*Homenaje*, etc., II, 225). El uso frecuentésimo que Abenarabi hace del símbolo de la luz en este pasaje del *Alfotuhat* y en otros muchos, revela en él á un partidario de la *filosofía iluminativa* (حكمة الاشراق) cuyas ideas en este particular son análogas á las de su contemporáneo El Sohraguardi Mactul (Cfr. *La philosophie illuminative* par Carra de Vaux, *Jour. Asiat.*, t. XIX, 63). Ambos emplean la misma nomenclatura metafórica de *luz*, *tiniebla* y *crepúsculo* (نور وظلمة وبرزخ) para designar el ser necesario, la nada absoluta y el ser contingente. Ambos también aspiran al conocimiento



El *primer efecto* de Dios (المعلول الاول), impropiamente hablando, porque Dios no puede ser causa, es el *entendimiento primero y máximo* (العقل الاول والاكبر) que Plotino llamó así mismo ὁ πρῶτος νοῦς y ὁ μέγας νοῦς[1]. Abenarabi lo concibe como Plotino: para ambos es la primera emanación del *Uno*, cierta prolongación (امداد = διάτασις) de su sustancia, una como *epifanía* (مظهر) de su luz. Por eso contiene en sí las ideas todas ó especies inteligibles de la infinita ciencia divina. El Alcorán lo denomina *el cálamo sublime* que graba en la *lámina reservada* aquellas ideas divinas, prototipos de las cosas particulares que han de venir á la existencia[2].

La dependencia del *intelecto* respecto del *Uno* permite ya que se le considere como causa. Su efecto es el *alma universal* (النفس الكلية), emanación también del *Uno*, pero mediata. Abenarabi continúa copiando á Plotino con la garantía de los textos alcoránicos: para él *cálamo* divino exigía por su esencia otro ser en el cual pudiese ejercitar su función propia de grabar las ideas divinas; esta exigencia hizo surgir á la *lámina reservada*, que identifica con la ψυχή de Plotino[3]. Ritter ha hecho notar la confusión que reina en las *Enéadas*, en cuanto á precisar la distinción entre la ψυχή y el νοῦς, pues de ambos principios dice Plotino que poseen las especies ó ideas de todos los seres. También Abenarabi en su *Risala* incurre en esta confusión, que es mucho mas explicable en quien, como él, habíase servido del símbolo del *cálamo* y la *lámina*, puesto que dentro de esta metáfora es difícil distinguir á cuál de ambos elementos se debe atribuir lo escrito[4].

intuitivo de la *realidad* (حقيقة) por medio de la *unión con Dios*, que los ixraquíes denominaron تاله (*deificación*), palabra copiada de Plotino (θειασμός), y no تالة por تاويل como erróneamente leyó Carra de Vaux (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, 371).

1. *Alfotuhat*, II, 87, 88. Cfr. *Enn.*, passim.

2. *Alfotuhat*, 554, et alibi passim. — *Risala*, c. I.

3. *Alfotuhat*, 562, et alibi passim. — *Risala*, c. I.

4. *Enn.*, III, 6, 18 : Ἡ μέν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα, κτλ. —

Sin embargo, hay muchos pasajes en su *Alfotuhat*, de los cuales parece inferirse que la función propia del *entendimiento universal* es la infusión de las ideas en los entendimientos particulares; en cambio, el *alma universal* es tan sólo el origen ó principio de la vida del mundo. Esto, mientras Abenarabi discurre fuera de la psicología mística; porque, una vez dentro de ésta, volveremos á ver cómo en su *Risala* atribuye tambien al *alma universal* la función iluminativa ó infusión de conocimientos.

Tales son las dos primeras emanaciones del *Uno*.

Y como no es mi propósito en este trabajo estudiar toda la metafísica de Abenarabi, sino tan sólo aquellos principios de los que deriva su psicología, esencialmente plotiniana, voy á limitarme ahora á presentar un cuadro esquemático de las primeras emanaciones del *Uno* dentro del mundo inteligible ó de las ideas, tal como fragmentariamente se ofrece en las páginas del *Alfotuhat* y prescindiendo de toda explicación, aquí innecesaria :

| | |
|---|---|
| الذات الواحدة (τὸ ἕν) | Dios, ó el *Uno* simplicísimo. |
| العقل الاول والاكبر (ὁ νοῦς) | El intelecto primero y máximo. El cálamo divino. |
| النفس الكلية (ἡ ψυχή) | El alma universal. La lámina reservada. |
| الطبيعة الكلية (ἡ φύσις) | La naturaleza universal. |
| الهيولى الكل (ἡ ὕλη) | La materia universal. |
| الجسم الكلى | El cuerpo universal. |
| الشكل الكلى | La forma universal. |

Estos siete primeros principios, por su naturaleza universal y abstracta, constituyen el mundo inteligible ó ideal de Platón, que Mohidín, como todos los sufíes ó ixraquíes,

*Enn.*, I, 18 : ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα[εἴδη]. — Cfr. *Risala*, c. V : وذلك ان العقل العلوم كلها محصولة معلومة فى جوهر النفس الكلى الكلى كالمعلم . . . . ينقش . . . جميع الصور.

1. *Alfotuhat*, II, 87 ; II, 561-2. *Risala* c. v.



adorna con nombres metafóricos, más ó menos extravagantes, pero inspirados á menudo en la nomenclatura neoplatónica.

Baste recordar, entre otros, el nombre de *pleroma sublime* (الملا الاعلى) cuya filiación filoniana y gnóstica es innegable (πλήρης, πλήρωμα), y la denominación de عالم الملكوت, *mundo de la realeza*, que quizá pudiera referirse á la ἡ δύναμις βασιλική que el mismo Filón pone entre las primeras emanaciones de Dios [1].

Pero todas estas emanaciones deben concebirse como posteriores, si no en el tiempo, á lo menos en orden de naturaleza, á Dios considerado como esencia implícita ó no manifiesta. En el seno de la luminosa nube en que desde la eternidad concibe Abenarabi á Dios como oculto, existían ya, aunque en potencia, todas esas manifestaciones de su luz como indistintas. Este estado es el que Abenarabi denomina *no-ser*, aunque otorgándole realidad positiva, siquiera ideal, según el estilo paradójico de que él tanto abusa [2]. De modo que las almas humanas, conforme á esta sutil concepción, tienen su primer modo de ser en este estado de no-ser. Abenarabi se sirve, como siempre, de frases y palabras alcoránicas ó proféticas para ocultar las ideas panteístas de los neoplatónicos. Así vémosle emplear العماء, *la nube*, النَّفس الرحانى, *el hálito*

1. *Risala*, c. III, y *Alfotuhat*, passim. Los nombres más frecuentes que emplea Abenarabi para designar este mundo, equivalente al κόσμος νοητός de Plotino y Jámblico, son : عالم الملكوت — عالم الجبروت — عالم الغيب — عالم الامر — عالم القدس. No me ha sido posible encontrar hasta ahora las distinciones sutiles, que sin duda establecerá Abenarabi, entre estos nombres, al parecer, sinónimos. Sin embargo, encuentro en su *Tafsir*, I, 13, que الذوات الجبروتية son únicamente los ángeles, inteligencias puras separadas en absoluto de toda materia ; en cambio, الذوات الملكوتية son las almas de las esferas celestes, que ya están unidas, aunque accidentalmente á un cuerpo. No será pues atrevido suponer que عالم الجبروت será el mundo del عقل, y عالم الملكوت el del نفس que Jámblico llama κόσμος ψυχικός.

2. *Alfotuhat*, III, 348 et passim.

*misericordioso*, para designar el primer momento ó estado de los tres que constituyen el movimiento rítmico de la evolución del *Uno*, según los últimos alejandrinos. Jámblico principalmente describe ese primer momento con las voces ταὐτότης, ἕνωσις, μονή, porque el ser del universo físico y del alma no se ha reparado todavía de su principio que es el *Uno*, sino que es *idéntico* á él y le está *unido*. Abenarabi parece traducir esas mismas voces con los epítetos que atribuye á la *nube* : العام الهجمل (*el universal resumido*). « Yo era (dice Dios por boca del Profeta) un tesoro oculto que nadie conocía; amé ser conocido, y creé el mundo y me dí á conocer á él »[1].

De lo dicho resulta ya evidente porqué atribuye Abenarabi, en el *Tóhfa*, á los espíritus humanos un doble estado anterior á su infusión en los cuerpos. El 1er estado de no-ser es el que tienen potencial en Dios oculto, antes de su manifestación en el mundo ideal. El 2º es el que poseen, ya actual, pero implícito é indistinto, en ese mundo, es decir, como partes separables, pero no separadas aún, del *alma universal* y del *intelecto máximo*.

Pero todavía no puede decirse que los espíritus humanos tengan existencia propiamente dicha, mientras no abandonen ese estado de indeterminación para venir á concretarse é individualizarse en el mundo de los cuerpos, por su infusión en éstos. La descripción de este tránsito llena copiosas páginas del *Alfotuhat* que intentaré resumir brevemente[2].

En el sistema cosmológico de Abenarabi, dos son los elementos ó principios constitutivos de todo ser : la *forma* (الصورة) y el *espíritu* (الروح). La *forma*, en el tecnicismo de Abenarabi, significa cabalmente lo contrario que en el tecnicismo corriente entre los peripatéticos : es como la materia, un elemento esencialmente potencial é imperfecto. Dentro de la alegoría que representa á Dios como la

1. *Alfotuhat*, II, 525.
2. *Alfotuhat*, II, 561 ; III, 14-16; II, 403. Cfr. *Homenaje*, etc., II, 234.



*luz* pura envuelta en la *nube* antes de su manifestación, la forma es una parte de esa nube; por eso la denomina Abenarabi *tiniebla* y *nada*. El principio productor inmediato de las formas es la *naturaleza universal*, que antes hemos visto emanar de Dios por el intermedio del *alma universal*. Ella produce pues las formas y les otorga la adecuada aptitud para recibir el espíritu [1].

El *espíritu*, por el contrario, debe concebirse en el sistema de Abenarabi como la forma en el de Aristóteles : es un principio que explica cuanto en el ser existe de realidad, perfección y acto. Siguiendo aquella alegoría, el espíritu es una irradiación de la luz pura de Dios sin mezcla alguna de tiniebla y que viene á unirse á la forma para darle la iluminación y realidad de que por sí sola carece ; por eso Abenarabi la denomina *luz* y *existencia*. En cuanto al nombre de *espíritu*, debe entenderse en su sentido etimológico, como *soplo*, *hálito* ó *espiración* directa del alma universal que á su vez es un *hálito* de Dios mismo.

De la unión de estos dos elementos resulta un ser compuesto, que es ya algo concreto, individual y determinado. Abenarabi explica esta individualización con otra alegoría bien sugestiva. Los espíritus que rigen á las formas, existen el mundo oculto (عالم الغيب), pero no distintos numéricamente entre sí, sino identificados, aunque distinguibles para la ciencia divina. Vienen á estar en dicho mundo oculto, al modo que las letras están en potencia dentro de la tinta. Cuando el *cálamo divino* escribe en la *lámina reservada*, aparecen las formas de las letras, distintas ya. De modo que, cuando Dios ha dado ya á las

1. Esta función atribuída por Abenarabi á la *naturaleza universal* coincide exactamente con la que Proclo attribuye á la ἡ φύσις ἡ ὕλη. — « Ἡ φύσις ἡ ὕλη τὰ σώματα πλάττουσα τοῖς φυσικοῖς λόγοις ἀγάλματα τῶν ψυχῶν, ἄλλην ἄλλοις ἐπιτηδειότητα παρέχει πρὸς ἄλλων καὶ ἄλλων ψυχῶν ὑπόδοχήν, ἀμειγνύουσα τε καὶ χειρόνων « (Chaignet, V, 59). — (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 910, bajo الطبيعة).

formas del mundo la preparación adecuada, entonces el espíritu universal hace las veces del cálamo y de la mano derecha; los espíritus son como la tinta en el cálamo; y las formas como las letras en la lámina. Es decir que, al emitir el espíritu universal su hálito sobre las formas del mundo, aparecen los espíritus numéricamente distintos por razón de sus formas.

La diferencia específica de las formas determina pues la distinción de los seres en especies, según que aquéllas poseen aptitud mayor ó menor para manifestar la luz del espíritu. Así, las formas *elementales*, que lo revelan mediante el movimiento y la sensibilidad, constituyen la especie *animal*. Si tan sólo lo manifiestan por el movimiento, constituyen la especie *vegetal*. Y si ninguno de esos dos síntomas revelan la luz del espíritu, constituyen el reino mineral. Las formas del mundo *celeste*, que son las esferas, pertenecen á la especie *animal* en la parte de ellas en que aparece el brillo del espíritu, es decir, en los astros; y á la especie *vegetal* en el cuerpo de la esfera, que sólo goza de movimiento sin sensibilidad.

Infiérese de aquí, y Abenarabi lo consigna claramente, que el mundo todo está animado y vive con la vida del alma universal. Hasta los seres que el vulgo llama insensibles y no vivientes, poseen un espíritu, siquiera esté privado de percepción y aun de vida visible. Los cuerpos pues del reino mineral no se distinguen realmente de los que vegetan, sienten ó piensan, más que en ocultar el brillo del espíritu bajo la grosera capa de sus formas. Y aquí nos encontramos de nuevo con Plotino que repetidas veces afirma que toda la tierra está animada y vive por el alma universal, aunque su vida no siempre esté manifiesta á los sentidos [1].

En el hombre parecen amalgamarse, según Abenarabi, dos espíritus con la forma; ó mejor dicho: á través de la forma, que es el cuerpo, aparece el brillo de dos manifes-

1. *Enn.*, IV, 4, 22-26. *Ibidem*, VI, 7, 11.



taciones del espíritu: una es el *alma* ó espíritu vital, común á todos los animales; otra es el *intelecto* ó espíritu racional, privativo del hombre. La primera, el alma, parece ser considerada por Abenarabi como emanación del alma universal. El segundo, el intelecto, como emanación del intelecto máximo.

Ya en el capitulo 1º de su *Risala* sienta resueltamente esa tesis de la unidad de las almas humanas, pues, sin que exista allí demostración propiamente dicha, insinúa que el alma individual de cada hombre debe ser considerada como una de las partes ó potencias del alma universal. Pero es lo mas curioso advertir que, como Plotino, Abenarabi se sirve del mismo símil de Platón para hacer más asequible su pensamiento: como el cuerpo singular es una parte del mundo de los cuerpos, así el alma lo es de la universal [1].

Pero donde este panteísmo psicológico aparece desenvuelto con más claridad y aplicado especialmente al alma racional, al intelecto particular humano, es en el siguiente fragmento de su *Alfotuhat* (II, 87-88):

« Vemos que á todos los hombres se les aplica el atributo de *inteligentes* .... Pero entre ellos hay algunos cuya inteligencia percibe los más obscuros misterios y abstrusas ideas: saben interpretar una sola palabra de un filósofo en ciento cincuenta sentidos diversos ó en más si se quiere; explican los más sublimes problemas de las ciencias, ya sean de teología, ya de psicología, física, matemáticas ó lógica. En cambio otros poseen una inteligencia

1. *Risala*, c. 1: اعلم يا اخي ان نفسك قوة من قوى النفس الكلية الفلكية لا هي كلها ولا منفصلة عنها كما ان جسدك جزء من جسم عالم الاجساد لا هو كله ولا منفصل منه. — Cfr. *Enn.*, IV, 3, 1: ὡς σῶμα μέρος ὂν τοῦ παντὸς τὸ ἡμέτερον, οὕτω καὶ ψυχὴν τὴν ἡμετέραν μέρος τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς εἶναι. « Quemadmodum corpus nostrum pars est corporis universi, sic et animam nostram esse totius animæ partem. » — Cfr. *Porphirii Sent.*, XXXIX: Ἀπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, καὶ καθ' ἕκαστον τὸ τυχὸν αὐτῆς, ψυχὴ· καὶ αἱ πᾶσαι, μία. « Nam natura animæ infinitæ cujusdam potentiæ: et quævis ejus pars singulatim per se est anima: et universæ simul una. »

muy por debajo de la anterior; y otros, inferior á ésta todavia; y otros en fin, superior á la de los primeros. Ahora bien : al advertir nosotros esa diferencia de entendimientos, nos vemos forzados á dividir ó separar los de los distintos individuos, cual si fuesen cosas suceptibles de multiplicidad numérica. Y á ese ser inmaterial, susceptible de esta división ideal y metafórica, lo denominamos *el intelecto máximo,* del cual participan las inteligencias que existen en los seres reales inteligentes, según su grado respectivo ».

« Para formanos una idea aproximada der cómo se engendran de dicho *intelecto máximo* las inteligencias [individuales], vamos á servirnos de un símil. Puede compararse el *intelecto máximo* con la lámpara primera de la cual tomasen su luz todas las mechas. [Es evidente que] al multiplicarse numéricamente éstas, se habrán multiplicado las lámparas, y habrán recibido la luz de la lámpara primera, en proporción de la aptitud particular que cada una poseyese. Así, aquella mecha cuya materia sea la más pura posible, impregnada del más limpio accite y muy gruesa de cuerpo, recibirá de la lámpara primera una cantidad de luz mayor y alumbrará más que cualquiera otra inferior á ella en pureza de materia y en limpieza de combustible. Luego la diferencia de las luces entre sí estará en razón directa de la diferencia que exista entre la aptitud respectiva de sus mechas. Pero, con esto, la lámpara primera nada perderá de su perfección propia; se quedará tan perfecta como antes. Y como cada una de las otras lámparas se parecerá á la primera, dirá : « Yo soy igual que ella. ¿ En qué es pues superior á mí, si somos iguales? ¿ Acaso no se puede tomar lumbre de mí, como yo la tomé de ella? » Así hablará, dejandose llevar del orgullo, sin advertir que la superioridad de la primera estriba en dos cosas : una, en ser la fuente y origen de la luz : en la anterioridad ; otra, en que no reside en una materia y en que la comunicacion entre ella y su Señor es inmediata. En cambio, todas las otras lámparas deben á ella su existencia, y subsisten en la materia que se consume por la combustión, cuya causa es la luz que de ella recibieron ».



« Este y no otro es el modo cómo aparecen en la realidad las inteligencias individuales, sin que ellas mismas lo conozcan ni aun lo sospechen. Porque, quien recibe la existencia por el intermedio de un padre y de una madre ¿ cómo va á poder formarse idea de la esencia de un ser que recibe la existencia de una manera inmediata? Y si las inteligencias son incapaces de percibir al intelecto primero, de quien ellas proceden, ¿cuánto más incapaces serán para conocer al Creador de ese primer intelecto, que es Dios? Porque lo primero que Dios creó fué el intelecto. De él son como una manifestación estas inteligencias [individuales] y de él proceden por el intermedio de las *almas* (النفوس الطبيعية) [ó espíritus vitales] *físicas*. El se pues el primero de los padres. Dios lo denomina, en su honrado Alcorán, *El Espíritu*, y habla de él como de algo que es suyo. En efecto; refiriéndose [Dios, en el Alcorán] á las almas físicas, al *Espíritu* [ó intelecto primero] y á los espíritus [ó inteligencias] particulares que son propios de cada una de las almas físicas, dice : « Y cuando lo hube adecuado [el organismo], soplé en él de mi espíritu. » Este espíritu es el intelecto máximo. Y por eso se le da también el nombre de *intelecto innato* (العقل الغريزى); porque si se dice que tiene un nacimiento natural, físico, esto es tan sólo en el sentido de que necesita, [para manifestarse], cierta aptitud [ó preparación física], que es lo insinuado [en el texto alcoránico] con la palabra *adecuación* ó equilibrada complexión [del organismo] que dispone al sujeto para recibir el espíritu. »

« Debes también saber que todo lo que es múltiple, tiene su raíz en lo uno. Por eso los cuerpos todos redúcense á un solo cuerpo; y las almas, á una sola alma; y las inteligencias, á un solo intelecto vuelven. Pero la multiplicidad no procede de lo uno en virtud tan sólo de la unicidad de éste, sino mediante alguna relación. Si reflexio-

nas sobre esto que he dicho, encontrarás que así es : lo uno se divide en una multiplicidad, pero no porque él se divida realmente en sí mismo ; y esto [es verdad], tanto si el uno es indivisible por su naturaleza, cual las almas, las inteligencias y la raíz á que éstas se reducen, como si el uno es [algo corporeo] que virtualmente puede engendrar de sí propio la multiplicidad sin experimentar en sí mismo disminución en su mole corpórea. »

Para quien esté medianamente familiarizado con las ideas, con la terminología y con la forma alegórica de las *Enéadas*, el fragmento que precede ha de parecer trasunto fiel de la obra de Plotino. Toda la teoría panteísta sobre la unidad del intelecto está basada, para Abenarabi, en este teorema platónico : « lo múltiple tiene su raíz en lo uno. » En los mismos términos lo formula Plotino : « es imposible que muchas cosas sean ó constituyan una, si no existe una de la cual ó en la cual existan »[1]. Luego, si existen muchos intelectos y muchas almas, concluye Abenarabi, deben reducirse á un solo intelecto y á una sola alma. Plotino había dicho en análogos términos : no hay pues un solo intelecto, sino uno y muchos; como también es forzoso que haya una y muchas almas[2]. La muchedumbre y distinción numérica entre éstas, como la que existe entre los intelectos individuales, obedece tan sólo á la materia ó mole en que se manifiestan. Así lo explica Abenarabi en el pasaje que hemos transcrito, y así lo consigna también Plotino[3]. Es mas : hasta la alegoría de la

1. *Enn.*, V, 6, 3 : Οὐ δύναται γὰρ πολλὰ, μὴ ἑνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ, ἢ ἐν ᾧ. « Nequeunt enim multa vel esse vel unum conficere, nisi sit unum a quo vel in quo sint ». — Cfr. *Enn., ibidem, infra* : Εἰ ἄρα πολλά τι ἐστὶ, δεῖ πρὸ τῶν πολλῶν ἓν εἶναι. « Quamobrem, si quid multa est, oportet ante multa unum esse.

