

BANDUE

Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones
Journal of the Spanish Association for the Sciences of Religions
VII / 2013



E D I T O R I A L

T R O T T A

CONSEJO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

DIRECTOR / EDITOR:

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO, Universidad de La Laguna - Tenerife

SECRETARIA / SECRETARY:

ALMUDENA RODRÍGUEZ MOYA, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid

CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL COMMITTEE:

MONTserrat ABUMALHAM, Universidad Complutense de Madrid

FERNANDO AMÉRIGO, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid

MANUEL REYES MATE, CSIC Instituto de Filosofía - Madrid

JUAN LUIS PINTOS DE CEA, Universidad de Santiago de Compostela

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA, Universidad de Sevilla

RAMÓN TEJA, Universidad de Cantabria

AMADOR VEGA, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

GUSTAVO BENAVIDES, Villanova University - Estados Unidos

GIOVANNI CASADIO, Università di Salerno - Italia

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, Rijkuniversiteit Groningen - Países Bajos

CHARLES GUITTARD, Université de Clermont II - Francia

ROSALIND HACKETT, University of Tennessee - Estados Unidos

ELIO MASFERRER, Escuela Nacional de Antropología - México

RAIMON PANIKKAR, California University at Santa Barbara - Estados Unidos (†)

BENJAMÍN PRECIADO, Colegio de México

MICHAEL PYE, Universität Marburg - Alemania

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES / INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

Véase al final del volumen y la página web de Bandue /
Please, refer to the end of the volume and the webpage of Bandue:
<http://www.secr.es/Bandue>

Los artículos de Bandue han sido sometidos a una evaluación externa
y a una revisión académica por los miembros del Consejo Editorial /
The papers of Bandue have been submitted to external blind peer review
and an academic refereeing by the Editorial Board

EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN, SUSCRIPCIONES Y PUBLICIDAD:

Editorial Trotta, Ferraz, 55. 28008 Madrid — Teléfono: 91 543 03 61;

Fax: 91 543 14 88. e-mail: editorial@trotta.es. <http://www.trotta.es>

© Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y Editorial Trotta, S.A.

ISSN: 1888-346X

D.L.: M. 35-954-2007

IMPRESIÓN: SERVICE POINT, S.A.

CONTENIDO

Lo que el budismo no es (y lo que pudiera ser): <i>Juan Arnau</i>	5
Has the Hypothesis of a Seditious Jesus Been Dealt a Fatal Blow? A Systematic Answer to the Doubters: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	19
Dimensión institucional, jurídica y constitucional de los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede de 1979: <i>Óscar Celador Angón</i>	59
«Ocho estrofas sobre <i>Anuttara</i> » (<i>Anuttarāṣṭikā</i>). Plegaria atribuida a Abhinavagupta: <i>Óscar Figueroa Castro</i>	83
Claves para una hermenéutica de diálogo entre Averroes y Abenarabi: <i>Francisco López Cedeño</i>	101
El objeto ausente. Sobre la desdichada objetividad del objeto: <i>Grecy Pérez Amores</i>	129
La leyenda de los asesinos. Mito, textos y correlatos a partir de la obra <i>Alamut</i> de Vladimir Bartol: <i>Sergio Pou Hernández</i>	147
Historia y Cultura de las Religiones: una experiencia docente: <i>Roberto Carlos Rodríguez González</i>	169
Pablo de Tarso, Israel y los gentiles. El nuevo enfoque radical sobre Pablo y el cariz judío de su mensaje: <i>Carlos A. Segovia</i>	181

CONTENTS

What the Buddhism is not (and what it could be): <i>Juan Arnau</i>	5
Has the Hypothesis of a Seditious Jesus Been Dealt a Fatal Blow? A Systematic Answer to the Doubters: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	19
Institutional, legal and constitutional dimensions of the 1979 agreements between the Spanish State and the Holy See: <i>Óscar Celador Angón</i>	59
Eight stanzas on <i>Anuttara (Anuttarāṣṭikā)</i> . Prayer ascribed to Abhinavagupta: <i>Óscar Figueroa Castro</i>	83
Keys for a hermeneutic of dialogue between Averroes (Ibn Rushd) and Abenarabi (Ibn Arabi): <i>Francisco López Cedeño</i>	101
The absent object. On the unfortunate objectivity of the object: <i>Grecy Pérez Amores</i>	129
The Assassin's legend: Myth, texts and correlates from Vladimir Bartol's <i>Alamut</i> : <i>Sergio Pou Hernández</i>	147
Historia y Cultura de las Religiones (History and Culture of Religions): A teaching experience: <i>Roberto Carlos Rodríguez González</i>	169
Reassessing Paul's Jewishness: Israel, the Nations, and the Radical New Perspective on Paul: <i>Carlos A. Segovia</i>	181

CLAVES PARA UNA HERMENÉUTICA DE DIÁLOGO
ENTRE AVERROES Y ABENARABI

Keys for a hermeneutic of dialogue
between Averroes (Ibn Rushd) and Abenarabi (Ibn Arabi)