2. *Enn.*, IV, 8, 3 : Οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί; πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους. « Non enim unus solus est intellectus, sed unus et multi : nimirum multas quoque animas unamque oportuit esse, multasque ex una inter se differentes. » — Cfr. *Enn.*, IV, 9, 4.

3. *Enn.*, IV, 9, 4.



lámpara, que Abenarabi emplea, tiene sus reminiscencias plotinianas. Las *Enéadas* hablan del intelecto primero como de un gran *foco de luz* derivado del fuego universal que es el *Uno*; y de los intelectos singulares, como de *focos pequeños*[1]. Otras veces, es la *lumbre* del sol difundiéndose generosamente por el mundo inferior[2], ó reflejando y reproduciendo su imagen en los espejos individuales, que son los intelectos humanos[3].

Resuelto ya el problema de la individuación del alma universal y del intelecto máximo por su unión con las formas corpóreas, Abenarabi no podía menos de considerar esta unión como accidental. Los espíritus singulares, siendo emanaciones ó destellos de la luz pura, símbolo de la realidad sustantiva, no habían de necesitar, para ser sustancias, de su unión con los cuerpos, que son fruto de la *materia* y de la *naturaleza* universal, simbolizadas por las tinieblas. La rica fantasía de Abenarabi, ayudada por la tradición neoplatónica, se ingenia para explicarnos con sugestivos símiles la accidentalidad de este comercio del alma con el cuerpo. En los tres primeros capítulos de su *Risàla*, especialmente en el II°, el cuerpo, *individuo grosero y tenebroso*, es como el *molde* en el cual Dios ha vaciado y hecho cristalizar la sustancia abstracta, sutil y luminosa del alma universal; es como la *envoltura* del

1. *Enn.*, IV, 8, 3 : ὡς ἐκ τοῦ παντὸς πυρὸς, τὸ μὲν μέγα, τὸ δὲ μικρὰ πυρὰ εἴη. « Sicut si ex universo igne, alius quidem magnus sit ignis, alii vero parvi. »

2. *Enn.*, V, 6, 4. — Sin embargo, no puede asegurarse que Plotino haya utilizado la misma metáfora que Abenarabi. Es preciso llegar á los neoplatónicos de la decadencia para encontrarla, como una evolución muy natural del significado de la voz ἔλλαμψις de Plotino. Así es cómo Prisciano procura explicar á Cosroes la infusión del alma universal en los cuerpos : como la iluminación de una *lámpara*, que en nada menoscaba la perfección de su luz. Cfr. *Prisciani philosophi solutiones* etc., apud *Enn.*, pag. 559 : « In his enim quæ illuminant, utpote lucerna posita, solummodo lux aëra quodammodo afficit, ipse vero ignis in candelabro tenetur... manens quidem perfectissime incorruptibilis et incorporalis. »

3. *Enn.*, I, 1, 8.

hálito divino; como la oscura morada, el antro ó la *cárcel* en que el espíritu cautivo gime, ansiando verse libre de sus *cadenas*, para volver á su patria; es, otras veces, como el *vehículo* ó la cabalgadura con que el espíritu debe recorrer el camino de esta vida; es, en fin, como el *instrumento* natural de que se sirve el alma para conseguir su perfección[1].

No se ha de creer, sin embargo, que el alma, por estar unida accidentalmente tan sólo con el cuerpo deje de sufrir alguna influencia de parte de éste. En el *Alfotuhat* (I, 358-360), señala Abenarabi el alcance y origen de este influjo. « El alma humana, dice, se engendra de dos principios : uno es el espíritu divino, emanación á hálito del mismo Dios; otro es el cuerpo orgánico, engendro de los cuatro elementos ó cuerpos simples sometidos á la naturaleza universal que está supeditada al alma universal, como ésta lo está al intelecto primero..... Por eso, aunque el alma sea un soplo del mismo Dios, tiene que resentirse de la vileza del cuerpo. ¿ No ves acaso cómo la brisa, al llegar á tu olfato, trae hedores ó aromas, según los lugares por donde ha pasado? Pues á eso mismo obedecen las distintas cualidades de los espíritus humanos..... ¿ No ves acaso cómo la luz del sol, al caer sobre la superficie de un vidrio verde ó rojo, toma ya estos colores, cuando sale del vidrio, para reflejarse en la pared ó en otro cuerpo? El que entonces la mira, la ve ya teñida con el color del vidrio que atravesaron sus rayos..... El espíritu es fuerte por su naturaleza y orígen divino; pero adquiere cierta debilidad por razón del organismo físico corpóreo. »

De aquí, las dos vidas, inferior y superior, que Abenarabi parece admitir en el hombre, como todos los neoplatónicos : la inferior es la resultante de este influjo del cuerpo sobre el alma; la superior es la que corresponde á ésta como independiente del instrumento corpóreo. A esas dos vidas corresponden dos almas ó dos partes de una sola : la *racional* y la *animal*. La primera es feliz en este mundo y en el otro; no es capaz de pecado porque pertenece al mundo de los espíritus puros. La segunda es como el vehículo corpóreo, como la bestia de carga que la primera monta para seguir el camino recto que Dios le ha señalado; pero como bestia irracional y engendro de la materia vil, se resiste muchas veces á la dirección de su ginete y traspasa la ley, aunque no por malicia consciente, sino por natural tendencia de su corrompida complexión que no se harmoniza con la del alma racional. Mas, eso no obstante, aquélla, y no ésta, sufrirá el castigo de la culpa que cometió el compuesto humano, como se castiga á la bestia aunque carezca de responsabilidad moral[2]. Esta peregrina teoría de Abenarabi no tiene otra justificación que su afán de conciliar con la dogmática musulmana las ideas de Plotino. En las *Enéadas* (I, 2, 5) se dice que ni el concupiscible ni el irascible son elementos constitutivos del alma verdadera, del alma superior, sino accesorios suyos; que el hombre esencialmente es el alma pura[3], separada de todo comercio con lo corpóreo y sensible (I, 1, 7-10); que las malas excitaciones de la pasión animal no afectan á la esencia del alma, sino al compuesto humano, que es tan sólo una imagen de aquélla; de donde Plotino infiere que el alma pura, el alma racional, no es responsable ni, por tanto, punible (I, 1, 12; IV, 8, 8). Pero Abenarabi no podía seguir hasta aquí á su maestro : se lo impedía su fe en los premios y castigos, que han de recaer sobre las almas indi-

1. La mayoría de estos símiles tiene precedentes plotinianos. Cfr. *Enn.*, IV, 8, 1, donde Plotino repite el símil de la *carcel* (φρουρά = حبس) y del *antro* ó *caverna* (σπήλαιον, ἄντρον = الحل المظلم) tan usados por Platón y por Empédocles. *Ibidem*, IV, 3, 21, emplea el símil de la *nave* (ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηΐ = ومن البدن مركبا); y el del *instrumento* en I, 1, 3 : χρωμένη [ἡ ψυχὴ] μὲν οὖν τούτοις οἷα ὀργάνοις = واتخذه آلة. Cfr. IV, 3, 23 et passim.



1. *Alfotuhat*, III, 347.

2. También Abenarabi en su *Risala*, c. III, dice que la sustancia del alma es el hombre esencialmente (الانسان في الحقيقة), como Plotino había escrito ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθής.

viduales; y como en su psicología estas almas individuales son las *animales*, á éstas, y no á la *racional* que es común á todos los individuos, hace responsables de la culpa y acreedoras á la pena. Era el único subterfugio hábil para paliar las impiedades á que se prestaba su panteísmo psicológico.

La inmortalidad del alma no podía ser problema discutible para Abenarabi, sino corolario forzoso de las tesis que preceden. Si el alma racional es una sustancia completa, y su unión con el cuerpo es tan sólo accidental, la destrucción de éste no influirá en la vida de aquélla. Así razona precisamente en el capítulo III° de su *Risala*. La muerte no es más que una *separación* (مفارقة = χωριστός, ἀπαλλαγή) del alma, un *regreso ó vuelta* á su patria y *origen* (الرجوع الى اصله = ἐπιστροφή, ἄνοδος). Esta separación del espíritu, principio esencial de la vida, inutiliza el instrumento corpóreo y las potencias sensitivas y vegetativas que necesitan de éste para sus funciones. En cambio el intelecto, la parte superior, que no se mezcla con lo corpóreo y lo sensible, sino que lo domina y gobierna, no puede perecer ni alterarse por esa separación. Y Abenarabi desenvuelve estas ideas á cada paso, aunque en la forma alegórica que puede verse en el siguiente pasage [1]:

« Porque la vida es esencial á los espíritus, no pueden morir jamás. Porque la vida es accidental á los cuerpos, por eso pueden morir y dejar de ser. La vida que se manifiesta en el cuerpo, es un efecto de la vida del espíritu. Así como la luz del sol, que en la tierra se refleja, del sol procede, y cuando éste desaparece síguele también su luz y queda la tierra envuelta en las tinieblas, no de otro modo, cuando el espíritu abandona el cuerpo para volver á su patria de la cual vino, huye también en pos de él la vida que estaba difundida por el cuerpo vivo y queda éste

1. *Alfotuhat*, I, 69. Cfr. *Enn.*, IV, 3, 22, donde Plotino emplea la misma alegoría.



en la forma del mineral á los ojos del que lo mira. Entonces se dice: Fulano ha muerto. Pero tú debes decir: la esencia volvió á su origen....hasta que llegue el dia de la resurrección y del juicio, en el cual ese espíritu, incitado por el deseo, iluminará de nuevo al cuerpo; y entonces, adaptándose unas á otras sus partes y ajustándose sus miembros, una nueva y sutilísima corriente vital se difundirá por ellos y los moverá á organizarse á impulsos del espíritu que vuelve. Y cuando la construcción esté acabada y aquella fábrica de polvo se levante,... un nuevo soplo del espíritu la pondrá en movimiento para que vaya en busca de su Señor cuya luz iluminará toda la tierra ».

Otra razón, no *á priori*, sino de experiencia mística, insinúa en su *Risala* (c. III), que fué tradicional entre los neoplatónicos. Nada tan semejante á la muerte como el sueño; y sin embargo, el alma, en ese estado, lejos de debilitarse en sus operaciones intelectivas, adquiere energías superiores que le permiten penetrar los misterios del mundo invisible. No necesita pues el intelecto, para vivir, de su unión con el cuerpo [1].

Resta únicamente por estudiar el último estado de las almas, es decir, su vida escatológica. Supuesto que en la psicología de Abenarabi, el principio de individuación de las almas singulares es la forma corpórea con la cual han estado unidas en este mundo visible, y supuesto también que, antes de esta unión, permanecieron indistintas é identificadas con el intelecto primo y con el alma universal, la muerte y la consiguiente separación del cuerpo envolvía un gravísimo problema para quien, como Abenarabi, quería ser ó aparecer cuando menos, perfectamente ortodoxo. Porque ¿cómo conciliar con la escatología alcoránica la teoría de la unidad de las almas separadas de los cuerpos? Abenarabi no se decide á resolver la cuestión,

1. La immortalidad del alma está demostrada por los ensueños en las *Prisciani philosophi solutiones* (apud *Enn.*, p. 560): « quia vero [anima] non concorrumpitur, ostendit segregatio facta per somnos. »

sino después de presentar las varias opiniones de las escuelas sufíes [1]:

« Cuando los espíritus se separan de las materias, dice una escuela de nuestros colegas [los sufíes] que los espíritus quedan despojados de las materias de una manera absoluta y vuelven á su origen, como los rayos del sol, reflejados por un cuerpo pulimentado, vuelven al sol cuando el cuerpo se oxida. Pero una vez admitido esto, los sufíes se dividen en dos opiniones. Dicen unos que los espíritus, despues de separados [de los cuerpos], no se distinguen [numéricamente] unos de otros por sí mismos, á la manera que tampoco se distingue el agua [contenida] en varios vasos que se hallen á la orilla del rio, cuando los vasos se rompen y vuelve al rio el agua que contenían. Los cuerpos son esos vasos; y el agua, de que estaban llenos, tomada de aquel rio, es como los espíritus [emanados] del espíritu universal. Otros sufíes dicen que no es así, sino que [los espíritus] adquieren por su vecindad con el cuerpo, ciertas *disposiciones formales* (هيآت) malas ó buenas, en virtud de las cuales se distinguen numéricamente unos de otros, después de separados de los cuerpos, á la manera que el agua, mientras estuvo en los vasos, se le adhirieron ciertos *accidentes* (امور) que alteraron su natural estado, ya en cuanto al color, ya en el olor, ya en el sabor; y así, una vez separada el agua de los vasos, acompáñale [adherido] á su esencia lo que adquirió de color, sabor ú olor; y añaden que Dios conserva en los espíritus esas disposiciones formales que adquirieron. Esta opinión es sostenida también por algunos filósofos como Asamnaní [2]. Otros sufíes dicen que los espíritus

1. *Alfotuhat*, III, 16.

2. Parece referirse á ابو عبد الله الحسين بن محمد بن الحسين بن علي بن الفَرَّخان الصوفي السمناني, natural de سمنان en la región de قومس en el Tabaristán, no lejos de Ray. Fué maestro de sufíes y discípulo del célebre Alcoxairí. Murió en 531. (Cfr. *Jacut*, III, 141; IV, 203)



que gobiernan [los cuerpos] [1] no dejan de ejercer esta función [que les es esencial] en este mundo, y cuando son trasladados al *Barzaj*, gobiernan allí cuerpos *barzajíes*: éstos no son otra cosa que las formas [fantásticas] en las que el hombre se ve á sí propio durante el sueño; lo mismo ocurre después de la muerte [2]; pero en el dia del juicio serán enviadas [las almas] á los cuerpos físicos, como habían estado en este mundo. Hasta aquí las distintas opiniones de nuestros colegas sobre los espíritus separados. Por lo que atañe á las opiniones de los que no son colegas nuestros, la diversidad es muy grande, pero no es mi propósito consignar las palabras de los que no siguen nuestro método. »

Échase de ver en este pasaje el empeño de los pensadores sufíes por acomodar al dogma el panteísmo psicológico. Todas sus ingeniosas soluciones son tanteos mal simulados de equilibrio en ese sentido. Abenarabi parece inclinarse, aunque no en el pasaje transcrito, á la última de las soluciones sufíes. Dice efectivamente en otro lugar (I, 359) que Dios, temiendo que el alma humana se enorgulleciese de la sublime perfección de su ser y de su origen divino, dispuso que jamás llegase á estar separada en absoluto de algo corpóreo ó sensible: durante su vida actual y en el estado de vigilia, tiene un cuerpo orgánico, como también lo tendrá en la vida futura después de la resurrección; durante el sueño se separa del cuerpo orgánico, pero para unirse á un cuerpo fantástico; esto mismo, añade, sucederá cuando el alma se separe del cuerpo

1. الارواح المدبرة son las almas de las esferas celestes y las almas humanas que por su naturaleza están destinadas á gobernar ó regir algún cuerpo. (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 1131, bajo المغارق)

2. Es decir, que después de la muerte, las almas se unen con esas *apariencias* (صور) fantásticas de sus propios cuerpos. En el sistema eminentemente harmónico de Abenarabi, el *Barzaj* de la escatología musulmana tiene un sentido más extenso: todo lo que ocupa el término medio entre dos extremos contradictorios. Así denomina *barzaj* al ser *contingente*, que está entre lo necesario y lo imposible, á la *fantasía* que participa de lo ideal y lo sensible, etc., etc.

orgánico por la muerte, hasta el dia de la resurrección.

Esta peregrina teoría de los cuerpos *barzajíes* ó fantásticos se asemeja no poco á la otra de las *disposiciones formales* que el alma arrastra consigo al separarse del cuerpo, pues también con ella se explica la muchedumbre númerica de las almas separadas, mediante algo que, si ya no es cuerpo, es accidente corpóreo. Por eso Abenarabi la adopta, cuando trata de los premios y castigos en la vida futura, y hasta nos insinúa los precedentes de ella que él atribuye á los filósofos, es decir, á los neoplatónicos[1]. Dice en efecto en su *Alfotuhat* (II, 791), despues de haber consignado las doctrinas de los teólogos acerca de este problema) que él acepta la de los filósofos según los cuales, si las almas humanas, durante su vida en unión con el cuerpo, adquirieron por la práctica de la virtud y la contemplación de las verdades teológicas y espirituales una *forma* (صورة) que las asimile al rango angélico, cuando se separen del cuerpo por la muerte, se unirán á los ángeles y en esto consistirá su paraíso[2]. Pero esto, entiéndase bien, antes del dia del juicio; porque Abenarabi, fiel en este punto á la letra del Alcorán, rechaza indignado las impías negaciones de los peripatéticos musulmanes contra la resurrección de los cuerpos y contra los premios y castigos sensibles. Para él, los cuerpos de los elegidos resucitarán con una complexión orgánica tan perfecta, que exija por su naturaleza una eterna duración y un goce de los deleites corpóreos del paraíso alcoránico, exento de las incomodidades, dolores y suciedades que en esta vida le son anejas. Por lo que toca á los condenados, también sienta la misma doctrina, aunque en lo relativo á la resurrección afirma que sus cuerpos serán de complexión análoga á la actual, pero con duración eterna. Todavía se manifiesta mejor la adhesión de Abenarabi á la teoría de las *disposiciones formales*,

1. Plotino (*Enn.*, IV, 3, 24 et passim) parece dar á entender que las almas impuras llevan consigo algo corpóreo al separarse. En cambio, niega eso de las almas puras.

2. *Alfotuhat*, II, 113.



cuando en el capítulo III de su *Risala* dice que las almas no del todo perfectas quedarán privadas de la visión y fruición beatífica, hasta tanto que se purifiquen de las *formas tenebrosas*, (que quiere decir, en su tecnicismo, *corpóreas*), que contrajeron en esta vida. Y aun dentro ya del paraíso habrá grados entre los elegidos, conforme á la mayor ó menor aptitud ó disposición de sus almas para ver á Dios. El vulgo fiel, el no sufí, verá de Dios lo que de El haya conseguido entender en esta vida : carecerá del deleite intelectual, porque en este mundo no pudo elevarse desde el conocimiento fantástico hasta la pura intuición.

El análisis minucioso de esos grados del paraíso y del infierno que Abenarabi insinúa brevemente en su *Risala* (c. III) y pinta en muchos pasajes del *Alfotuhat* con la realidad de un vidente, se sale ya del cuadro de su psicología.

## III

### Psicología mística.

Los cuatro enormes volúmenes del *Alfotuhat* són, según confiesa Abenarabi[1], un resumen de las innumerables intuiciones que le sobrevinieron durante los repetidos éxtasis que experimentó al dar las vueltas, que son de rito, en derredor de la Caba. Este solo dato basta para presumir cuán copiosa mina de fenómenes psicológicos atesorará este libro, aunque disimulados ú ocultos á menudo bajo el velo de las interpretaciones peregrinas y extravagantes que les da el mismo que los experimentó. Sin embargo, no son pocas las ocasiones en que Abenarabi describe los fenómenos místicos con la objetividad necesaria para que el psicólogo pueda sacar provecho de sus observaciones personales sobre la vida interior. Y hoy que la atención de los psicólogos experimentales se ha fijado con predilección sobre esta vida para analizar su rico contenido emocional, para interpretar científicamente sus

1. *Alfotuhat*, I, 12.

manifestaciones de una anormalidad desconcertadora y para determinar por los métodos positivos el influjo y alcance de sus concomitantes fisiológicos, he creído que tendría algún interés aportar al caudal, ya abundante, de que se han servido hasta la fecha esos psicólogos, esta pequeña contribución de *experiencias místicas* descritas é interpretadas por un musulmán como Abenarabi, cuya influencia en la vida mística de sus correligionarios de oriente y occidente se ha perpetuado hasta nuestros dias. Mas como el asunto es inmenso, limitaré mi estudio al fenómeno más característico y culminante de toda la vida interior, al *éxtasis*, del cual todos los demás estados místicos son como preparación y germen. Más de seiscientas páginas consagra Abenarabi en su *Alfotuhat* (II, 183-752) á la descripción de esos estados previos al trance extático. Por eso, en la imposibilidad de condensar tan complicados y minuciosos análisis, he preferido estudiar tan sólo el éxtasis que, como acto tipo, los representa y explica todos.

Es tesis general de Abenarabi[1] que toda emoción ó intuición experimentada en el éxtasis no ha de ser fruto de un propósito deliberado y consciente del sujeto, no ha de ser resultado natural de una práctica externa ó interna, no debe nacer del esfuerzo reflexivo ni de la investigación racional. « Es condición esencial del éxtasis, dice en otro lugar[2], que sobrevenga de improviso al corazón, repentinamente, de una manera brusca. Algunos creen que el éxtasis es el resultado de la aflicción ó tristeza del alma; pero no hay tal, porque es un fenómeno psicológico, caracterizado por la inconsciencia, que debe ser tenido como un don gratuito de Dios y no como un estado adquirido por esfuerzo personal. Ocurre con el éxtasis algo análogo á la revelación comunicada por Dios á los profetas, es á saber, que viene de improviso y sin que el sujeto

1. *Alfotuhat*, II, 665.
2. *Alfotuhat*, II, 706, 7.



tuviese intención ó propósito de tal cosa... De aquí que los verdaderos místicos son aquellos que lo mismo caen en el éxtasis oyendo determinados cánticos, que sin oírlos : basta con que Dios se les comunique de improviso, para que su corazón pierda la conciencia de cuanto les rodea y aun de sí mismos ».

Esto, sin embargo, no quiere decir que el trance extático sobrevenga sin determinadas condiciones en el sujeto. Cabalmente á la adquisición de estas condiciones se endereza todo el método sufí, asunto preferente de casi todas las obras de Abenarabi y que él condensó en un opúsculo de muy pocas páginas, en su *Tohfa*. Hé aquí las principales que exige al novicio que haga vida conventual, como preparación para llegar à la *unión mística* (الوصول) con Dios[1] :

1ª Permanecer solo y sentado en celda oscura y cerrada sin salir de ella más que para satisfacer las necesidades fisiológicas, para hacer la oración con la comunidad y para la oración pública del viernes. 2ª Ablución constante. 3ª Inhibición absoluta de todo pensamiento relativo á las preocupaciones del mundo. 4ª Constante ayuno, comiendo tan sólo lo estrictamente preciso para que el cuerpo mantenga las fuerzas indispensables para orar. 5ª Dormir muy poco, lo necesario para no caerse de sueño. 6ª Silencio tan absoluto que excluya toda palabra que no sea la que su director espiritual le pida. 7ª Vigilancia asidua á las observaciones de éste y sincera confesión á él sólo de todos sus pensamientos y emociones; 8ª Abnegación absoluta de su propia voluntad por la de su director, al cual deberá someterse como un cadáver. 9ª Dócil sumisión à la providencia divina : para él debe serle indiferente todo lo que Dios decrete, así lo útil como lo perjudicial; debe agradecerle los beneficios y soportar con paciencia las pruebas espirituales à que lo someta; no ha de dejarse dominar por la tristeza ni desanimarse por lo terrible del

1. *Tohfa*, 9, 10.

combate ascético ni desesperar del éxito; resista con valor, constancia y alegría á las inclinaciones de la concupiscencia, á las sugestiones del demonio y á las burlas del mundo; confíe ciegamente en que la gracia de Dios le conducirá á la meta de sus deseos, los cuales no deben tener más que un objeto : conocer á Dios y aproximarse á El. 10° Oración constante, única y tan atenta, que el corazón no se distraiga ni por la más fugaz idea que le sobrevenga. La oración preferible para Abenarabi es el primer artículo del credo musulmán : *No hay otro dios, sino Alá* (لا إله إلا الله), « porque en esta fórmula se contiene la *exclusión* de todo lo que no es Dios y la *afirmación* de la presencia de Dios ». Hé aquí ahora el método práctico de orar, según Abenarabi : « Cuando el novicio quiera orar, haga la ablución, purifique bien sus vestidos, arrepiéntase de todos sus pecados, y siéntese con las piernas cruzadas, dentro de la celda y orientado hacia la Meca; poniendo ambas manos sobre sus rodillas y con los ojos cerrados, comience emitiendo la frase *No hay otro dios,* como si la sacase de debajo del ombligo, y pronunciando el final *sino Alá* con fuerza y encima del corazón para que la influencia de esta frase llegue á todos los miembros y en ellos se grabe. Si alguna idea extraña sobreviniese á la mente, recházela con energía mediante el *No hay otro dios*, y con la afirmación *sino Alá*, signo del amor de Dios, hasta que el corazón se vea libre de vanas fantasías y se ocupe sólo en las intuiciones místicas ».

Conforme con las conclusiones sagacísimas del psicólogo James H. Leuba[1] sobre los caracteres esenciales de todo éxtasis y sobre sus causas fisio-psicológicas, el método preconizado por Abenarabi debe conducir, aunque el sujeto no se lo proponga, á una limitación gradual del campo de la conciencia del mundo exterior, compensada por un acrecimiento de la conciencia del mundo interior; todo esto, determinado por la concentración de la actividad

1. Cfr. « Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens » (*Rev. Philosoph.*, Julio y Noviembre de 1902).



mental sobre una sola idea, la de Dios; después, esos movimientos rítmicos de la cabeza y tronco, poniendo en ejercicio músculos ordinariamente en reposo, deben provocar, en organismos privados de todo goce fisiológico, emociones de placer y hasta espamos de una dulzura extraordinaria que el místico atribuirá á Dios con cuya idea van asociados en el campo de su conciencia; pero por fin, la vehemencia del deleite se irá debilitando al par que la conciencia del yo, hasta quedar privado el sujeto de toda relación, cayendo en la inconsciencia absoluta, meta del éxtasis completo.

Vamos ahora á ver consignados la mayoría de estos fenómenos, que integran el trance extático, en la descripción que hace Abenarabi de casos ya personales ya ajenos.

Al estudiar Abenarabi en el *Alfotuhat* (II, 675-8) la inconsciencia del éxtasis (الفناء), enumera siete grados ó momentos sucesivos de ella, que muy bien pueden reducirse á seis, puesto que los dos primeros se distinguen tan sólo por motivos ajenos á nuestro propósito presente.

Es el primer grado aquel en que el místico pierde la conciencia de todo acto ú operación humana, tanto de sí mismo como de los otros hombres, porque los concibe como efectos de la única y verdadera causa, que es Dios, aunque envueltos bajo el velo de alguna cosa creada. — En el 2° grado, ya el místico identifica con Dios todas sus facultades ó atributos, como la vista, oído, entendimiento etc., porque sabe que, según dice el Profeta, Dios viene á ser el oído, la vista y todas las facultades del hombre que le ama. Según esto, dice Abenarabi, « tú considerado sólo desde el punto de vista de *tus atributos*, eres ya Dios mismo y no un atributo de Dios; mas, considerado tú desde el punto de vista de *tu esencia*, eres aún tú mismo, es decir, algo real y positivo que Dios toma como sujeto en el cual quiere revelarse El á sí propio. Porque en tí, el que ve, es tu vista, y tu vista es Dios. Y lo que El ve, es á sí mismo. Por consiguiente, quedas en realidad privado de la conciencia de tu visión propia ». — « El 3er grado de

inconsciencia es aquel en que pierdes el conocimiento de tu esencia propia. Para que te formes idea clara y cierta de este grado, has de tener en cuenta que tu ser está compuesto de dos elementos : uno sutil y otro grosero. Cada uno de ambos posee una entidad esencial y cualidades propias que lo distinguen del otro ; el sutil está sujeto á cambiar sucesivamente de formas de distinta especie en cada momento ; el grosero, en cambio, es decir, tu tabernáculo [el cuerpo] mantiénese siempre con una sola y la misma forma á pesar de la diversidad de accidentes á que está sujeto. Pues bien ; si pierdes la conciencia de tu ser por estar engolfado en la contemplación de alguna realidad, divina ó no divina, pero sin que en aquel instante mismo dejes de conocer que tú existes, no habrás llegado aún á este grado de que ahora hablamos. Mas, si en aquel mismo instante perdiste la conciencia de tu propio existir, entonces sí que habrás llegado. Y esto, sea cualquiera el objeto de tu contemplación intuitiva : divino ó no divino ; porque lo que caracteriza á este grado extático no es la naturaleza del objeto contemplado, sino la propiedad que posee de privar á la personalidad de todo influjo [representativo en la conciencia »].

« El maestro de gramática Abdolaziz Abenzeidán, en la ciudad de Fez, negaba esta inconsciencia que caracteriza al éxtasis y me contradecía en este punto, pero acabó por retractarse. En efecto ; cierto dia entró en mi casa muy alegue y regocijado diciéndome : — Ahora sí que estoy seguro de que es verdad lo que los sufíes dicen de la inconsciencia extática ! Lo he experimentado y gustado hoy mismo ! — Y ¿ cómo ha sido eso ? le pregunté. — Pero ¿ es que no sabes que hoy ha entrado en la ciudad el Emir Almuminín, que viene de España[1] ? » — Sí por cierto. —

1. Cronológicamente no puede precisarse quién fuese este Emir. Lo más probable es que se trate de Abuyúsuf Yacub, el tercer príncipe almohade, del cual consta que pasó á España el año 591, ganando contra Alfonso VI la batalla de Alarcos, regresando á Fez el 594 y muriendo al año siguiente (Cfr. *Anónimo de Copenhague*, ms. de la B. N. de Madrid, p. 123). Ahora bien, Abenarabi estaba en Fez ese mismo año de 594 (Cfr. *Alfotuhat*, II, 460).



Pues bien ; yo me salí de casa á divertirme presenciando el espectáculo, como toda la gente de Fez. Comenzaron á pasar los soldados unos tras otros, primero los jefes etc., etc. Pero tan pronto como llegó el Emir y me puse á mirarle, perdí la conciencia de mi propia persona y no me dí cuenta de los soldados ni de ninguna otra cosa de las que están sujetas á los sentidos : no oí ya el estrépito de los timbales ni el ruido de los atabales, ni tampoco las trompetas ni el murmullo de la multitud ; mis oídos no se impresionaron con ninguno de estos sonidos. Y en cuanto á los ojos, tampoco ví cosa alguna, fuera de la persona del Emir. Quedéme allí plantado, de pie en medio del arroyo por donde pasaba la caballería ; la gente se aglomeraba ; pero yo ni me veía á mí mismo ni tampoco me enteraba de que yo estaba mirando al Emir, pues perdí el conocimiento de mi propio ser y de todos los que allí estaban presentes, por la intensidad con que yo contemplaba al Emir. Cuando éste hubo ya desaparecido de mi vista y volví en mí, entonces advertí que la caballería se me echaba encima, la gente me apretaba y me sacaba á empellones de mi sitio, tanto, que no me pude ver libre de taless apreturas sino con gran dificultad ; y, en fin, entonces es cuando me dí cuenta del murmullo del público y del sonido de bocinas y tambores. Convencíme pues de que era verdad lo de la inconsciencia del éxtasis y comprendí cómo en ese estado la esencia del hombre extático queda libre de todo influjo que le pueda venir de aquellos objetos respecto de los cuales versa la inconsciencia ».

« Oh hermano mío ! Si esto sucede en un éxtasis producido por contemplar á una criatura ¿ qué piensas sucederá al contemplar al Creador ? ».

« Si, en este grado de inconsciencia, tú adviertes los cambios específicos que experimenta el elemento sutil de tu ser es decir, si te das cuenta de tus estados psíquicos],

pero sin advertir al mismo tiempo ninguna otra cosa, entonces se puede decir que *tu inconsciencia versa acerca de tí por contemplarte á tí*; [por tanto será exacta esta paradoja :] *tú eres y no eres inconsciente de tu propio ser*. En efecto : tú eres inconsciente de tu ser, en cuanto á *tu cuerpo*; y no lo eres, en cuanto á *tu espíritu*. En cambio, si en ese estado de inconsciencia te das cuenta de *tu compuesto* [de alma y cuerpo], entonces el objeto de tu experiencia es imaginario, fantástico, ni eres tú realmente ni cosa distincta de tí; tu estado, en ese caso será como el que duerme y ensueña [1] ».

« El 4° grado de inconsciencia es aquel en que el místico pierde el conocimiento del mundo, á causa de contemplar á Dios ó á sí mismo. Si tú conservas idea clara y cierta de quién es el agente que en tí mismo contempla, entonces sabes que tú contemplas lo que contemplas por Dios [es decir, que Dios es el que contempla y no tú]; y como Dios no está sujeto á la inconsciencia, por más que se contemple á sí mismo ó al universo, resulta que tampoco tú, [en esa hipótesis] estarás sujeto à la inconsciencia. En cambio, si tú no conservas la idea de quién sea el agente real que en ti contempla, entonces sí que habrás llegado á este 4° grado; es decir que perderás el conocimiento del mundo, á causa de contemplar á Dios ó á tu propio ser, así como en el grado anterior [el 3°] perdiste el conocimiento de tu propio ser por contemplar á Dios ó á cualquier otro objeto. Son pues estos dos grados muy análogos en la forma, pero el último es más útil ».

« En el 5° grado pierde el extático el conocimiento de *todo lo que no es Dios*, á causa de contemplar á Dios. Es decir que tú no te das cuenta ni siquiera de que lo contemplas, ni siquiera de que te hallas en el estado de la

1. Creo quiere decir Abenarabi que si en el éxtasis conserva el místico alguna conciencia, aunque vaga, de su persona, no habrá llegado al grado de que aquí se trata, sino que su inconsciencia será como la del que sueña, el cual se da cuenta de su persona y no cree soñar, sino vivir realmente, cual si estuviera en vigilia.



contemplación de Dios, porque en ese momento tú careces de tu individualidad concreta en cuanto contemplada. Algunos caen aquí en una ilusión engañosa que yo voy á disipar con la ayuda de Dios..... Como que Dios no deja ni un solo instante de estar presente en el mundo y de influir en él, resulta que á veces el extático contempla á Dios, así concebido, como presente en el mundo, y se ilusiona creyendo haber llegado á este 5° grado; pero no ha llegado en realidad porque no ha excluído de su contemplación *todo* lo que no es Dios. Para llegar á este grado, debe contemplar á Dios como exento de toda relación con el mundo ».

« En el 6° grado, el extático pierde el conocimiento de los atributos y relaciones de Dios. Este grado se alcanza, cuando se contempla á Dios como manifestándose en el mundo al alma del extático, pero Dios manifestado en cuanto á su *esencia*, sin ninguna otra idea sobreañadida, no en cuanto *causa* del mundo como efecto suyo, según lo consideran algunos filósofos. Quiero decir pues que el místico ha de contemplar á Dios considerado como la *Verdad* manifestada en el mundo, y que el mundo es sólo el *lugar* de tal epifanía. En otros términos : que no conciba á Dios como *principio de eficiencia* alguna en el mundo. Y claro es que, así concebido, Dios no es sujeto ni término de *relación* alguna, está exento de todo *atributo* y predicado. Y por eso, en este grado, el místico contempla á Dios en cuanto tal, sin nombres, atributos ni adjetivos. »

Como se ve por este último grado de abstracción á que el éxtasis conduce, Abenarabi, como los alejandrinos y como algunos místicos cristianos, se sirvió de estos mismos caracteres de vaguedad, indistinción y homogeneidad que tiene el trance extático, para forma con ellos el concepto de su *Dios-esencia* que, como pudimos observar en la metafísica, reunía esas mismas notas. Leuba (*loc. cit.*, p. 480) ha dado la clave de esta peregrina concepción del *Uno*, reduciéndola á una mera objetivación automórfica, por la

que el místico atribuye á Dios, como constitutivos de su ser, los fenómenos de inconsciencia que él recuerda haber experimentado en el éxtasis. Es pues una proyección al exterior de sus estados subjetivos que confusamente recuerda.

« A estos seis grados, continúa Abenarabi (*ibid.*, II, 678), añaden algunos otro más, que llaman *la inconsciencia de la inconsciencia* (الفناء عن الفناء), pero que yo no admito, en cuanto diferente de los grados anteriores, pues consiste tan sólo en que el místico, al caer en el éxtasis, pierda el conocimiento de su propia inconsciencia, es decir, algo así como lo que le pasa al que sueña : que no se da cuenta de que está durmiendo. Es pues este pretendido grado 7° un fenómeno concomitante de los seis grados precedentes. »

« Es también de observar en general que la inconsciencia no se adquiere por esfuerzo y aplicación ni por propósito ó intento. »

« El grado ínfimo de este estado psíquico es el ensimismamiento propio de todo el que se pone á reflexionar. Cuando el hombre se engolfa en el estudio de cualquier objeto de este mundo ó en la meditación de algún problema científico, si entonces le refieres algo, no te oye ; aunque te pongas delante de sus ojos, no te ve ; en tal estado, creerías que es una piedra. Pero, así que ha dado con la solución del problema que estudiaba, ó tan pronto como una causa cualquiera le haga volver al uso de sus sentidos, entonces y sólo entonces te verá y te oirá. »

« Y por lo que toca á la causa de este fenómeno, no es otra que la estrechez del sujeto al cual has dirigido la palabra. Porque no hay cosa más ancha que la esencia del hombre [el espíritu], ni tampoco más estrecha. No hay cosa más ancha, puesto que en el corazón del hombre cabe todo, ó mejor dicho, nada está excluído de él. No hay cosa más estrecha, puesto que no caben en él dos ideas simultáneamente ; el alma es simple por su esencia, y lo simple no admite la multiplicidad. »



Pero antes de que el místico haya perdido por completo la fuerza representativa de su conciencia, experimenta fenómenos emocionales que Abenarabi describe también en su *Alfotuhat* (II, 666) : « Uno de los modos que Dios emplea para manifestarse al alma de sus siervos, es la *revelación de la dulzura en el espíritu*. De ella se sirve Dios para arrastrar hacia sí á las almas. Es una dulzura que, aunque ideal, deja sentir su influjo en el sujeto que la experimenta, lo mismo que se siente la frialdad del agua. El camino que sigue la sensación de esta dulzura espiritual es idéntico al de toda sensación, aunque inverso : la *species* de la dulzura desciende del cerebro al órgano del gusto, y el sujeto comienza á sentir su sabor. Inmediatamente, sobreviene una cierta languidez : debilítanse todos los miembros, relájanse sus articulaciones y una suave fatiga se apodera del organismo por la fuerza del deleite, y el alma pierde su libertad, vencida por aquella dulce violencia. Hay quienes permanecen en este estado una hora seguida y hasta un día entero y más aún, porque su duración no es determinada. Yo mismo he sentido esa dulzura en muchas ocasiones de varia duración : unas veces, he caído en éxtasis y he permanecido gustando esta dulzura espiritual durante una hora. Más tarde, se ha repetido y ha durado días enteros, sin cesar ni de día ni de noche. Cuando el gusto de la dulzura cesa, desaparece también inmediatamente la fatiga de los miembros. Esa dulzura no puede compararse á ninguno de los placeres sensibles, porque es algo extraordinario, ideal, sin objeto material y sensible. Por eso no se asemeja ni á la dulzura de la miel, ni al deleite de la cópula carnal, ni á ningún otro placer de los sentidos. Es más : ni siquiera se parece al placer que siente el sabio cuando consigue encontrar la solución de los problemas que ansiaba conocer. Es algo más sublime, más excelso que todo esto. El efecto que esta dulcedumbre ejerce en la sensibilidad es incomparablemente más intenso que el producido por la dulzura física de los objetos materiales y corpóreos. Y en esto cabal-

mente se distingue de los otros deleites meramente ideales : en que, aun siendo un placer también ideal, deja sentir su influjo en la sensibilidad orgánica... »

Y ademas de distinguirse de todos los deleites sensibles é ideales, admite también ella en sí misma distintas especies ; de modo que la dulzura de un éxtasis determinado se diferencia de la experimentada en otro éxtasis, tanto como la dulzura del azúcar siene sabor diferente que la de la miel, aunque ambas sensaciones coincidan en ser dulces. Finalmente, esta dulzura debe ser considerada como un simple efecto de la moción atractiva divina ; es decir que cuando esta moción ejerce su influjo sobre el místico, Dios le hace la merced de que en su interior experimente la emoción de esa dulzura la cual le arrastra hacia Dios, porque el alma se inclina siempre de una manera instintiva hacia todo lo que tiene por deleitable.... Y el fin que Dios intenta al comunicar esta dulzura, es infundir á sus siervos un grado de ciencia superior al que poseen... Y esto, porque, como es natural que el alma se familiarice y satisfaga ya con aquel grado de perfección que posee, emplea Dios esa dulzura para hacerle apetecer el grado superior, y así indefinidamente, de grado en grado, sin que al ascender pierda el místico la ciencia propia de los grado anteriores[1]. »

Porque huelga advertir que para Abenarabi no es el elemento emocional el que caracteriza esencialmente á todo éxtasis, sino el elemento representativo, la intuición, visión ó revelación divina. Precisamente el plan del *Alfotuhat* consiste en clasificar los grados todos de la perfección mística según la ciencia infusa que en cado uno de

1. Es de advertir que, según Abenarabi, la emoción deleitosa la perciben, aunque no con la intensidad dicha, los novicios que comienzan el combate ascético, cuando han llegado ya al grado de la penitencia. En este grado, el místico, subordinado ya á la voluntad de Dios, soporta las adversidades y dolores físicos ó morales con alegría y deleite, cual si fuesen cosas en sí mismas placenteras. En confirmación, cita casos de anestesia en místicos de ambos sexos (Cfr. *Alfotuhat*, II, 690-1).

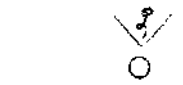


ellos se recibe de Dios. Con lo cual excuso decir que todas las páginas de ese libro están henchidas de revelaciones y visiones experimentadas por su mismo autor y descritas con tal minuciosidad, que á veces consigna hasta el lugar y la fecha precisa en que le sobrevinieron, lo que ayuda mucho para reconstruir la accidentada vida de este místico intranquilo y andariego. Me haría pues interminable, si hubiera de enumerarlas todas; pero interesa al psicólogo señalar algunas de las principales, para que se vea cómo en todas ellas se mezclan alucinaciones visivas ó auditivas, especialmente de las primeras: la *luz*, símbolo de Dios, como vimos en su metafísica, es también en su mística el ambiente de todas sus revelaciones divinas.

La más digna de notarse es la que decidió su viage á oriente. Hablando en su *Alfotuhat* (II, 573) del trono de Dios (العرش), dice: « Este trono tiene sostenes ígneos, cuyo número ignoro, aunque los vi bien claramente, y advertí que su fuego se parecía al brillo del relámpago ; pero que, á pesar de esto, el trono tiene una sombra que lo penetra todo y cuya extensión es inconmensurable.... Ví también el tesoro que está bajo el trono, del cual sale la frase *No hay poder ni fuerza sino en Dios*. Bajo de este tesoro ví otros muchos, así como hermosos pájaros que revoloteaban por los ángulos del trono. Entre ellos vi á uno, más hermoso que todos, el cual me saludó y me hizo saber que debía tomarlo por compañero para marchar á oriente. Estaba yo en la ciudad de Marruecos, cuando todo esto me fué revelado. »

Es también notable otra alucinación visual cuyo objeto fué la esencia divina. Hé aquí cómo la describe (II, 591) : « En la noche en que yo redacté este capitulo, que fué la 4ª del mes de Rebí 2º del año 627, la cual coincidió [dice el mismo Abenarabi con el miércoles 20 de Febrero (الشباط), ví en el *éxtasis* (الواقعة) la esencialidad individual de Dios (الهوية الالهية), por modo intuitivo, su apariencia exterior y su realidad intrínseca, como jamás la había visto en nin-

guna de mis anteriores intuiciones; y por causa de esta intuición me sobrevino tan extraordinaria ciencia, deleite y regocijo, que sólo podría apreciar quien la experimentase personalmente. Y lo mejor de esta visión es la imposibilidad, que yo encuentro en mí, de desmentirla, disminuirla ó aumentarla. Su figura [la he puesto] por ejemplo al margen, tal como fué. El que la copie, que no la altere;



La figura era de luz blanca sobre fondo rojo, también luminoso..... y se movía dulcemente en sí misma (yo lo ví y me di perfecta cuenta) sin trasladarse de lugar ni experimentar alteración en su estado y cualidad ».

En el capítulo en que trata de los misterios ó sentido místico de la peregrinación á la Meca (*Alfotuhat*, I, 880), refiere minuciosamente sus visitas á la Caba y describe las revelaciones maravillosas que allí tuvo. Insiste sobre todo en que la Casa Santa y el pozo de Zemzem le dirigieron la palabra que él oyó con sus propios oídos y contestó en verso. Añade que estas conversaciones se repitieron con frecuencia, durante todo el tiempo en que vivió avecindado allí. « Algunas de ellas las he expuesto en un fascículo titulado تاج الرسائل ومنهاج الوسائل que contiene, según creo, sobre siete ú ocho epístolas. Eran siete, como siete son las vueltas [en derredor de la Caba]; cada epístola se refiere al atributo divino que me era revelado en cada carrera ». Y por fin asegura que, cierta noche, dando las vueltas, le hablaban las paredes de la Casa santa refiriéndole maravillas.

Aunque Abenarabi se ha esforzado en muchos lugares para demostrar que estas revelaciones divinas son efecto exclusivo de la liberalidad de Dios, sin embargo no niega que preexijan también cierta aptitud en el sujeto; pero aptitud, que el corazón posee, no por sí mismo, sino por



pura gracia de especial elección de Dios[1] : « No niego que las almas son las que personalmente marchan por el camino que conduce á la unión : ellas son las que llegan hasta el umbral de la puerta por la cual, despues de que sea abierta, ha de salir el Espíritu cuya comunicación esperan. Mas, al llegar á esa puerta, se detienen, á fin de ver con qué instrumento se les abrirá. Y cuando se les abre, sale de ella algo que en sí es real y objetivamente una sola cosa, pero que se recibe, por los que desde fuera la aguardan, proporcionalmente á la aptitud de cada uno y sin que el esfuerzo personal influya para nada en la adquisición de tal aptitud : es fruto exclusivamente de la elección divina. »

« Imaginan algunos necios que el camino que ellos han recorrido es la causa eficiente de las inspiraciones que reciben al abrirse aquella puerta ; pero si así fuese, resultaría idéntica la inspiración para todos, lo cual no sucede; luego las diferencias se deben á las diversas aptitudes, las cuales, como digo, no son adquiridas. »

« De aquí deriva también el error de los filósofos que hablan de la facultad profética, como de cosa que se puede adquirir. Esto equivale á negar su orígen divino. Afirman los tales, en efecto, que la profecía es una iluminación emanada del *intelecto activo* y de los espíritus celestes sobre ciertas almas humanas, dotadas de pureza y exentas de las imperfecciones propias de la *naturaleza* [corpórea], en las cuales almas grábanse las *especies* representativas de cuanto existe, á causa de la pureza que poseen. Y añaden que esta pureza es cualidad que las almas adquieren por sí mismas. De donde deducen que también es adquirido por ellas lo que en virtud de tal pureza llegan á conocer. »

« Eso es absurdo. Cierto, que la pureza del alma es condición indispensable. Cierto también, que en el alma que posee tal cualidad se graban las imágenes de cuanto existe. Pero, que *esta* persona, y no otra, se halle dotada de tal

1. *Alfotuhat*, II, 751.

cualidad que le hace ser profeta, envisado de Dios, fundador de religión positiva, etc., eso ya es fruto de una particular elección divina. »

En el capítulo V° de su *Risala*, explica y distingue taxativamente Abenarabi los dos órdenes fundamentales de esta comunicación de la ciencia divina á los hombres, según que son profetas ó solamente santos; pero bien se advierte allí que tal diferencia se funda tan sólo en consideraciones teológicas, en su preocupación, muy natural y explicable, de no identificar estados tan distantes para la doctrina ortodoxa como lo eran el del profeta y el del hombre iluminado; sin embargo, sus palabras dejan á menudo adivinar que, para él, la diferencia es de puro nombre, de tecnicismo metafísico : la ilustración profética se llama *revelación* (الوحي); la común, *inspiración* (الالهام); aquélla procede del intelecto activo; ésta, del alma universal. Pero base psicológica para tal distinción, no se vislumbra ninguna á través de tales sutilezas. Es más : á veces, incidentalmente, como luego veremos, atribuye á Mahoma los mismos fenómenos patológicos que en la iluminación extática experimentan los místicos. La diferencia pues consiste sólo en la elección divina; pero supuesta esta elección, la modalidad del fenómeno es idéntica. Hé aquí ahora cómo intenta Abenarabi analizarla, desgraciadamente sólo bajo el velo de la alegoría de la luz, á la cual es tan aficionado[1] :

1. *Alfotuhat*, II, 751-2. Cfr. *Risala*, c. V°. — Esta misma alegoría de las dos luces empleó el Doctor Iluminado, Raymundo Lulio, para hacer imaginable la comunicación de la luz de la fe al entendimiento humano, en su *Liber mirandarum demonstrationum* (Cfr. *Opera omnia*, edic. Maguntina, II, lib. 1°, c. 34, p. 13) : «... quemadmodum lumen candelæ descendit inferius per fumum candelæ recenter extinctæ, quæ subtus stat prope candelam accensam et hoc ideo quia ignis appetit ascendere cum sua forma... bene sequitur quod intellectus et suum intelligere habeant possibilitatem ascendendi superius, hoc est, recipiendi articulos pro objectis. » La identidad del símil, hasta en las palabras, y la analogía del fin que se proponen con él ambos místicos, denuncia una imitación flagrante y viene á confirmar una vez más la tesis sostenida por mi maestro, Sr. Ribera, de que Lulio fué un sufí cristiano imitador de Abenarabi ó de algún discípulo suyo (Cfr. *Orígenes de la filosofía de R. Lulio*, apud *Homenaje á Menéndez y Pelayo*, II, 195). Por lo demás, no son éstas las únicas imitaciones flagrantes que las obras de Lulio contienen : los principios cardinales de su metafísica son una copia de los de Abenarabi, como demostraré en otra ocasión.



« Cuando la mecha de una lámpara se apaga, queda en su pábilo un poco de lumbre, de la cual sale algo parecido al humo, que tiende por su naturaleza á subir hacia arriba. Pues bien : si allí mismo hay otra lámpara encendida, y colocamos el pábilo de la lámpara recién apagada, que aun humea, debajo verticalmente de la llama de la lámpara encendida, de tal modo que se junte aquel humo con esta luz, veremos que inmediatamente bajará la luz por sí misma á depositarse (نزل) sobre el humo y prenderá en la parte carbonizada de la mecha y ésta se encenderá y aparecerá en la misma forma que la lámpara encendida, de la cual ha tomado su luz..... Pero la lumbre prendida en el pábilo será mayor ó menor proporcionalmente al tamaño de su propia mecha, y el resplandor dependerá también de la mayor pureza de la mecha y del aceite. Y cuanto más aceite tenga, más durará su luz..... Si te penetras bien del sentido que encierra esta alegoría, habrás llegado á conocer lo que sólo conocen los sabios según Dios, es decir, habrás conocido cómo se verifica la comunicación del Espíritu al corazón de los hombres..... »

El proceso psicológico natural de la iluminación es difícil que esté analizado en las obras de los místicos : dejarían de serlo. Sin embargo, no deja de insinuar Abenarabi, en frases sueltas y sin propósito directo de análisis, algo que los psicólogos no se desdeñarían en considerar como interpretación. Para Abenarabi, la visión fantástica en sueños es el fenómeno que mejor nos puede sugerir en qué consiste la iluminación divina[1]. « El sentido externo es el grado ínfimo de la percepción. La idea es su

1. *Alfotuhat*, II, 194-6.

grado supremo y más sutil. La fantasía ocupa un rango intermedio. Pero el objeto de toda inspiración divina es idea. Luego, cuando quiera descender hasta el sentido externo, habrá de pasar forzosamente por la región de la fantasía. Pero ésta no puede menos, porque tal es su natural función, de revestir con una forma sensible todo cuanto en ella penetra. Cuando este fenómeno acaece en la vigilia, se llama representación imaginaria. Cuando ocurre durmiendo, visión en sueños.... Ahora bien; has de saber que Dios tiene un ángel custodio del ensueño, llamado el Espíritu..... en cuya mano están las imágenes corpóreas en las cuales ve el que duerme su propia persona, los demás seres y sucesos que, despierto, le han acaecido. Cuando puesese hombre se ha dormido ó se ha quedado en éxtasis ó ha sufrido un rapto, ó, sin sucederle nada de esto, posee una facultad representativa tan intensa, que las cosas externas sensibles no le impiden percibir durante la vigilia las imágenes aquellas que el ángel guarda en su mano, entonces tales personas pueden percibir fuera del sueño natural, lo que durante éste perciben los dormidos. El alma se traslada con todas sus potencias desde la región de las cosas sensibles á su vecina, la de la fantasía, cuyo órgano es la parte anterior del encéfalo, y entonces aquel espíritu custodio de las imágenes infunde por permisión divina las ideas que Dios quiere inspirar al durmiente, al extático, al abstraído por el rapto ó al hombre dotado de penetrante percepción, pero encarnadas esas ideas en las imágenes sensibles que el ángel guarda en su mano.....»

No podía insinuar mejor Abenarabi el predominante papel que los psicólogos otorgan hoy á la imaginación en el proceso de las intuiciones extáticas y el concomitante alucinativo que es de rigor en esos estados anormales[1].

1. Cfr. *Alfotuhat*, I, 357, en que habla de los místicos que, al llegar á ciento grado, adquieren la dote de la iluminación imaginativa: en el éxtasis se imaginan cualquier deleite, v. g. el de la cópula carnal y engendran; aunque imaginariamente, hijos. Y añade Abenarabi, con alguna audacia, que de tal delectación no son responsables porque están extáticos. No es eso lo más extraordinario, sin embargo, sino que á renglón seguido afirme con toda seriedad y sin la más ligera sombra de ironía, que esos hijos, á las veces, dejan de ser fantásticos y pasan á ser sensibles, es decir, reales. Maravilloso misterio que sólo tiene lugar con los más grandes místicos de este grado, así hombres como mugeres, de los cuales Abenarabi conoció á muchos en Sevilla, Tremecén y Meca.



Ni faltan tampoco en el *Alfotuhat* indicaciones curiosísimas acerca de otros fenómenos maravillosos ó ya propiamente patológicos, que acompañan al trance extático. De su maestro Abumadián, el célebre místico de Tremecén, refiere maravillas que muy bien pueden interpretarse hoy como fenómenos de sugestión hipnótica. « Tenía, dice (I, 288), el maestro Abumadián en Bugía un hijo de siete años que en cierto día dijo: — Veo un barco en el mar, que lleva á bordo tales y cuales cosas. Pasaron días y un barco llegó al puerto, cargado de lo que el niño había dicho. — Cómo lo viste? le preguntaron entonces. — Con mis ojos, respondió; no: con mi corazón; no: con mi padre; pues cuando él estaba delante de mí, veía yo lo que dije; y cuando se marchaba, dejaba yo de ver. » Y Abenarabi cierra esta anécdota diciendo que hay en efecto muchos sufíes que poseen la virtud sobrenatural de *ver* con cualquier sentido ó potencia y de servir de *medios* para que otras personas vean por ellos. Todo el capítulo penúltimo de su *Alamr olmóhcam* (p. 114) es una rápida enumeración de los dones maravillosos (الكرامات = *χαρίσματα*) que otorga Dios á los extáticos. Al lado de maravillas intuitivas, vemos allí místicos dotados de la virtud de andar por el aire y por el agua, ó de extraordinarias fuerzas físicas, arrancando de raíz un árbol con el pie y derribando un muro de un puñetazo, y otros fenómenos en que no es fácil separar lo supersticioso de lo real. Solamente el primero, la marcha por el aire, cabría interpretarlo como un caso de rapto, muy explicable por catalepsia acompañada de levitación ilusoria. De más obvia interpretación son ya otros hechos de cuya realidad responde Abenarabi. Refiere (*Alfotuhat*, I, 225) que cuando él alcanzó cierto grado más-

tico, estaba en Túnez haciendo la oración en la mezquita, colocado detrás del imam, y de repente lanzó un grito sin darse cuenta de ello; no así los fieles circunstantes, los cuales, aterrorizados, perdieron el sentido; es más : las mugeres de las casas vecinas salieron á las azoteas para ver qué pasaba y también cayeron desvanecidas... « Yo, dice, fuí el que primero volví de mi desvanecimiento, pero no ví á ninguno de los que me rodeaban ; sólo ví un rayo del cielo. Poco después salieron de su letargo los demás fieles y les pregunté qué les había pasado. A lo cual me replicaron : — Y á tí ¿qué te ha sucedido? porque has lanzado un grito que ha producido en nosotros lo que ves. — No sé que yo haya gritado, les respondí. »

Pero donde más explícitamente declara Abenarabi la índole patológica del trance extático, es al estudiar el grado místico de los estúpidos ó locos (البهلول). Parece que en ese capítulo (I, 322-6) quiere considerarlos como instrumentos pasivos é inconscientes del poder y de la sabiduría divina, de los cuales Dios se sirve para enseñar á los hombres en el momento del ataque patológico que sufren. Es más : confirma su interpretación diciendo que Mahoma experimentaba idénticos fenómenos, cuando le venía la inspiración divina, no pudiendo soportar sus efectos sin lanzar bramidos terribles como un camello, hasta que la inspiración cesaba. Pero añade Abenarabi que, pasado el trance, volvía á la normalidad consciente, porque Dios quería que pudiere explicar ordenadamente á los hombres lo que El le había revelado. No sucede así con todos los extáticos, y por eso Abenarabi los clasifica en tres grupos (I, 324) : Forman el 1° aquellos para quienes el ataque es superior á sus propias fuerzas y los subyuga y domina en tal forma, que quedan privados de toda libertad y autonomía en sus actos, mientras dura el trance. Si éste se prolonga hasta el fin de su vida, reciben el nombre de *locos*[1]. El 2° grupo

1. Más adelante añade que los místicos de este grupo, como lo fué Abuocal el Magrebí (ابو مقال) significa *El de los espasmos, El del estu-*



lo constituyen aquellos que conservan el uso de la razón pero tan sólo en lo que concierne á la satisfacción de las necesidades fisiológicas : son como los animales irracionales, pues las satisfacen instintivamente, sin reflexión. El alma racional ha huido de sus cuerpos, extasiada en la contemplación de la hermosura de Dios, y ha quedado sola el alma animal. Los ves que te están mirando, pero ellos no te ven. A estos se les denomina *inteligentes locos*, porque su locura no obedece á trastornos orgánicos, sino á la iluminación divina que, al apoderarse de ellos súbitamente, les arrebata el entendimiento, quedando éste oculto á los ojos de los hombres, aprisionado en la intuición de Dios, Son pues inteligentes sin inteligencia. El 3er grupo lo forman aquellos á quienes el accidente frenético sólo les dura algún tiempo, y después que ha desaparecido el éxtasis, vuelven al uso de la razón y hacen ya vida normal con todo el mundo, sin que se advierta nada extraordinario en sus palabras y acciones. A este grupo perteneció el Profeta y los santos dotados de la gracia del éxtasis.

A estos tres grupos dice Abenarabi que hay que añadir el de aquellos místicos que en el éxtasis no dan muestra exterior alguna de ataque patológico ; su estado es idéntico estando extasiados, que en la vida normal. Sin embargo, el que los observe atentamente, advertirá con seguridad que algo les pasa en su interior, como si estuviesen escuchando á alguien que les hablara. « Suponte, dice Abenarabi, que uno está hablando contigo ; pero, de pronto, viene otra per-

*por*), son posesos en absoluto y que por esta razón no comen ni beben, desde que les domina el accidente, hasta que mueren. Así le ocurrió al citado Magrebí durante cuatro años en Meca. — Almacari (Edic. Cairo, 1302 H., III, 157) refiere también que entre los años 840-850 llegó á Tremecén una muger de Ronda que ni comía ni bebía ni orinaba ni defecaba ni tenía el flujo menstruo, y decía que durante el seño se alimentaba. El sultán la encerró en una cámara de su palacio bien vigilada y observada por médicos, y así pasó un año entero. Añade después que lo mismo se refiere de una Aixa, natural de Argel.

sona á traerle una orden del rey. Tu interlocutor, entonces, dejará de hablarte, para escuchar la orden que le trae el mensajero, y después reanudará su conversación interrumpida. Si tú no hubieses visto al mensajero, pero hubieses notado que tu interlocutor parecía prestar oídos á alguien, habrías sospechado que algo extraño había allí que quitaba á tu interlocutor la atención á la conversación entablada. Cuántas veces observarás que uno te está hablando y de pronto le viene un pensamiento extraño á la conversación y notas ya que sus ojos se quedan como cristalizados. Tú sigues hablándole, pero ves que él no da muestras de seguir el hilo de tus palabras ; y entonces caes en la cuenta de que está pensando en algo distinto de tu conversación. » Hay finalmente otros cuya energía psíquica es tal, que pueden recibir la iluminación divina sin dejar de atender á lo que otro les está diciendo, dándose perfecta cuenta de ambas conversaciones, la humana y la divina. Cierra Abenarabi esta clasificación, refutando la doctrina de algunos sufíes que sostenían que sólo los profetas conservan el uso de los sentidos en el trance extático. Para él, el fenómeno es idéntico en todos los casos ; el único privilegio de los profetas consiste en que, después del éxtasis, vuelven siempre al uso normal de la razón, para que puedan ser útiles sus revelaciones á la humanidad. En cambio, los simples místicos pueden quedar privados del uso de la razón, más ó menos tiempo después, á veces, durante toda su vida. De estos últimos aporta Abenarabi copiosos y sugestivos casos muchos por los cuales puede apreciar el psicólogo fenómenos bien típicos de automatismo hipnótico y de doble personalidad, en sujetos que, privados de todas las funciones de relación conscientes, cumplían no obstante con las prácticas rituales de la religión musulmana. Es más : Abenarabi mismo refiere de sí propio un fenómeno de esta índole (*Alfotuhat,* I, 326) : « En la época en que yo desempeñaba el cargo de imam, experimenté personalmente este mismo trance, durante el cual yo hacía las cinco oraciones públicas y, según me referían después, yo cumplía exactamente las rúbricas prescritas para la oración, así en las palabras como en las obras, postrándome, arrodillándome etc., sin que yo me diese cuenta de nada de lo que me rodeaba, ni de los fieles, ni del lugar en que estaba, ni de mi situación, ni de ningún objeto sensible ; y esto, por el dominio que sobre mí ejercía la intuición que me mantenía abstraído de mí mismo y de lo que no era yo Me refirieron después, que, tan pronto como el momento de la oración pública era llegado, yo pronunciaba el invitatorio y decía la oración con los fieles, pero como si mis movimientos fuesen los de uno que duerme y no sabe lo que hace..... Sin embargo, en medio de aquel estado de inconsciencia, en algunos momentos, yo veia de un modo experimental mi propia esencia en medio de la luz universal y resplandor máximo, junto al trono de la Majestad divina, y que esa luz era la que en mi persona oraba y que yo, inmóvil, no era yo mismo ; y veía mi propria esencia ante el trono postrándose y arrodillándose, y entonces conocía que era yo el que me postraba y arrodillaba, como lo conoceria uno quo estuviese soñándolo ; y mi mano se apoyaba en mi frente y yo me maravillaba de todo aquello, al conocer que aquello no era algo distinto de mí, pero tampoco era yo mismo. »



La salida del éxtasis ó el regreso á la vida consciente y normal no está descrita, que yo sepa, en las páginas del *Alfotuhat.* Solamente encuentro (I, 328) ligeras indicaciones generales que se reducen á distinguir dos modos en este fenómeno : « De la unión con Dios, unos vuelven y otros no ; y los que vuelven, ó lo hacen cuando y como quieren, por libérrima disposición de su voluntad, como Abumadián, ó por fuerza y necesidad violenta, como Abuyezid [Elbistamí]. »

El incompleto bosquejo de la psicología de Abenarabi, que acabo de trazar, pone de relieve, á mi juicio, dos caracteres típicos en el sistema de este místico murciano.

Es el primero la intensa huella neoplatónica que revela todo su metafísica. A nadie se ocultó, desde los comien-

zos de estos estudios sobre la filosofía arábiga, cuánto debía á los alejandrinos el pensamiento musulmán. Pero creo que, hasta la fecha, las investigaciones de los especialistos habíanse ceñido demasiado estrechamente á buscar tal influencia en filósofos, como Avicena y Averroes, cuyo neoplatonismo es, por decirlo así, de segunda mano, ya que todo él deriva de los comentarios alejandrinos á la enciclopedia de Aristóteles. Yo creo que la genuina tradición plotiniana en la filosofía árabe debe ser buscada por otro camino : la copiosa é intrincada literatura de los sufíes, ixraquíes y demás sectas místicas, escudriñada metódicamente, dará los hilos conductores de esa tradición, hasta que se la pueda enlazar con sus inmediatos precedentes fuera del islam. Abenarabi es muy moderno, para que se le pueda considerar como uno de esos hilos; pero cabalmente esta circunstancia da á su plotinianismo un valor extraordinario, bajo otra relación, pues nos revela un caso no frecuente de supervivencia en la historia de las ideas : el de un musulmán que, educado en Occidente, y en pleno siglo XIII, repita con tal exactitud las ideas y hasta las palabras del autor de las *Enéadas*, que se le podría apellidar con razón el Plotino musulmán, de no haber existido un Jámblico, con quien le unen además sus extravagancias de taumaturgo y sus entusiasmos de vidente y profeta. Ahora bien : no será aventurado asegurar que, fuera del islam, no se encuentran, en la baja edad media, ejemplos tan flagrantes de imitación plotiniana. Hay que descender hasta el Renacimiento clásico para que Fletón y Ficino en Italia nos ofrezcan algo semejante.

El 2° carácter del sistema de Abenarabi es el diametralmente opuesto : la originalidad de su mística. No pretendo, entiéndase bien, atribuir á Abenarabi la creación en bloque de las doctrinas místicas de su *Alfotuhat*. Sería esto risible para todo el que conoce cuánta es la fuerza de la rutina imitativa en la historia de los sistemas, y especialmente en la edad media, tan habituada á los métodos



de tradición. Pero es que yo distingo entre el aparato externo y verbalista del *Alfotuhat* y el caudal inmenso de análisis psíquicos que tras de aquel aparato se oculta. Lo primero, el tecnicismo verbal, la sistematización del método ascético-místico, su antifaz musulmán, no es de Abenarabi : todos los sufíes de su tiempo, como los de los siglos anteriores, lo usaban idénticamente, y él no se oculta para citar las autoridades en que se inspira, Algazel sobre todo, al lado de El-Coxairí, Elbistamí y otros sin número. Mas todo esto no obsta para que, una vez iniciado Abenarabi en lo que pudiéramos llamar la técnica del misticismo, haya podido ser originalísimo en sus experiencias personales de la vida interior. No necesitan los extáticos religiosos maestro alguno, sino para evitar las extraviadas interpretaciones que, abandonados á sí mismos, pudieran dar á sus experiencias, desviándolas, de la dogmática ortodoxa. La semejanza y aun la identidad que se advierte entre los análisis psicológicos de todos los místicos no es, pues, siempre fruto de la imitación directa : se trata más bien de un paralelismo muy explicable por la homogeneidad de los medios empleados, homogeneidad que, á su vez, habrá de explicarse por imitación remotísima de métodos ascéticos cuya filiación cristiana es evidente, al menos en lo que atañe á la mística musulmana. Por esto he prescindido de comparar la tercera parte de mi estudio, la psicología mística de Abenarabi, con la del autor de las *Enéadas*, por más que su semejanza es á veces deslumbradora, sobre todo en lo que se refiere á la inconsciencia del éxtasis[1], á la emoción de dulce embriaguez que le acompaña[2] y á la visión intuitiva[3]. Y es que la manera personalísima con que Abenarabi describe sus trances, el tono de sinceridad que da á sus análisis y el esmero con que procura

1. Cfr. *Enn.*, VI, 7, 35 y 9, 7 : ..... ἀγνοήσαντα τὰ πάντα..... ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνου γενέσθαι.
2. Cfr. *Enn.*, VI, 7, 35 et passim.
3. Cfr. *Enn.*, VI, 9, 11.

señalar casi siempre las circunstancias de lugar y tiempo en que los fenómenos descritos le acaecieron, excluyen toda sospecha de imitación literaria directa. La psicología mística es, pues, bajo este aspecto experimental, lo más personal y propio de su sistema : como que no es otra cosa que una historia de su propia vida psico-física, interpretada á la luz de la teología musulmana. Esta interpretación es lo imitado de otros autores suffes. Aquella historia, en cambio, es, como todo lo vivo, de una espontaneidad incomunicable : es un trozo de realidad vivida, y no con una vida de tonos débiles, sino exaltada hasta el grado sumo de su tensión, ya que, según ha observado discretamente A. Godfernaux[1], la vida de los extáticos ocupa el sumo grado de hipertensión anormal en la serie indefinida de estados psíquicos por los cuales se revela á diario la energía vital de los hombres normales y equilibrados.

1. Cfr. *Sur la psychologie du mysticisme*, Rev. Phil., febr. 1902.

---

## APÉNDICE

# رسالة فى معرفة النفس والروح

## للشيخ الاكبر

## محى الدين

## ابن

## عربى

(f. 1 r.) هذه رسالة فى معرفة النفس والروح * تأليف امام المحققين وسلطان * العارفين عارف وقته * ونتيجة[1] عصره الشيخ الاكبر * محى الدين محمد الحاتمى * اندلسى الطائى

(f. 1 v.) بسم الله الرحمن الرحيم * الحمد لله الذى زين[3] قلوب خواصّ عبيده بنور الولاية وربى ارواحهم بحسن العناية وفتح باب التوحيد على العلماء العارفين مصباح الدراية والصلاة على محمد سيد المرسلين صاحب الدعوة والرعاية وعلى اله سكان حرم الحماية اما بعد فهذه رسالة حررتها فى علم النفس ورتبتها على خمسة فصول الاول فى اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر البدن وفى بيان شرح النفس على سبيل الاختصار الفصل الثانى فى بيان كيفية تصرفها فى البدن الفصل الثالث فى بقاء النفس بعد خراب البدن وبيان مراتبها فى السعادة والشقاوة الفصل الرابع فى بيان (f. 2 r.) قابليّتها للعلوم وبيان احتياجها الى العلوم الفصل الخامس فى بيان طريق حصول العلوم بها

1. Códice نتيجة. — 2. Difficilmente legible. — 3. Códice ذين.

الفصل الاول فى اثبات ان جوهر النفس [1] مغاير لجوهر البدن وفى بيان شرح النفس على سبيل الاختصار

اعلم ان هذه الرسالة مشتملة على اهم المطالب وهو معرفة الانسان نفسه وما يؤل اليه حاله لان معرفة الانسان نفسه مرقاة الى معرفة ربّه تعالى كما اشار اليه شارع العرب والعجم صلوات الله وسلامه بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربّه فلا بدّه ان المراد بالنفس [2] ما يشير كل احد بقوله انا واختلف اهل العلم لان المشار اليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس ام غيره ان الاول ففاسد ورأى باطل و القايلون بانه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا فمنهم من قال انه جسم ومنهم من قال انه جسمانى اى قايم بالجسم ومنهم من قال انه غير جسم ولا جسمانى بل هو جوهر روحانى فاض على هذا القالب واحياه واتخذه آلة على اكتساب المعارف و العلوم حتى (f. 2 v.) يستكمل جوهره بها ويصير عارفا بربّه عالما بحقايق مخلوقاته فيستعد بذلك الرجوع الى حضرته وليّا من اوليائه فى سعادة لا نهاية لها هذا هو مذهب الحكماء الالهيين و العلماء الربّانيين واصحاب المكاشفة فانهم شاهدوا جواهر انفسهم عند اسلاخهم عن ابدانهم واتصالهم بالانوار الالهيّة اعلم ان الله تعالى خلق الانسان من شيئين مختلفين احدهما الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد المؤلف الترابى الذى لا يتمّ امره الا بغيره والاخر هو النفس الجوهر الفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمّم للالات والاجسام و الله تعالى ركب الجسد من اجزاء الغذاء وربّاه باجزاء

1. Esta palabra al margen. — 2. Códice فلا بد ان يان. — 3. Desde فقد hasta بالنفس al margen.



الدمّا ومهّد قاعدته وسوّى اركانه وعين اطرافه واظهر جوهر النفس من امره الواحد الكل المفيد ولا اعنى بالنفس القوة الطالبة للغذاء الساكنة فى الكبد ولا القوة المتحركة للغضب والشهوة ولا القوة الساكنة فى القلب المولدة للحياة فان هذه (f. 3 r.) القوة تسمى روحا حيوانيّا والحس والحركة والشهوة والغضب من جنده وتلك القوة الطالبة للغذاء الساكنة فى الكبد بالتصرف فى الغذاء يقال لها روحا طبيعيّا والهضم والدفع من صفاتها والقوة المصورة المولدة والنامية وباقى القوى النباتية كلها خوادم الجسد والجسد خادم الروح الحيوانى وانما اعنى بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذى ليس من شانه الا التذكّر والتحفظ والتفكّر والتمييز والروية يقبل جميع العلوم ولا يملّ عن اقبال الصور المجرّدة المعرّاة عن المواد وهذا الجوهر رئيس الارواح وامير القوى والكل يخدمونه ويمتثلون امره وللنفس الناطقة اعنى هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص فالحكماء يسمّون هذا الجوهر بالنفس الناطقة والقران يسمّيه بالنفس المطمئنة و الروح الامرىّ (f. 3 v.) والمتصوّفة يسمّونه بالقلب والخلاف فى الاسامى والمعنى واحد لا خلاف فيه فالقلب والروح والمطمئنة عندنا كلها اسامى النفس الناطقة والنفس الناطقة جوهر الحىّ الفعّال المدرك اعلم ان القائلين يعبّرون عن هذا الجوهر النفيس بعبارات مختلفة ويرون فيها اراء متقاربة والمتكلمون المعروفون بعلم الجدل يعدون النفس جسما ويقولون انها جسم بازاء [1] هذا الجسم الكثيف ولا يرون الفرق بين الروح والجسد الا باللطافة والكثافة وبعضهم يعد الروح عرضا وبعض الاطباء يميل الى هذا القول وبعضهم يرى الدم روحًا وكلهم فعنوا [2] بقصور نظرهم على

1. Códice بازا. — 2. Códice فتعوا.

تخيّلهم وما طلبوا القسم الثالث واعلم انت ان القسمة ثلاثة الجسم والعرض و الجوهر الفرد فالروح[1] الحيوانى جسم لطيف كانه سراج مشتعل موضوع فى زجاجة القلب اعنى ذلك (f. 4 r.) الشكل الصنوبرى المعلق فى الصدر والحياة ضوء السراج والدم دهنه والحس والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه والقوة الطالبة للغذاء الكائنة فى الكبد خادمه وحارسه وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لانه مشترك بين البهائم والانسان وهو جسم واشارة اعراض وهذا الروح لا يهتدى الى العلم ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع وانما هو خادم اسير يموت بموت البدن لو يزيد دهن الدم ينطفى ذلك السراج بزيادة الحرارة ولو تنقص ينطفى بزيادة البرودة وانطفاؤه سبب موت البدن وليس خطاب البارى سبحانه وتعالى ولا تكليف الشارع بهذا الروح لان البهائم وسائر الحيوانات غير مكلفين ولا مخاطبين باحكام الشرع والانسان انما يكلف ويخاطب لاجل معنى اخر وجد عنده وذلك المعنى (f. 4 v.) هو النفس الناطقة والروح المطمئنّة وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض لانه من امر الله تعالى كما اخبر الله تعالى قل الروح من امر ربى قال يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية وامر البارى ليس بجسم ولا عرض بل هو قوة الهية مثل العقل الاول الذى هو القلم[2] والنفس الكلى الذى هو اللوح وغيرهما من المفارقات كما قال بعض العلماء اعلم يا اخى ان نفسك قوة من قوى النفس الكلية الفلكية لا هى كلها ولا منفصلة عنها كما ان جسدك جزء من جسم عالم الاجساد لا هو كله ولا منفصل عنه[3] وهى الجواهر المفردة المفارقة للمواد بل هى صور مجردة معقولة غير محسوسة

1. Códice فا الروح. — 2. Códice العلم. — 3. Códice منه.



والروح والقلب من قبيل تلك الجواهر ولا تقبل الفساد ولا تفنى ولا تموت بل تفارق البدن وتنتظر العود اليه فى يوم القيامة كما ورد الشرع وقد صحّ فى العلوم الحكمية بالبراهين (f. 5 r.) القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد ونحن نستغنى عن تكرار البرهان وتعديد الدلائل فمن اراد تصحيحها فليراجع الكتب اللّايقة بذلك الفنّ ولما اضاف الله تعالى الروح الى امره وعزّته فقال ونفخت فيه من روحى وقال قل الروح من امر ربى وقال ونفخنا فيه من روحنا فالله تعالى اجلّ من ان يضيف الى ذاته جسما او عرضا لخستهما و تغييرهما وسرعة زوالهما وفسادهما فلما وجدنا هذه الايات والبراهين العقلية علمنا[1] ان الروح جوهر فرد كامل حىّ يتولد منه صلاح الدين وفساده والروح الطبيعى والحيوانى وجميع القوى البدنية من الظاهرية والباطنية كلها من جنوده وان هذا الجوهر يقبل صور المعلومات وحقائق الموجودات من غير اشتغال باعيانها واشخاصها (f. 5 v.) فان النفس قادرة على ان تعلم حقيقة الانسانية من غير ان يرى عيانا كما انها علمت الملائكة والشياطين وما احتاجت الى روية اشخاصها[2] قال قوم من المتصوّفة ان للقلب عينا كما للجسد فيرى الظاهر بالعين الظاهرة ويرى الحقائق بعين القلب وقال النبى صلى الله عليه وسلم ما من قلب الا وله عينان يدرك بهما الغيب فاذا اراد الله تعالى بعبد خيرا فتح عينى قلبه ليرى ما هو غايب عن بصره وقال بعض الحكماء من اهل السنة اعلم ان العين عينان ظاهرة وباطنة فالظاهرة من عالم الحس والباطنة من عالم اخر وهو عالم الملكوت ولكل من العينين شمس

1. Códice علمن. — 2. Desde فان النفس hasta اشخاصها al margen.

تصير بها كاملة الابصار احداهما ظاهرة والاخرى باطنة فالظاهرة من عالم الحس وهى الشمس المحسوس والباطنة من عالم الملكوت وهى القرآن وبهما انكشف لك اسرار القرآن انكشافا تامّا فقد انفتح لك اول باب الملكوت وفى هذا العالم عجائب يستحقر بالاضافة اليها عالم الشهادة ومن لم يسافر الى هذا العالم فهو بهيمة ويعد محروما عن خاصية (f. 6 r.) الانسانية فهو ضالّ بل اضلّ من البهيمة ولذلك قال الله تعالى اولائك كالانعام بل هم[1] اضلّ وهذا الروح لا يموت بموت البدن لان الله تعالى يدعو الى بابه يقول[2] ارجعى الى ربك وانما هو يفارق ويعرض عن البدن فمن اعراضه يتعطل اخوان القوى الحيوانية والطبيعية فيسكن المتحرك فيقال لذلك السكون موت واهل الطريقة اعنى الصوفية يعتبرون[3] عن الروح بالقلب واذا كان الروح من الامر الالهى فيكون فى البدن كالغريب ويكون وجهه الى اصله و مرجعه اليه

## الفصل الثانى فى بيان كيفية تصرفها فى البدن

اعلم ان الله تعالى خلق البدن آلة للروح والروح مقبل على البدن مقيد له ومتعلق به تعلّق التدبّر والتصرّف واوّل ما يظهر من نوره على الدماغ لان الدماغ منظره الخاص اتخذ من مقدمه حارسا ومن وسطه وزيرا ومن اخره خزانة وخازنا وحافظا ومن جميع الاعضاء رجالا وركبانا (f. 6 v.) ومن الروح الحيوانى خادما ومن البدن مركبا و من الدنيا ميدنا ومن الحياة مالا ومن الحركة تجارة ومن العلم ربحا ومن الاخرة مقصدا ومَرْجعا ومن الشريعة طريقة ومنهجا ومن الحواس جواسيس واعوانا ومن الدين درعا ومن العقل استارا و النفس بهذه

1. Codice بلهم. — 2. Codice فقول. — 3. Codice يعتمدون.



الصفة اقبلت على هذا الشخص الكثيف ووجهها الى بارئها لا تشتغل فى مدة هذا السفر الا بطلب العلم لان يكون حلية فى دار الاخرة لان حلية المال والبنين زينة الحيال الدنيا كقوله تعالى المال والبنون زينة الحيٰوة الدنيا فكما ان العين مشغولة برؤية المنظورات والسمع مواظب على الاستماع الاصوات واللسان مهيز لتركيب الاقوال والروح الحيوانى مريد للذات الغضبية والروح الطبيعى محب للذات الاكل والشرب فالروح المطمئنة اعنى القلب لا يريد الا العلم ولا يرضى الا به يعلّم ويتعلّم طول عمره ويتجلّى بالعلم جميع اياماه الى (f. 7 r.) وقت مفارقته ولو يقبل على امر اخر دون العلم فانما يقبل عليه لمصلحة البدن لا لمراداته وحجبة اصله

## الفصل الثالث فى بقاء النفس بعد خراب البدن وبيان مراتبها فى السعادة والشقاوة

اعلم ان الجوهر الذى هو الانسان فى الحقيقة لا تفنى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن هذا الجسم بل هو باق ببقاء الجسد (sic) خالقه تعالى وذلك لان جوهر اقوى من البدن لانه متحرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه والبدن منفعل عنه تابع له فاذا لم يتصور مفارقته عن البدن ووجوده مثاله[1] ان من كان مالكا لشىء ومتصرفا فيه فاذا بطل ذلك الشىء لم يبطل المالك ببطلانه ولهذا فان الانسان اذا نام بطل عنه الحواس والادراكات وصار ملقى كالميت فان البدن له حالة شبيهة بحال الموتى كما قال عليه السلام النوم اخوة الموت ثم ان الانسان فى نومه يدرك الغيب فى المنامات الصادقة حيث (f. 7 v.) لا تيسر له فى اليقظة فذلك برهان قاطع

1. Codice ومثاله. — 2. Codice فَنَوْعٌ اخ.

على ان[1] الروح غير محتاج الى هذا البدن بل لا تضعف بمفارقة البدن ويتقوى بتعطله فاذا مات البدن تخلص جوهر النفس عن حبس البدن فاذا فارقت عن حبس البدن لا تخلو عن ثلاثة اقسام لانها اما ان يكون كاملة فى العلم والعمل او ناقصة فى العلم والعمل واما ان يكون ناقصة فى العمل كاملة فى العلم او بالعكس أما الكاملون فى العلم والعمل فهم السابقون ولهم الدرجة القصوى فى جنات النعيم فيختلقون[2] من العوالم الثلاثة بعالم الغيب[3] ويجتذبون الى الانوار الالهية والملأ الاعلى بجذاب الابرة الى جبل عظيم من المغناطيس فتودى من ملا اعلا يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى وأما الذين قد انحطّت رتبهم من درجة هؤلاء الكاملين علما وعملا وهم المتوسطون فيكونون أما كاملين فى العلم (f. 8 r.) دون العمل[4] أما الكاملون فى العلم دون العمل فهم يكونون محجوبين من العالم العلوى مدة[5] حتى ينكشف عنهم تلك الهيئات الظلمانية التى حصلت بسبب الاعمال الردية التى كانوا يعملونها فى حياتهم فى الدنيا ويتقرر فيهم الحياة النورية قليلا قليلا فيستخلصون الى عالم القدس ويلحقون الى هؤلاء السابقين وأما الكاملون فى العمل دون العلم من قسم المتوسطين وهم المتزهدون من اهل الشرايع الذين يعملون الصالحات ويؤمنون بالله واليوم الاخر ويتبعون الانبياء عليهم السلام فيما امروا ونهوا عنه ولكن لا يكون لهم حظ زيادة حظ من حقائق العلوم ولا يعرفون

1. Estas tres últimas palabras al margen. — 2. Códice فيختلفون. — 3. Códice العون. — 4. Seguramente que el copista omitió por olvido el segundo extremo de esta proposición disyuntiva, que sería : او بالعكس. — 5. Códice مرة.



اسرارها ولا اسرار[1] التنزلات الالهية وتاويلاتها فهم اذا تخلصوا من ابدانهم انجذبت نفوسهم الى الافلاك وعرجوا الى السموات فشاهدوا جميع ما قيل لهم فى الدنيا من (f. 8 v.) اوصاف الجنة فى غاية الشرف والرتبة يلبسون فيها من سندس واستبرق وحلّوا اساور من فضة متكئين فيها على الارائك لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا وأما الناقصون فى العلم والعمل فهم النازلون فى المرتبة السفلى المغمسون فى بحر ظلمات الآثام المنكّتون[2] فى قعر الاجرام العنصرية المتخيّبون[3] بالحلول فى دار البوار جهنم فهذا شرح مراتب الارواح البشرية بعد المفارقة عن الاجسام والمهاجرة الى دار الاخرة

الفصل الرابع فى بيان قابليتها للعلوم وبيان احتياجها الى العلوم

اعلم ان العلوم كثيرة بالقوة[4] فى جميع النفوس الانسانية وكلها قابلة لجميع العلوم وانما تفوّت نفس من النفوس حظها منها بسبب طا وعرض عارض يعرض عليها من خارج كما قال النبى عليه السلام (f. 9 r.) ان الله تعالى خلق الانسان حنيفا فاجتالهم الشيطان فالنفس الناطقة الانسانية اهل لاشراق النفس الكلى عليها ومستعدة لقبول[5] الصور المعقولة عنها بقوة الطهارة[6] الاصلية وصفاتها الاولية وذلك عرض بعضها فى هذه الدنيا ويمتنع عن ادراك الحقائق بسبب امراض مختلفة واعراض شتى ويبقى بعضها على الصحة الاصلية بلا مرض وفساد وتقبل العلوم ابدا ما دامت حيّة فالنفوس الصحيحة هى النفوس النبوية القابلة للوحى والقابلة على اظهار المعجزة والتصرف فى عالم الكون والفساد فان النفوس اطباء لنفوس ودعاة الخلق الى صحة

1. Códice ولاسرار. — 2. Códice المنكثون. — 3. Códice المتخيبون. — 4. Códice القوية. — 5. Códice القبول. — 6. Esta palabra al margen.

الفطرة واما النفوس المريضة فى هذه الدنيا الدنية فصاروا على مراتب
بعضهم تاثر بمرض المنزل تاثيرا ضعيفا وبذا غمام[1] النسيان من جواهرهم
فيشتغلون بالتعلم ويطلبون الصحة الاصلية فيزول مرضهم[2] بادنى
معالجة (f. 9 v.) وينقشع اى ينكشف غمام نسيانهم باقلّ تذكر
وبعضهم يتعلمون طول عمرهم ويشغلون بالتحصيل والتصحيح جميع
ايامهم ولا يفهمون شيا لفساد امزجتهم فان المزاج اذا فسد لا يقبل
العلاج وبعضهم يتذكرون وينسون ويرتاضون ويجدون نورا قليلا
واشراقا ضعيفا وهذا التفاوت انما ظهر من اقبال النفوس على الدنيا
واستغراقها[3] فيها بحسب قوتها وضعفها واذا زال مرضها تعلم انها كانت
عالمة باول فطرة وصافية فى بداية الاختراع وانما جهلت لانها مرضت
بصحة الجسد الكثيف والاقامة بهذا المنزل الكدر والمحل المظلم بل
فاتها العلم الاصلى الغريزى بطريان المرض هو اقبالها على تربية
الجسد وتمهيد قاعدته ونظم اساسه والاب المشفق لولده اذا قبل على
رعاية الولد اشتغل بمهماته وينسى جميع الامور ويكتفى بامر واحد وهو
امر الولد فان النفس لشدة شفقتها اقبلت على هذا الشخص
واشتغلت بعمارته ورعايته والاهتمام بمصالحه (f. 10 r.) واستغرقت فى
بحر الطبيعة بسبب ضعفها فاحتاجت فى اثناء العمر الى التعلم طلبا
لتذكار ما قد نسيت وطلبا لوجدان ما قد فقدت وليس التعلم الا
رجوع النفس الى اصلها والى اخراج ما فى القوة الى الفعل طلبا لتكميل
ذاتها ونيل[4] سعادتها واذا كانت النفس ضعيفة لا تهتدى الى حقيقة
اهليتها تمسك وتعتصم بمعلم مشفق عالم كامل وتستغيث اليه ليعينها

1. Códice وبدا عمام. — 2. Estas dos últimas palabras al margen. — 3. Códice استغراقها. — 4. Códice ونيلى.



على طلب مرادها وما هو لها كالمريض الذى يكون جاهلا بمعالجة
ويعلم ان الصحة شريفة محمودة مطلوبة فيرجع الى طبيب مشفق
ويعرض حاله عليه ليعالجه ويزيل عنه مرضه وقد راينا عالما يمرض بمرض
خاصّ كالراس والصدر فتعرض نفسه على جملة العلوم وينسى جميع
معلوماته ويستر فى حافظته وذاكرته جميع ما حصل فى سابق عمره فاذا
صحّ فعاد الشفا اليه بزوال النسيان عنه ويرجع النفس الى معلوماتها
فتذكر ما قد نسيت (f. 10 v.) فى ايام المرض فعلمنا ان العلوم ما
فنيت وانما نسيت والفرق بين المحو والنسيان فان المحو فناء النفوس
والرسوم والنسيان لباس النفوس والرسوم فيكون كالغمام والسحاب
الساتر لنور[1] الشمس عن ابصار الناظرين لا كالغروب الذى
هو اختفاء[2] الشمس من فوق الارض الى اسفل فالتعلم هو ازالة المرض
العارض من جوهر النفس لتعود الى ما علمت فى اول الفطرة فاذا
عرفت السبب فى مواد التعلم وحقيقة النفس فاعلم ان النفوس المريضة
تحتاج الى التعلم وانفاق العمر فى تحصيل العلوم واما النفس التى
يخف مرضها ويكون علتها ضعيفة وسترها دقيقا وغمامها رقيقا ومزاجها
صحيحا لا تحتاج الى زيادة تعلم وطول تعب بل يكفيها ادنى تفكر
لانها ترجع بالتفكر الى اصلها وتطلع على مخفياتها فيخرج ما فيها
بالقوة الى الفعل ويصير ما هو مركوز فيها جلية عليها فيتم امرها ويكمل
شانها وتعلم اكثر الاشياء فى اقل ايام وتعبر بتميز العلوم حسن النظم
فيصير (f. 11 r.) عالما كاملا متكلما يشتفى[3] بالاقبال على النفس الكلى
وتستفيض بالاستقبال على النفوس الجزئية وتقطع عرق الجسد واصل
الحقد وتعرض عن فضول الدنيا واذا وصلت الى هذه المرتبة فقد علمت

1. Códice النور. — 2. Códice فان انت. — 3. Códice يستغنى.

ونجت وفازت فهذا هو المطلوب لجميع الناس فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم والعمل ثم تفكر فى معلوماتها شرط التفكر ينفتح عليها باب الغيب كالتاجر الذى يتصرف فى ماله شرط التجارة ينفتح عليه ابواب الربح واذا سلك طريق الخطا يقع فى مهالك الخسران فالتفكر اذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الالباب وينفتح روية من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مويدا كما قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة

## الفصل الخامس فى بيان طريق حصول العلوم

اعلم ان علم الانسان يحصل (f. 11 v.) من طريقين احدهما من التعلم الانسانى والثانى الربانى اما الطريق الاول فهو التعلم الانسانى فطريق مسلوك محسوس يقربه جميع العقلاء وهذا التعلم يكون على وجهين احدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم والاخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر والتفكر فى الباطن بمنزلة التعلم فى الظاهر فان التعلم استفادة النفس عن الشخص الجزئى والتفكر استفادة النفس الكلى والنفس الكلى اشد تاثيرا واقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء واذا غلبت القوى البدنية على النفس يحتاج المتعلم الى زيادة التعلم فى طول المدة وتحمل المشقة والتعب فى طلب الفائدة واذا غلبت نور القلب على اوصاف الحس يستغنى الطالب بقليل التفكر عن كثير التعلم فان النفس القابل يجد من الفوائد بتفكر ساعة ما لا يجد نفس الجاهل بتعلم سنة فاذًا بعض الناس يحصلون[1] العلم بالتعلم وبعضهم بالتفكر (f. 12 r.) والتعلم يحتاج الى التفكر فان الانسان لا

1. Esta palabra al margen. — 2. El códice لتحصلون; pero debajo y de la misma mano dice يحصلون, y debajo de esta correccion añade ببيان.



يقدر ان يتعلم جميع الاشياء من الجزئيات والكليات بل يتعلم شيئا ويستخرج بالتفكر من العلوم شيئا واكثر العلوم النظرية والصنائع العلية استخرجها نفوس الحكماء بصفاء[1] ذهنهم وقوة فكرهم من زيادة تعلم وتحصيل ولولا ان تستخرج بالتفكر شيئا من معلومه الاول لكان يطول[2] الامر على الناس اما الطريق الثانى وهو التعليم الربانى وذلك على وجهين الاول القاء الوحى وهو ان النفس اذا كملت بذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والامل وينفصل نظرها عن الشهوات الدنيوية وتقبل بوجهها على بارئها ومنشائها وتتمسك بوجود مبتدعها وتعتمد على فيض نوره والله تعالى بحسن عنايته يقبل على تلك النفس اقبالا كليا وينظر عليها نظرا الهيا ويتخذ منها لوحا ومن العقل[3] الكلى قلما وينقش فيها جميع علومه ويصير العقل[4] الكلى كالمعلم والنفس المقدس كالمتعلم فيحصل جميع (f. 12 v.) العلوم لتلك النفس وينقش فيها جميع الصور من غير تفكر وتعلم ومصداق هذا قول الله تعالى لنبيه وعلمك ما لم تكن تعلم الاية فعلم الانبياء اشرف مرتبة من جميع علوم الخلايق لان حصوله من الله تعالى بلا واسطة ووسيلة وبيان هذا يوجد فى قصة ادم والملائكة فانهم تعلموا طول عمرهم وحصلوا كثير العلوم حتى صاروا اعلم المخلوقات واعرف الموجودات وادم لما جاء ما كان عالما لانه ما تعلم وما راى معلما فتفاخرت الملائكة عليه وتجبروا وتكبروا وقالوا نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ونعلم حقائق الاشياء فرجع ادم الى باب خالقه واقبل بالاستعاذة[5] على الرب تعالى فعلم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئونى باسماء هولاء ان كنتم صادقين فصغر حالهم عند ادم وقل علمهم وانكسرت سفينة

1. Códice بصفا. — 2. El códice يطلول. — 3. El códice dice الفعل. — 4. Idem. — 5. Códice بالاستعازة

جبروتهم فغرقوا[1] فى بحر الفجر وقالوا لا علم لنا الا ما[2] علّمتنا فقال تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فانباهم ادم عن مكتومات (f. 13 r.) العلم ومستورات الامر فتقرّر الامر عند العقلاء ان العلم الغيبى المتولد عن الوحى اقوى واكمل العلوم المكتسبة وصار علم الوحى للانبياء وحق الرسل حتى اغلق الله تعالى باب وحى فى عهد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين واعلم الناس وافصح العرب والعجم وكان يقول ادّبنى ربى فاحسن باديبى وقال لقومه انا اعلمكم بالله واخشاكم من الله تعالى وانما كان علمه اشرف واكمل واقوى لانه حصل من التعليم الربانى وما اشتغل قط[3] بالتعلم الانسانى[4] فقال الله تعالى علّمه شديد القوى والثانى الالهام[5] والالهام تنبيه[6] النفس الكلى للنفس الجزئى الانسانى على قدر صفائه[7] وقبوله وقوته واستعداده والعلم الحاصل من الوحى يسمّى علما نبويا والذى يحصل من الالهام يسمّى علما لدنيا والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى تعالى وانما هو كالضو من السراج الغيب (f. 13 v.) يقع على كل صافى فارغ لطيف وذلك ان العلوم كلها محصولة معلومة فى جوهر النفس الكلى الاوّلى الذى هو من الجواهر المفارقة[8] الاوّلية المحضة وهو بالنسبة الى العقل الاول كنسبة حوا الى ادم عليهما السلام وقد بيّن ان العقل الكلى اشرف واكمل واقوى واقرب الى البارى تعالى من النفس الكلى وهو اعزّ والطف واشرف من سائر المخلوقات فمن افاضة العقل الكلى يتولد

1. Códice فغرقوا. — 2. Ma falta en el Códice; pero así consta en el texto alcoránico, II, 30. — 3. Esta palabra está al margen. — 4. Códice الانسان. — 5. Esta palabra está al margen. — 6. Códice صفاته. — 7. Códice المفاقة. — 8. Esta palabra al margen.



الوحى ومن اشراق النفس الكلى يتولد الالهام فالوحى حلية الانبياء والالهام زينة الاولياء وكما ان النفس دون العقل فالولى دون النبى فلذلك الالهام[1] دون الوحى فهو ضعيف بالنسبة الى الوحى وقوىّ بالاضافة الى الرويا فالعلم علم الانبياء والاولياء فاما علم الوحى فهو خاصّ بالرسل موقوف عليهم كما كان لادم وموسى وابراهيم وغيرهم من الرسل صلوات الله عليهم اجمعين والفرق بين الرسالة والنبوة فان النبوة هو قبول النفس (f. 14 r.) القدس حقايق المعلومات والمعقولات الى المستفذين والمتبايعين[2] والعلم اللدنى يكون لاهل النبوة والولاية كما حصل للخضر عليه السلام حيث اخبره الله تعالى عنه فقال وعلّمناه من لدنّا علما وقال امير المومنين[3] على رضى الله عنه ان النبى صلوات الله عليه و سلامه ادخل لسانه فى فمى فانفتح فى قلبى الف باب من العلم ومع كل باب الف باب فاذا اراد الله بعبد خيرا رفع الحجاب بينه وبين النفس الكلى الذى هو اللوح فيظهر فيها اسرار بعض المكنونات وينقش فيها معانى تلك المكنونات فتعبر النفس عنها كما شاء الى من يشا من عباده وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدنى وما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا يكون حكيما[4] لان الحكمة من مواهب الله تعالى يوتى الحكمة من يشا ومن يوتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وهم الواصلون مرتبة العلم اللدنى المستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعلم فيتعلمون قليلا ويعلمون

1. Códice لالهام. — 2. Estas tres últimas palabras no tienen evidentemente relación con la frase anterior; y como además falta la definición de الرسالة que debía venir tras de la de النبوة, sospecho que el copista debió omitir quizá una linea que no me atrevo á suplir. — 3. Esta palabra está al margen. — 4. Al margen; pero dice المتقيين, aunque borrado por el mismo copista. — 5. Esta palabra, entre líneas; pero حكيما por error.

كثيرا ويتعبون يسيرا (f. 14 v.) ويستريحون طويلا واعلم ان الوحى
اذا انقطع وباب الرسالة اذا انسدّ استغنى الناس عن الرسل واظهار
الدعوة بعد تصحيح المحجة وتكميل الدين[1] كما قال الله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم وليس من الحكمة اظهار زيادة الفائدة من غير
حاجة واما باب الالهام فلا يسدّ ومدد النفس الكلى لا ينقطع لدوام
ضرورة النفوس و حاجتها الى تاكيد وتذكير فكما ان النفوس استغنوا[2]
عن الرسالة والدعوة احتاجوا الى التذكير[3] والتنبيه لاستغراقهم فى
الوساوس والشهوات و الله تعالى اغلق باب الوحى لان ما اتى به
نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من الكتاب والسنن مشتمل على جميع
ما يحتاج اليه من امر الدنيا والاخرة فصلح لجميع الامم فى جميع
الازمان والفرق ويغنى عن احوال اخر لاستحسان العقول وتلقى
الطباع السليمة ووفاء الغرض وفتح باب الالهام جمعه ورتب المراتب
ليعلم ان الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب والله
تعالى (f. 15 r.) اعلم بحقائق الامور الدنيوى والاخروى تمت الرسالة
بحمد الله وعونه

1. Códice الدعوة بعد استغنى الناس عن الرسل واظهار الخ. Pero estas palabras repetidas estan borradas por el copista mediante puntos rojos. — 2. Códice استغنته. — 3. Desde فكما hasta التذكير al margen.

# TRATADO ACERCA DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA Y DEL ESPÍRITU

POR

el doctor MAXIMO MOHIDÍN ABENARABI

Este es el *Tratado sobre el conocimiento del alma y del espíritu*, obra del príncipe de los místicos especulativos y rey de los videntes, el único que en su tiempo mereció por antonomasia este nombre y en quien todo su siglo se sintetiza, el doctor máximo, Mohidín Mohámed, de la tribu de Hátim, español, de la tribu de Tay.

En el nombre de Dios, el misericordioso y compasivo.

Gloria á Dios que hermosea los corazones de sus siervos elegidos con la lumbre de la santidad y educa sus espíritus con solicitud bondadosa y abre la puerta de la intuición del *Uno* á los sabios videntes con la lámpara de la ciencia racional.

Bendiga Dios á Mahoma, señor de los profetas, á quien toda invocación y todo honor corresponde de derecho, y bendiga así mismo á su familia, habitante de la Ciudad santa y sagrada [de la Meca].

He escrito este tratado acerca de la ciencia del alma y lo he ordenado en cinco capítulos :

1º Demostración de que la sustancia del alma es distinta de la del cuerpo, y explicación compendiosa del sentido de la palabra *alma*.

2º Exposición del modo de obrar del alma en el cuerpo.

3º De la supervivencia del alma después de la destrucción del cuerpo, y explicación de los diferentes rangos de felicidad é infelicidad [que ha de ocupar].

4° Aptitud del alma para adquirir las ciencias, y necesidad que de éstas tiene.

5° Método para la adquisición de las ciencias por el alma.

## CAPITULO 1°

### Demostración de que la sustancia del alma es distinta de la del cuerpo, y explicación compendiosa del sentido de la palabra « alma ».

Has de saber que este tratado versa sobre la cuestión más digna de preocupar al hombre : conocerse á sí mismo y lo que es consecuencia de este conocimiento, pues la ciencia de su propia alma sirve al hombre como de escalera para subir hasta el conocimiento de su Señor. Así lo da á entender el Legislador de todos los pueblos árabes y no árabes [Mahoma], cuando dice : « Quien conoce á su propia alma, conoce á su Señor[1]. »

La palabra *alma* tiene que significar forzosamente lo mismo que cada uno de nosotros quiere significar cuando dice *yo*. Pero los sabios no están de acuerdo acerca de si el significado de esa palabra es este cuerpo visible y sensible ó algo distinto de él. La primera de estas dos opiniones es errónea y vana. Los que defienden que el alma es algo distinto de este cuerpo sensible, también discrepan entre sí : unos dicen que es cuerpo ; otros, algo corpóreo, es decir, subsistente en el cuerpo ; otros, en fin, dicen que ni es cuerpo ni cosa corpórea, sino una sustancia espiritual infundida sobre este molde[2] corpóreo al cual

1. Cfr. *Algazel*; *Dogmática, moral y ascética*, por M. Asín, p. 723. Según la explicación, que da Algazel, de las palabras de Mahoma, el hombre es un compendio del universo, un *microcosmos*, y, por tanto, en él están como cifradas las perfecciones todas de Dios que ha creado el mundo y el hombre á su propia imagen y semejanza. Por eso, conociéndose bien á sí mismo, puede el hombre llegar por inducción á conocer á Dios.

2. قالب es la transcripción servil de καλάπους, *molde* (Cfr. Dozy, *Supplément aux diction. arab.*, bajo قلب).



vivifica y lo toma como instrumento para adquirir los conocimientos y las ciencias, á fin de conseguir con éstas la perfección de su propia sustancia y llegar á conocer á su Señor y á las esencias reales de las cosas por El creadas. De esta manera se dispone á volver á la presencia de su Señor, cual uno de sus íntimos amigos, en un estado de felicidad que no ha de tener fin.

Esta es la doctrina de los metafísicos, de los teólogos y de los místicos, pues éstos han visto por experiencia intuitiva la sustancia de sus propias almas, al despojarse de la envoltura de sus cuerpos é identificarse con las luces divinas.

Has de saber que Dios creó al hombre formándolo de dos cosas diferentes : una es el cuerpo tenebroso y grosero, sometido á la generación y á la corrupción, físicamente formado de la tierra y cuyo ser no consigue su perfección sino por otro ; otra es el alma, sustancia simple y luminosa, perceptiva y activa, que mueve y da la perfección á los órganos y á los cuerpos[1].

Dios organiza el cuerpo físico con los elementos nutritivos ; con la sangre le da crecimiento ; afirma después su base, combina proporcionadamente sus humores, conforma sus distintos miembros y hace surgir de su divino decreto, universal, simplicísimo, eficiente, la sustancia del alma[2].

No entiendo, pues, por *alma* aquella potencia que busca el alimento y que reside en el hígado, ni tampoco aquella otra que provoca el movimiento del *concupiscible* y del *irascible*, ni aquella en fin que reside en el corazón y engendra la vida.

1. Mohidín, como todos los sufíes é ixraquíes, adoptó de los neoplatónicos la costumbre de aplicar los nombres de *luz, luminoso* á lo espiritual, y de *tiniebla, tenebroso* á lo corpóreo (Cfr. *Dictionary of the technical terms*; edic. Sprenger, pág. 1394, bajo النور. Item, Avicena, تسع رسائل, edic. Constantinopla, año 1298 H., pág. 85, 86).

2. Alusión al texto alcoránico قل الروح من امر ربی, cuyo sentido se explica más adelante.

Esta última potencia, en efecto, se llama *espíritu animal* y sus funciones son la sensibilidad, el movimiento, la concupiscencia y la ira. Aquella otra potencia que busca el alimento para apropiárselo y reside en el hígado, se denomina *espíritu natural* cuyas funciones propias son la digestión y la excreción. Las potencias *formativa*, *generativa*, *nutritiva* y todas las restantes potencias particulares, son siervas del cuerpo, como el cuerpo es siervo del *espíritu animal*[1].

Sólo pues entiendo por *alma* aquella sustancia perfecta y simple cuyas funciones no son otras que la *memoria* sensible é intelectual, la *cogitativa*, el discernimiento y la *visión*[2], que es capaz de recibir todo lo cognoscible y que jamás se cansa de recibir las formas abstractas separadas de la materia. Esta sustancia es *jefe de los espíritus*[3] y gobernador de las potencias : todo está á su servicio y se somete á su mandato. El alma racional, es decir, esta sustancia, recibe de cada escuela diferentes nombres. Los filósofos la llaman *alma racional*. El Alcorán la denomina *alma tranquila*[4] y *espíritu del mandato* [divino][5]. Los sufíes la llaman *corazón*[6]. Pero esta diferencia en los nombres no implica distinción en el significado, que es uno sólo, pues, á nuestro juicio, *corazón*, *espíritu y alma tranquila* son nombres del alma racional que es la sustancia del ser viviente, activo y perceptivo.

Has de saber que los escritores dan definiciones muy

1. En todo este párrafo, Mohidín parece adoptar la clasificación que los médicos árabes hacen de las potencias en *naturales* (طبيعية) y *animales* (حيوانية) (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1230, bajo القوة).

2. Como se ve, atribuye aquí Mohidín al alma todas las potencias cognoscitivas, así las del orden sensible (visión, memoria), como las del intelectual (cogitativa, discernimiento).

3. Entiéndase de los espíritus *natural y animal* de que antes se habla. Este calificativo del alma racional equivale al de τὸ ἡγεμονικόν que usó Plotino tomándolo de los estóicos.

4. Alcorán, LXXXIX, 27 (Cfr. *Algazel, Dogmatica*, etc., pág. 431).

5. Alcorán, XVII, 87.

6. Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1170, bajo القلب.



diferentes acerca de esta preciosa sustancia, pero sostienen opiniones muy semejantes. Los motacálimes, que se distinguen en la ciencia polémica, estiman que el alma es un cuerpo adosado á este cuerpo grosero; de modo que no aprecian distinción entre el espíritu y el organismo sino por razón de la sutilidad y el espesor. Algunos juzgan que el espíritu es un accidente. Hay médicos que se inclinan también á esta opinión; pero otros creen que el espíritu es la sangre[1]. Todos ellos se han cuidado sólo de examinar deficientemente los datos de su propia fantasía, sin buscar el tercer miembro de la división. Porque has de tener en cuenta que son tres esos miembros : el *cuerpo*, el *accidente* y la *sustancia simple*. El *espíritu animal* es un cuerpo sutil, al modo de una lámpara encendida, colocada en el vaso del corazón, es decir, en aquella [víscera] de forma de piña, suspendida dentro de la caja torácica. La vida es el esplendor de esa lámpara. La sangre es su aceite. La sensibilidad y el movimiento son su luz. El deseo es su calor; la ira, su humo. La potencia que busca el alimento y que reside en el hígado es su criado y guardián.

Este espíritu se encuentra en todos los animales, pues es común á los brutos y al hombre. Este espíritu, pues, es cuerpo, y sus efectos, accidentes. El no es capaz de dirigirse á la ciencia, ni conoce el método de [inducir por] sus efectos [la existencia] ni la esencia del [Supremo] Artífice. Es tan sólo un siervo cautivo que muere con la muerte del cuerpo. Si el aceite de la sangre aumenta, extínguese aquella lámpara por el aumento del calor, y si disminuye, extínguese también por el aumento del frío. Su extinción es causa de la muerte del cuerpo[2]. La palabra del Creador y las prescripciones morales del

1. Un resumen bastante completo de las diversas definiciones del espíritu según filósofos, motacálimes y médicos, puede verse en el *Dictionary* de Sprenger, pág. 541, bajo الروح.

2. Todo este símil del *espíritu animal* comparado con la lámpara, se encuentra literalmente en el *Ihía* de Algazel, tomo IV, pág. 84, línea 20. Mohidín no ha hecho más que abreviarlo.

Autor de la ley revelada [Mahoma] no se dirigen á este espíritu, por que los brutos y todos los animales carecen de personalidad moral para ser jurídicamente responsables; y si el hombre es sujeto apto para recibir la promulgación é imposición de la ley, eso se debe á otra entidad que en él existe. Esta entidad es el alma racional, el *espíritu tranquilo*. Este espíritu no es cuerpo ni accidente, porque procede del decreto de Dios, como Dios mismo refiere[1]: « Di: El espíritu procede de mi Señor ». Y en otro lugar[2]: « ¡Oh alma tranquila! Vuelve á tu Señor, satisfecha y agradable. » Ahora bién: el decreto del Creador no es cuerpo ni accidente, sino una potencia divina, como el *entendimiento primero*, que es el *cálamo* [divino][3], y el *alma universal*, que es la *lámina* [reservada][4], y como las demás [sustancias] separadas [de la materia][5], según dicen algunos sabios.

1. Alcorán, XVII, 87. Mohidín interpreta este texto alcoránico en su *Tafsir* (Edic. Cairo, 1317 H.), tomo I, pág. 192, así: « Quiere decir que no pertenece el espíritu al mundo corpóreo, y que, por tanto, no puede nadie explicar su esencia á aquellos hombres cuyas facultades de conocer, limitadas á las apariencias corpóreas, no trascienden jamás el mundo de lo sensible...; por el contrario, pertenece el espíritu al *mundo del decreto* [divino], es decir, de la creación [*ex nihilo*], que es el mundo de las esencias separadas de la materia, de las sustancias exentas de figura, color y relación especial ».

2. Alcorán, LXXXIX, 27. — Mohidín interpreta este texto en su *Tafsir*, t. II, pág. 196, así: « ¡*Oh alma tranquila*, es decir, que ha conseguido *yá* el reposo y la luz de la certeza por haber puesto en Dios su confianza contra toda turbación, *Vuelve á tu Señor*, es decir: una vez que has conseguido ser agradable á Dios, vuelve hacia El, satisfecha de El! »

3. Alusión al texto alcoránico, XCVI, 4: الذى علم بالقلم: « [Dios] enseñó [al hombre] con el *cálamo*. » Mohidín dice en su *Tafsir*, t. II, pág. 201: « *Con el cálamo*, es decir, con el cálamo supremo, que es el espíritu primero y máximo » (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1027-30, bajo العقل).

4. Alusión al texto alcoránico, LXXXV, 22: فى لوح محفوظ. Mohidín, como todos los sufíes, identifica la *lámina reservada* con el *alma universal*, que en su cosmología es la segunda emanación de Dios (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 1291, bajo اللوح).

5. الجواهر المفارقة « las sustancias separadas » son las que Aristóteles y los neoplatónicos llamaron τὰ χεχωρισμένα: Dios, las inteligencias de las esferas celestes y las almas humanas separadas de los cuerpos. Plotino (*Enn.* VI, 4, 16) las denomina τὰ ἀπαλλαγῆ.



Sábete pues, hermano mio, que tu alma es una de las potencias del alma universal de las esferas celestes: ni tu alma es toda ella, ni de ella está separada, como tu cuerpo es una parte del mundo de los cuerpos, sin que él sea todo ese mundo, ni tampoco de él esté separado. Esas potencias son sustancias simples, separadas de la materia; más aún: son formas abstractas, inteligibles é insensibles. El espíritu, el corazón, pertenece á la categoría de esas sustancias: no son susceptibles de corrupción, no perecen ni mueren; antes por el contrario: se separan del cuerpo y esperan volver á él en el dia de la resurrección, como la Revelación enseña. En las ciencias filosóficas consta, por demostraciones apodícticas decisivas y por argumentos evidentes, que el espíritu racional no es cuerpo ni accidente, sino una sustancia subsistente, permanente, incorruptible. Nos creemos pues excusados de reproducir aquí la prueba y de repetir los argumentos. El que quiera comprobarlos, consulte los libros que tratan de esta materia[1]. Supuesto que Dios mismo considera al espíritu como una entidad que dice relación á su divino decreto y poder, cuando dice: « Soplé en él de mi espíritu »[2], « Di: El espíritu procede del decreto de mi Señor », « Soplamos en él de nuestro espíritu »[3], resulta que Dios es demasiado excelso para que El refiera á su propia esencia algo que sea cuerpo ó accidente, ya que estas dos categorías de seres son de vil naturaleza y mudables, cesan rápidamente de existir y son corruptibles. Cuando encontramos pues estos versículos alcoránicos y estas razones apodícticas, conocemos que el espíritu es una sustancia simple, per-

1. Cfr. Avicena en تسع رسائل, pág. 23. Item, *Algazel*, *Dogmática* etc. pág. 831 y siguientes.

2. Alcorán, XV, 29 y XXXVIII, 72. Cfr. *Algazel*, *Dogmática* etc. pág. 692 y siguientes.

3. Alcorán, XXI, 91 y LXVI, 12.

fecta, viviente, susceptible, por lo tanto, de la rectitud moral religiosa y de la cualidad contraria á ésta. El *espíritu natural y el animal* y todas las facultades orgánicas, así externas como internas, son todas ellas como ejércitos á su servicio. [Conocemos también entonces] que aquella sustancia recibe las formas de los objetos cognoscibles y las esencias de los seres reales, sin ocuparse de los individuos singulares y concretos [que poseen esas esencias], pues el alma puede conocer la esencia de la humanidad, sin que tenga que ver individuos concretos, como conoce los ángeles y demonios y no necesita ver los individuos [de estas especies][1].

Dicen algunos sufíes que el corazón [es decir, el alma] tiene un ojo, como el cuerpo, y que así, ve con el ojo exterior lo externo, y ve con el ojo del corazón las esencias. Y dice el Profeta que « no hay corazón que no tenga dos ojos con los cuales percibe lo que está oculto; y cuando Dios quiere hacer bien con alguno de sus siervos, ábrele los dos ojos de su corazón para que vea lo que está oculto á sus miradas. »

Dice uno de los filósofos ortodoxos : Ten presente que el ojo es de dos especies : exterior é interior. El exterior pertenece al mundo sensible ; el interior es de otro mundo, á saber, del mundo inteligible. Cada uno de estos dos ojos tiene un sol, por virtud del cual se realiza perfectamente la visión : uno es exterior y otro interior. El exterior pertenece al mundo de la sensación y es el sol sensible. El interior pertenece al mundo inteligible y es el Alcorán. Por medio de ambos soles se te revelan los misterios del Alcorán de una manera completa. Ya te he abierto la primera puerta del mundo inteligible. En este mundo existen maravillas, en cuya comparación estimarás como cosa vil el mundo presente. El que no emprende el viage hacia ese mundo, es una bestia y debe ser considerado como

1. Cfr. *Algazel, Dogmática*, etc. pág. 873. Item Avicena en تسع رسائل, pág. 21.



indigno de la diferencia específica que es esencial al hombre. Caminará extraviado, más todavía que la bestia. Por eso dice Dios[1] : « Esos son como los irracionales ; mejor : se extravían más que ellos. » Y este espíritu no muere por la muerte del cuerpo, porque Dios llama á su puerta y le dice : « Vuelve á tu Señor. » Solamente, pues, se separa y aparta del cuerpo; y por virtud de esta separación quedan inutilizados los hermanos [del espíritu] : las potencias animales y físicas ; y cae el motor en reposo. A esta quietud se le llama *muerte*.

Los que siguen el método místico, es decir, los sufíes, emplean la palabra *corazón* para significar el espíritu ; y como el espíritu procede del decreto divino, estará en el cuerpo como el extranjero, volverá el rostro hacia su origen y á él regresará.

## CAPITULO II°

### EXPOSICIÓN DEL MODO DE OBRAR DEL ALMA EN EL CUERPO.

Has de saber que Dios creó el cuerpo como instrumento del espíritu, que se alberga en él cómo en su morada y con él queda atado y de él pendiente. Esta relación entre ambos consiste en que el espíritu gobierna y dirige al cuerpo. La primera manifestación de la luz del espíritu tiene lugar en el cerebro, que es como su atalaya propia : elige su parte anterior para guardián suyo; la parte media para ministro; la parte posterior para tesoro, tesorero y conservador de sus riquezas. Sírvese de todos los miembros, como infantes y ginetes ; del espíritu animal, como esclavo ; del cuerpo entero, como vehículo ; del mundo, como hipódromo ; de la vida, como riquezas ; del movimiento, como comercio ; de la ciencia, como ganancia ; de la vida futura, como meta y lugar de regreso ; de la ley revelada, como camino y vía recta ; de los sentidos, como

1. Alcorán, VII, 178.

espías y esbirros; de la religión, como coraza; y del entendimiento, como escudo. El alma, en estas condiciones, diríjase pues hacia este individuo grosero [el cuerpo], mientras que su rostro se vuelve hacia su Criador, sin preocuparse, durante todo su viage, en otra cosa que en adquirir la ciencia para que le sirva de ornamento en la mansión de la vida futura, ya que la riqueza y los hijos son el ornato de la vida presente, como lo dice Dios[1]: « La riqueza y los hijos son el ornamento de la vida de acá abajo. » Así pues como el ojo se ocupa en ver las cosas visibles, y el oído no hace más que escuchar los sonidos, y la lengua se distingue por la operación de formar las palabras, y el *espíritu animal* apetece los deleites de la ira, y el *espíritu físico* ama los placeres de la comida y la bebida, así también el *espíritu tranquilo*, es decir, el corazón, no quiere otra cosa que la ciencia, ni con ningún otro objeto se satisface, sino enseñando y aprendiendo durante toda su vida y adornándose con ella todos los días, hasta que llega el momento de su separación [del cuerpo]. Si [el alma] dirige sus miradas á cualquier otro objeto distinto de la ciencia, es únicamente para utilidad del cuerpo, no porque ese objeto sea apetecible para ella ni le conduzca á su origen[2].

## CAPITULO III°

### DE LA SUPERVIVENCIA DEL ALMA DESPUÉS DE LA DESTRUCCIÓN DEL CUERPO, Y EXPLICACIÓN DE LOS DIFERENTES RANGOS DE FELICIDAD É INFELICIDAD [QUE HA DE OCUPAR].

Has de saber que la sustancia [el alma], que es el hombre en realidad, no perece después de la muerte ni sufre aflicción

1. Alcorán, XVIII, 44.

2. La alegoría empleada por Mohidín, en todo este capítulo, está inspirada y á veces copiada de las que Algazel pone en su *Ihia* con idéntico objeto. Cfr. *Algazel, Dogmática*, etc. pág. 432 y siguientes.



después de su separación de este cuerpo, sino que sobrevive con una vida que Dios le crea[1]. Obedece esto á que la sustancia [el alma] es más poderosa que el cuerpo, del cual es motor, director y gobernante. En cambio, el cuerpo es algo pasivo respecto del alma á quien sigue; por eso no le daña [al alma] su separación del cuerpo.

El alma es como aquel que posee una cosa, y de ella dispone á su arbitrio: no se inutiliza, cuando esa cosa queda inútil. Y esta es la razón por la cual el hombre, cuando duerme, pierde [el uso de] los sentidos y las percepciones [de éstos] y viene á ser como el cadáver, porque el cuerpo adquiere una apariencia semejante al estado que es propio de los muertos, como dice el Profeta: « El sueño es hermano de la muerte. » Pero [eso no obstante], el hombre, mientras duerme, percibe el mundo invisible en los *ensueños veraces*[2], de un modo que no le es fácil [conseguír] en la vigilia. Y esta es una decisiva prueba apodíctica de que el espíritu no necesita de este cuerpo; más aún: de que no se debilita por la separación del cuerpo, y en cambio se fortifica con la desaparición de éste, pues cuando muere el cuerpo, queda la sustancia anímica libre de la carcel corpórea.

Cuando el alma se separa de la cárcel del cuerpo, tiene que encontrarse en uno de estos tres casos: 1° perfecta en la ciencia y en la práctica; 2° imperfecta en ambas; 3° imperfecta en la práctica, pero perfecta en la ciencia, ó recíprocamente.

1° Los perfectos en la ciencia y en la práctica, son los que tendrán la primaíca y el más elevado rango en los jardines de la delicia, ocupando, de los tres mundos, el del

1. El texto dice literalmente « con la supervivencia del cuerpo, cuyo creador es Dios »; pero el contexto de toda la doctrina autoriza á pensar que la palabra الجسد debe ser error del copista, que yo dudo haber corregido acertadamente.

2. امثلمات او الرويا الصادقة son los ensueños claros, fáciles de interpretar, que Aristóteles llamó εὐφυεῖς (Cfr. *Le Guide des égarés* de Maimónides, traduc. de Munk, tomo II, pág. 267, n° 2).

*misterio*[1], y sintiéndose atraídos hacia las luces divinas y hacia el *pleroma sumo*[2] con una fuerza semejante á aquella con que la aguja es arrastrada hacia un gran monte de piedra imán. Desde el *pleroma sumo* descenderá [esta invitación] :[3] « Oh tú, alma tranquila, vuelve á tu Señor, satisfecha y agradable, y entra á [formar parte de] mis siervos ; entra á mi paraíso. »

2° Aquellos cuyo rango es inferior al de estos perfectos en la ciencia y en la práctica, es decir, los que ocupan el grado intermedio, son ó perfectos en la ciencia sin la práctica [ó recíprocamente]. Los perfectos en la ciencia, pero sin la práctica, quedarán privados de la visión del *mundo supremo*, durante algún tiempo, hasta que se les quiten los velos de aquellas formas tenebrosas que les sobrevinieron, por causa de las acciones depravadas que hubieron cometido durante su vida en este mundo, y la *vida luminosa*[4] vaya poco á poco estableciéndose en ellos

1. عالم الغيب es para los sufíes el mundo de los seres inextensos é inmateriales, es decir, las inteligencias de las esferas celestes, los espíritus angélicos y las almas humanas. Denomínanlo también عالم الملكوت y عالم الامر, pero es muy variable el sentido técnico de estas tres denominaciones en los varios autores (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1054, bajo العالم). En general, sin embargo, corresponde al *mundo inteligible* de Platón, que Jámblico denomina, como Plotino, κόσμος νοητός.

2. الملا الاعلى es, según los sufíes, el conjunto de las inteligencias separadas y de las almas universales (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1313, bajo الملا). Equivale pues al mundo inteligible de los neoplatónicos, concebido al modo de los gnósticos, es decir, como el seno de la divinidad en el cual existen sus primeras emanaciones, absolutamente suprasensibles, que el gnóstico Saturnino llama αἱ δυνάμεις τοῦ Ὄντος y cuya reunión se denomina πλήρωμα. A mi juicio, la palabra الملا es transcripción servil de este término gnóstico, cuyos más remotos orígenes se encuentran en el libro *De somn.* de Filón (I, 21, p. 640), donde llama al mundo suprasensible, ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα, el cual mundo *está lleno* de sustancias incorpóreas y de almas inmortales (πλήρης ἀσωμάτων λόγων · ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι). Jámblico (V, 83) dice ἀποπλήρωσις.

3. Alcorán, LXXXIX, 27.

4. Según los sufíes, esta *vivificación* de las almas se realiza á medida que reciben las luces divinas (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 399 y 401, bajo الاحياء y الحيوة).



de manera persistente y sean rescatados para el *mundo de la pureza*[1], agregándose á los que tienen la primacía. Los perfectos en la práctica, pero sin la ciencia, dentro del grupo de los que ocupan un rango intermedio, son los que hacen profesión de vida ascética, perteneciendo á alguna religión positiva, y practican las buenas obras, creen en Dios y en la vida futura y obedecen los preceptos positivos y negativos de los profetas, pero no poseen mérito alguno, sobreañadido á ése, por razón de la realidad positiva de sus conocimientos, pues no conocen los misterios de las ciencias ni los secretos de las revelaciones divinas ni el sentido místico de éstas.

Cuando éstos queden libres de sus cuerpos, sus almas serán atraídas hacia las esferas celestes y subirán á los cielos[2], donde experimentarán todo cuanto en este mundo de acá abajo se les dijo de las excelencias del paraíso, aunque en un grado mucho más sublime y glorioso : vestirán seda y brocado, serán adornados con brazaletes de plata y reposarán sobre los escabeles, sin experimentar [el calor] del sol ni el frío glacial[3].

3° Los imperfectos en la ciencia y en la práctica son los que descenderán á la mansión ínfima, serán sumergidos en el mar de las tinieblas de las culpas, serán arrojados al abismo de los cuerpos elementales, y cuyas esperanzas se verán frustradas, [sometidos] á habitar en la morada de perdición, en la *gehena*.

Tal es la explicación de los grados [que han de ocupar] los espíritus humanos, después de separarse de los cuerpos y emigrar al otro mundo[4].

1. Para algunos sufíes, عالم القدس significa el mundo de las ideas divinas exentas de los atributos propios de las criaturas y de las imperfecciones físicas. Para otros, es el mundo de los nombres y atributos de Dios (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1054, bajo العالم).

2. السموات son los cielos físicos, es decir, el firmamento.

3. Alcorán, XVIII, 30 y LXXVI, 13, 21.

4. Toda esta explicación de los estados de ultra-tumba está inspirada en la doctrina ortodoxa que Algazel desenvuelve en su *Ihia*, t. IV, pág. 17-23.

## CAPITULO IV°

### APTITUD DEL ALMA PARA ADQUIRIR LAS CIENCIAS Y NECESIDAD QUE DE ÉSTAS TIENE.

Has de saber que los conocimientos son muchos en potencia en todas las almas humanas. Todas ellas son aptas para todos los conocimientos. Si algún alma está privada de alguna parte de estos conocimientos, es tan sólo por alguna causa que le sobreviene ó un accidente que le acaece de fuera, como dice el Profeta : « Ciertamente que Dios creó al hombre recto, pero Satanás le armó asechanzas ». Así, pues, el alma racional es digna de la *iluminación*[1] del alma universal y posee disposición natural para recibir de ésta las formas inteligibles por la energía propia de su pureza original y de sus cualidades primordiales. Aquello[2] sobreviene accidentalmente á algunas almas en este mundo y las priva de percibir las esencias reales, por causa de enfermedades diversas y accidentes de varias clases; pero quedan otras almas, que conservan su salud original sin enfermedad ni corrupción alguna, las cuales reciben los conocimientos eternamente, mientras dura su vida. Estas almas buenas son las almas proféticas, aptas para recibir la revelación divina, para manifestar el milagro y para gobernar á su arbitrio en el *mundo de la generación y corrupción*[3], pues las almas son médicos para otras almas y llaman á los hombres hacia su salud nativa.

1. الاشراق equivale, en el tecnicismo de los sufíes, é *ixraquíes* á la palabra φωτίσμος que los neoplatónicos emplearon para significar el influjo propio del νοῦς sobre el alma humana. Plotino acostumbra á emplear la voz más metafórica ἔλλαμψις (Cfr. *Enneadas*, VI, 5, 8).

2. Es decir, la falta de esta iluminación.

3. عالم الكون والفساد es el *mundo sublunar* sujeto á la *generación y corrupción* substancial que Aristóteles denominó ἡ γένεσις καὶ φθορά.



En cuanto á las almas [que están] enfermas en este mundo vil y bajo, vienen á ocupar [en él] grados [diferentes].

Unas, influídas aunque débilmente por la enfermedad [propia] de la mansión [en que viven], miran con horror las tinieblas del olvido [que oscurecen] á la esencia [de sus propias almas] y se consagran á aprender, buscando [en la ciencia] la salud propia de su estado original; su enfermedad desaparece, á la primera medicación : las tinieblas del olvido [que las envolvían] se disipan y descubren al más pequeño esfuerzo de reminiscencia. Hay otros [por el contrario] que se pasan toda su larga vida aprendiendo, que consagran sus dias todos á la adquisición y comprobación [de conocimientos]; pero nada entienden, porque su complexión natural está corrompida, y sabido es que un temperamento corrompido es incurable. Otros hay que recuerdan y olvidan, ejercitan su espíritu con un continuo estudio y encuentran [por fin] una exigua luz y una iluminación débil.

Esta diferencia de grados procede tan sólo de que las almas se preocupan y [hasta] se sumergen en este mundo, [más ó menos] según su debilidad ó energía. Pero, una vez que desaparece su enfermedad, adquieren la convicción de que ellas fueron sabias en su primer origen y fueron puras en el comienzo de su creación; la ignorancia les sobrevino únicamente porque enfermaron con la salud del cuerpo grosero y por permanecer en esta morada impura, en esta mansión tenebrosa[1]. Es más : perdieron la ciencia original é innata, al sobrevenirles la enfermedad [aquella que consiste en] ocuparse del crecimiento del cuerpo, del afianzamiento de su base y de la

1. Alusión evidente á la teoría platónica de la preexistencia de las almas humanas y de su unión accidental con el cuerpo, considerado éste como cárcel *tenebrosa* y como obstáculo para el conocimiento científico (Cfr. Ritter, *Histoire de la Phil.*, trad. Tissot, II, 253). Mohidín, como todos los *ixraquíes*, llama *tenebroso* á todo lo que no es espíritu.

armónica combinación de sus elementos. El padre que ama tiernamente á su hijo, tan pronto como emprende su educación, se preocupa ya de los cuidados del hijo y olvida todos los negocios, porque con uno solo le basta : el de su hijo. Así también el alma, por la violencia de su amor [al cuerpo], acoge con benevolencia á este individuo [corpóreo], conságrase á su conservación y cuidado y á preocuparse de todo lo que le conviene, y [acaba] por-sumergirse en el mar de la *naturaleza física*[1] á causa de su debilidad. Necesita entonces, en medio de la vida, el estudio para buscar el recuerdo de lo que olvidó y para encontrar lo que ha perdido. Porque el acto de aprender no es otra cosa que un regreso del alma á su orígen : es hacer pasar al acto lo que está en potencia, buscando la perfección de su esencia y la consecución de su felicidad. Y cuando el alma sea débil y no [pueda] alcanzar por sí la realidad de su natural aptitud, busque la protección de un maestro cariñoso, sabio y perfecto, al cual se someta y cuyo auxilio implore para que le ayude á buscar lo que desea y aquello para que fué creada. No de otro modo el enfermo que ignora el arte de curar, pero sabe que la salud es cosa excelente, buena y apetecible, va en busca de un médico cariñoso y le expone su estado para que le cure y haga desaparecer su enfermedad. Sabios hemos visto que contrajeron alguna *enfermedad particular*[2], de cabeza ó de pecho, y, tras de haber estudiado las ciencias todas, olvidaron cuanto sabían y quedó oculto en su imaginativa y en su memoria todo lo que habían adquirido en

1. الطبيعة es la ἡ φύσις, principio activo que influye en la formación y conservación del universo corpóreo. En la metafísica de Mohidín, como en la de Plotino, ese principio ocupa el tercer grado de la emanación del *Uno*, tras el *intelecto* (ὁ νοῦς = العقل) y el *alma* (ἡ ψυχή = النفس).

2. المرض الخاص es, en el tecnicismo de los médicos árabes, la enfermedad que tiene nombre, síntoma y tratamiento propios. Sin embargo, aquí está empleada la palabra en su sentido vulgar, no técnico : enfermedad que afecta á un solo miembro ú órgano del cuerpo (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1333, bajo المرض).



su vida pasada; pero así que sanaron, cesando el olvido, recobraron la convalecencia y el alma volvió á poseer sus anteriores] conocimientos, recordando lo que había olvidado en los días de su enfermedad. De donde inferimos que los conocimientos no se aniquilan ; sólo se olvidan. Y hay [gran] diferencia entre borrarse y olvidarse los conocimientos] ; *borrarse* equivale á aniquilarse las almas y las impresiones [cognoscitivas]; *olvidarse* equivale [solamente] á oscurecerse unas y otras. Es pues el olvido como la niebla y la nube que oculta la luz del sol á los ojos de los que la miran ; no como la puesta del sol, que es la desaparición de este astro desde lo alto de la tierra á su parte inferior.

La instrucción pues hace desaparecer de la sustancia del alma la enfermedad accidental, para que vuelva á [conocer] lo que ya sabía en el principio de su creación.

Una vez que ya conoces la causa de los recursos que la instrucción proporciona y la esencia real del alma, has de tener presente que las almas enfermas necesitan instruirse y gastar la vida en la adquisición de los conocimientos. En cambio, el alma cuya enfermedad es leve, su indisposición débil, el velo [que la cubre] sutil, la nube [que la envuelve] nada espesa, y su temperamento sano, no necesita mucho estudio ni largo trabajo, sino que le basta con el más pequeño esfuerzo de reflexión para volver, mediante ésta, á su origen y conocer sus secretos y sacar al acto lo que en ella existe en potencia. De este modo se le hace evidente lo que en sí misma tenía grabado, se completa y perfecciona su ser, aprende la mayor parte de las cosas en el menor número de días, y explica [lo que sabe] con la *belleza de estilo*[1] [propia de quien posee] ideas [cla-

1. حسن النظام lo mismo que su sinónimo حسن النسق es término técnico de la literatura. Significa « el empleo de frases formadas de cláusulas enlazadas seguidamente por la conjunción copulativa y organizadas de tal modo entre sí, que se puedan aislar unas de otras sin que el sentido de cada una se pierda » (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 390, bajo حسن النسق).

ras y] distintas. Queda así transformada en sabia, perfecta y elocuente. Ella ha conseguido la salud volviéndose hacia el alma universal, y [á su vez] se derrama generosamente ofreciéndose á las almas particulares. Rompe la vena de la envidia y la raíz del odio, huye de los excesos de este mundo de acá abajo y, cuando ha llegado á este rango, consigue la ciencia, la salud y la victoria, que es el objeto apetecido por todos los hombres. En efecto : una vez instruida el alma, después de haberse ejercitado en el estudio teórico y en la práctica [de la virtud], y de haber meditado convenientemente sus propios conocimientos, se abrirá ante ella la puerta del misterio, así como al mercader que negocia hábilmente su capital, conforme á las reglas del comercio, se le abren las puertas de la ganacia, pero si emprende un camino erróneo, se expone á los peligros de la bancarrota. No de otro modo el que medita, suponiendo que ande por el camino recto, transfórmase en *místico especulativo*[1], ábrese en su corazón la vista del *mundo del misterio* y llega á ser un hombre sabio, perfecto, inteligente, inspirado y fortalecido [por Dios]. Por eso dice el Profeta : « Una sola hora de meditación vale más que setenta años de ascetismo. »

## CAPITULO V°

### MÉTODO PARA LA ADQUISICIÓN DE LAS CIENCIAS POR EL ALMA

Has de saber que la ciencia del hombre proviene de dos métodos : 1° la *enseñanza humana*; 2° la *enseñanza divina*.

1. ذوى الالباب son los hombres dotados de tal penetración, que, sin detenerse en la corteza y sobrebaz de los problemas, profundizan lo más abstruso de ellos, lo que constituye su médula y esencia (*El Chorchani*, apud فرائد اللغة فى الفروق de Lammens, Beirut, pág. 329, art. 1156.)



El primer método, la *enseñanza humana*, es el camino trillado y perceptible por los sentidos, que todos los inteligentes conocen. Esta enseñanza se adquiere de dos modos : *uno*, externo [al hombre], que es la adquisición [de la ciencia] por el estudio; *otro*, interno, [que consiste en] el trabajo de la meditación ó reflexión consigo mismo. La meditación hace, en el interior del espíritu, el oficio que hace el estudio en el exterior, porque el estudio es el conocimiento que el alma obtiene de una persona particular, y la meditación es este mismo conocimiento, pero obtenido del alma universal, la cual ejerce un influjo más enérgico y un magisterio más intenso que todos los sabios é intelectuales.

Cuando las potencias orgánicas dominan al alma, necesita el que estudia un estudio de muy larga duración y soportar el penoso trabajo y la fatiga para sacar provecho. [En cambio], cuando la luz del corazón domina á las cualidades sensibles, el estudiante, con un poco de reflexión, se puede ya excusar de largos estudios, pues el alma que posea aptitud [natural para la ciencia] obtendrá con una hora de meditación resultados útiles que no podrá obtener un alma ignorante con un año de estudio. Por consiguiente, unos hombres adquieren la ciencia por el estudio, y otros por su propia reflexión. Pero además el estudio necesita de la reflexión, porque el hombre no puede estudiar todo el conjunto de los seres particulares y universales, sino algunos tan sólo, y de éstos, una vez conocidos, puede deducir otros por medio de la reflexión. Cierto que las almas de los sabios han creado la mayoría de las ciencias especulativas y de las artes teóricas, deduciéndolas, mediante su *talento inventivo*[1] y su energía intelectual, de los conocimientos que antes habían adquirido á fuerza de mucho estudio ; pero, si la reflexión

1. صفاء الذهن es la aptitud innata del espíritu para inferir consecuencias sin esfuerzo (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 869, bajo صفاء الذهن).

no les hubiese ayudado á inferir algo nuevo de lo que antes habían adquirido por el estudio, seguramente que la empresa [de inventar las ciencias] habría sido bien larga para la humanidad.

El segundo método, la *enseñanza divina*, es [también] de dos modos. El primero se verifica recibiendo la *revelación* [de Dios]. Cuando el alma ha conseguido su perfección esencial, desaparecen de ella las impurezas de la naturaleza física y la sordidez [propia] de la ambición desapoderada y de los deseos ilusorios : su mirada se aparta de los apetitos terrenales y su rostro se dirige hacia su Creador y su Principio : pone su confianza en la existencia del Ser á quien debe su origen y fía en la generosa efusión de su luz. Y Dios, como es propio de su providencia, acoge á aquella alma con afabilidad infinita, dirige sobre ella su divina mirada y, sirviéndose de ella como de una lámina, y del *entendimiento universal* como de cálamo, graba en ella todos los conocimientos que éste posee[1]. Viene á ser pues el entendimiento universal como el maestro, y el alma santa como el discípulo : en ella surgen todos los conocimientos y se graban todas las formas, sin esfuerzo reflexivo y sin estudio.

La verdad de este [modo de enseñanza divina] se prueba por aquellas palabras del [mismo] Dios á su Profeta[2] : « Te ha enseñado [Dios] lo que no sabías. » Y por eso es la ciencia de los Profetas de más noble rango que todas las ciencias de las criaturas : porque debe su origen á Dios inmediatamente, sin influencia alguna á El extraña. La explicación de esto se encuentra en la historia [alcoránica] de Adán y los ángeles[3]. Estos, en efecto, habíanse consagrado al estudio durante toda su vida y habían adquirido tal número de conocimientos, que eran los seres más

1. Esta explicación del fenómeno místico llamado وحي coincide en lo sustancial con la de los filósofos (*Cfr. Dictionary* de Sprenger, pág. 1032-3, bajo العقل).
2. Alcorán, IV, 113.
3. Alcorán II, 28-31.



sabios de la creación. Adán [en cambio] no era sabio, al venir [al mundo], porque ni había estudiado ni visto maestro alguno. Envanecióronse pues los ángeles y se enorgullecieron desdeñando á Adán[1] y dijeron [á Dios] : « Nosotros celebramos tus alabanzas, te glorificamos y proclamamos sin cesar tu santidad ; [además] conocemos las esencias de las cosas. » Adán entonces volvió á la puerta de su Creador y dirigióse á su Señor buscando un refugio. Dios le enseñó todos los nombres [de las criaturas], y él los presentó ante los ángeles y les dijo : [« Decidme cómo se llaman estos [seres], si sois sinceros. » Quedó con esto empequeñecido el rango de los ángeles y rebajada su ciencia : la nave de su orgullo naufragó y ahogáronse en el mar de su jactancia. Dijeron entonces : « No poseemos otra ciencia sino la que tú nos has enseñado. » Y Dios dijo á Adán : « Enséñales los nombres de todos los seres. » Adán les enseñó los secretos de la ciencia y los misterios del decreto [divino].

De aquí ha nacido la firme convicción con que los hombres inteligentes aseguran que la ciencia misteriosa engendrada por la revelación divina es la más fundada y perfecta de todas las ciencias que pueden ser adquiridas. Esta ciencia de la revelación, correspondió de derecho á los profetas y enviados de Dios, hasta que Este cerró la puerta de la revelación, en la época de nuestro señor Mahoma. El, en efecto, fué quien cerró la serie de los profetas, poseyendo más ciencia que todos los hombres y más elocuencia que todos los árabes y extranjeros. Y él mismo decía : « Educóme mi Señor y quedó satisfecho de mi instrucción. » Y á su pueblo decía : « Yo soy el que de entre vosotros conoce y teme más á Dios. » Ahora bien : esta ciencia suya fué la más noble, perfecta y fundada, sólo porque debía su origen á la enseñanza divina, pues [Mahoma] no se consagró jamás á [recibir] la enseñanza de

1. Cuando Dios les propuso á éste como vicario suyo en la tierra (Vide Alcorán, II, 28).

los hombres. Así lo asegura [el mismo] Dios[1] : « Instruyóle el Terrible por su fuerza. »

El segundo [modo de la *enseñanza divina*] es la *inspiración*. Esta no es otra cosa que el acto por el cual el *alma universal* despierta la atención del alma particular humana con tanta más fuerza cuanta mayor sea la pureza de ésta, su facultad elocutiva, su energía y su aptitud natural. La ciencia que nace de la *revelación* divina se denomina *profética*; y la que procede de la *inspiración* se llama *ciencia ladoní*[2], que quiere decir, aquella ciencia cuya adquisición se realiza sin intermediario alguno entre el alma y su Creador[3]. Es como la luz que de la lámpara misteriosa desciende sobre todo lo que es puro, vácuo y sutil. Porque [es de notar que] las ciencias todas existen realizadas y conocidas de hecho en la sustancia del alma universal primitiva, la cual es una de las *sustancias separadas* primitivas y puras. Con relación al *entendimiento primero*, el alma universal es como Eva respecto de Adán, pues evidentemente consta que el entendimiento universal es más noble, perfecto y poderoso y está más próximo al Creador, que el alma universal, así como ésta es más excelente, espiritual y noble que el resto de las criaturas. Así pues, de la

1. Alcorán, LII, 5. — Mohidín en su *Tafsir*, II, 137, dice que « el *Terrible por su fuerza* es el *Espíritu santo* que domina á todos los seres que le están subordinados é influye eficazmente en ellos ». En el sistema metafísico de Mohidín, como en el de los sufíes ortodoxos, el *entendimiento activo* ó *primero* de los neoplatónicos se identifica con el ángel *Gabriel* (جبرئيل) del Alcorán y de la Tora, porque la etimología de este nombre semítico envuelve la idea de *fuerza*, y porque el entendimiento activo es también el principio eficiente de los fenómenos todos del mundo sublunar. A él igualmente se atribuye por Mohidín la *revelación* divina. (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1026, bajo العقل).

2. Conservo la palabra árabe, porque su significado preciso carece de equivalente en las lenguas europeas, á no ser mediante una perífrasis. El término لدنى se deriva de la frase من لدن الله, *de junto á Dios*.

3. Mohidín, al interpretar en su *Tafsir*, I, 202, el texto alcoránico (XVIII, 64): وعلمناه من لدنا علما, dice que esta ciencia tiene por objeto « conocimientos abstractos y verdades universales que sobrevienen al alma sin el medio de la enseñanza humana ».



efusión del entendimiento universal se engendra la revelación; y de la iluminación del alma universal se engendra la inspiración. Aquélla es el ornamento de los profetas; ésta el de los santos. Y así como el alma es inferior al entendimiento, así también el santo está por debajo del profeta. Por eso la inspiración es inferior á la revelación, es débil respecto de ésta, así como ésta es fuerte respecto de la *visión en sueños*[1]. La ciencia pues es cualidad común á los profetas y á los santos; pero la revelación es propiedad privativa de aquéllos solamente, como lo fué de Adán, Moisés, Abraham y de los demás enviados de Dios. La *misión profética* se distingue de la *profecía*, en que ésta consiste en recibir el alma santificada las reales esencias de las cosas cognoscibles é inteligibles[1]. En cambio la ciencia *ladoní* [es decir, la inspiración] es propia de los profetas y de los santos; así acaeció con Eljidr, puesto que de él refiere el mismo Dios[2] : « Nosotros lo instruimos con la ciencia [que procede] de Nos mismo. » Y el príncipe de los creyentes, Ali, dice : « El Profeta introdujo su lengua en mi boca y abriéronse en mi corazón mil puertas de la ciencia, cada una de las cuales tenía otras mil. » Porque, cuando Dios quiere [hacer] bien á alguno de sus siervos, levanta los velos [que se alzan] entre él y el alma universal, que es la *lámina* en la cual manifiesta los misterios de algunas cosas ocultas y hace que se graben las ideas de ellas, y el alma las explica como quiere y á quien le place de entre sus siervos. La realidad de la *sabiduría* obtiénese [también] por la ciencia *ladoní*; de modo

1. Los sufíes, como los filósofos, explicaban este fenómeno psicológico por influjo de cierta inspiración preternatural. (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 600, bajo الرويا.)

1. Mohidín explica en su *Tafsir*, I, 75, la diferencia entre الرسول y النبى, diciendo que el primero es el que comunica á los hombres los preceptos divinos, y el 2º es el que les da noticia de las verdades teológicas relativas á los atributos y operaciones de Dios. Establece también la misma graduación entre الرسول, النبى y الولى.

2. Alcorán, XVIII, 64.

que mientras el alma no llega á este grado, no es sabia, porque la sabiduría es un don de Dios el cual ortoga la sabiduría á quien quiere. Aquellos á quienes El la ha otorgado, reciben por ella copiosos bienes. Tales son los que llegan al grado de la ciencia *ladoní* : ya no necesitan ni del mucho aprender ni del estudio penoso : estudian poco y saben mucho : trabajan breves momentos y descansan durante largo tiempo.

Has de saber que cuando se interrumpió la revelación y se cerró la puerta de la misión profética, [fué porque] los hombres no tenían ya necesidad de nuevos enviados de Dios que les manifestaran el llamamiento divino, después de que ya estaba auténticamente establecida la prueba [de dicha misión] y completada la religión. Así lo dijo Dios[1] : « Hoy os he completado vuestra religión. » Y [claro es que] es impropio de la sabia providencia [de Dios] enseñarnos más cuando esta enseñanza es ya inútil.

En cambio la puerta de la inspiración no se ha cerrado, ni se ha interrumpido el auxilio del alma universal, porque subsiste la necesidad forzosa que las almas tienen de ser confirmadas [en la verdad] y de ser amonestadas. De modo que, aunque no necesitan ser llamadas [á la verdad] por los enviados de Dios, necesitan que se les recuerde y avise, ya que viven engolfadas en medio de las tentaciones diabólicas y de las sugestiones de la concupiscencia.

Dios pues ha cerrado la puerta de la revelación, porque las enseñanzas que nos trajo nuestro profeta, contenidas en el Alcorán y en la Tradición, encierran todo cuanto necesita [el hombre] en este mundo y en el otro, y son útiles para todos los pueblos y razas en todos los tiempos : y además están esas enseñanzas exentas de toda alteración ulterior, porque se conforman con lo que dicta la razón, con lo que exige el instinto natural sano y con lo que pide el cumplimiento del fin moral.

Pero, en cambio, ha dejado Dios abierta del todo la

1. Alcorán, V, 5.



puerta de la inspiración, aunque estableciendo determinados grados [en la participación de este beneficio] para que se conozca que Dios es generoso con sus siervos y otorga sus gracias sin medida á quienes bien le place. El, mejor que nadie, conoce las reales esencias de las cosas de este mundo y del otro.