Francisco López Cedeño
Universidad de Salamanca

RESUMEN: Pretendemos hacer una comparación entre el pensamiento de Averroes y de Abenarabi. Los dos autores comienzan su trayectoria vital en Al-Ándalus en el siglo XII. La conexión con la tradición griega está presente en ambos: el aristotelismo en Averroes y el neoplatonismo en Abenarabi. La filosofía oriental, en la que puede enmarcarse a este, es retrospectiva, volcada hacia el pasado, la cual emplea la razón para dotar de cierta racionalidad a algo que escapa a ella (de ahí su tendencia a la mística) y toma el carácter de una filosofía religiosa. La averroísta, por el contrario, es una filosofía volcada hacia el futuro, prospectiva, pese a su dependencia del pensamiento de Aristóteles; sus ideas sobre la relación entre filosofía y religión parecen adelantarse a los pioneros europeos del laicismo. La diferencia real radica en el modo en que es alcanzado el conocimiento, bien por pensamiento reflexivo, bien por visión mística. En el islam occidental o sunnita, y más tarde en Europa, es determinante el papel de Averroes, pero en el pensamiento filosófico del islam oriental, especialmente en Irán, lo es la doctrina de Abenarabi y su escuela, por su influencia sobre el sufismo y la espiritualidad del chiismo.

Palabras clave: Averroes, Abenarabi, aristotelismo, neoplatonismo, sufismo.

ABSTRACT: The article tries to compare Averroes' (Ibn Rushd) thought and Abenarabi's (Ibn Arabi). Both authors begin their vital path in Al-Andalus in the 12th century. Both of them present connection with the Greek tradition: the Aristotelism in Averroes and the Neo-Platonism in Abenarabi. The oriental philosophy, which framing Abenarabi, is retrospective, overturned towards the past, which uses reason to provide with certain rationality something that escapes it (because of that its tendency to mysticism) and that takes the character of a religious philosophy. On the contrary, the Averroist is a philosophy overturned towards the future, prospective, in spite of its dependence of Aristotle's thought; its ideas on the relationship between philosophy and religion seem to go forward to the European pioneers of the laity. Where you can really find the difference is in the way the knowledge is reached, either through reflexive thought or mystical vision. Averroes's role is determinant in both the western and sunni Islam, and later in Europe, but in the philosophical thought of Oriental Islam, especially in Iran, it is Abenarabi's doctrine and his school, for his influence on the Sufism and the spirituality of the Shi'ism.

Keywords: Ibn Rushd, Ibn Arabi, Aristotelism, Neoplatonism, Sufism.

Introducción. Filosofía y mística

Originalmente, el tema de este escrito iba a ser la noética de Averroes en comparación con la gnoseología de Abenarabi. Dada la vastedad de la obra escrita por estos autores y de los escasos estudios que proponen una mínima comparación entre ambos, hemos preferido modestamente presentar las claves hermenéuticas para un análisis comparativo de sus respectivos sistemas de pensamiento. Como dato curioso, el famoso encuentro entre los dos hombres es recordado por Abenarabi en *Las Revelaciones de la Meca (al-Fotûhât al-Makkîya)* (Corbin 1993: 56-58); es evidente que el místico murciano tenía un gran respeto por el filósofo cordobés, y prueba de ello es que hay un manuscrito de dos volúmenes en Konia, *El comienzo de aquel que interpreta independientemente las fuentes y el final de aquel que desea limitarse (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid)* de Ibn Rush (Yusuf Aga 5422 y 5423) que perteneció a Abenarabi mismo, escrito por su propia mano y que regaló a su hijo Sa'duddin¹.

En Averroes no hay lugar para una mística, en esto se diferencia de Avicena y, por supuesto, de Abenarabi, «pero si no es un místico, esto no quiere decir que no crea en Dios, no solo el Dios de los filósofos sino el Dios del Islam» (Arnaldez 1978: 14). Sin embargo, la prueba de que el pensamiento del autor cordobés podría desembocar en una mística es la existencia de un pensador averroísta ortodoxo y cabalista como Moisés Narboni (Arnaldez 1978: 17-18); es más, su noética podría parecer una mística intelectualista. Su concepción de la unión con el intelecto único y trascendente, y todo el desarrollo de la actividad intelectual en el hombre se cumple bajo el efecto de una tensión en la que se puede identificar algo de la mística intelectualista de los neoplatónicos; en su última intuición metafísica sigue la línea de los filósofos clásicos del islam, sobre todo de Alfarabi, como se puede observar en el tratado *De coniunctione intellectus*. El encuentro de los dos pensadores estudiados se produce en términos puramente místicos; y Abenarabi concluye que Averroes no ha llegado a la última morada espiritual, pero esto hace creer que le reconocía un grado místico, quizá el de *ittisâl* (unión) de los filósofos árabes en vez del estado de *ittihâd* (identidad) de los místicos.

Ocuparnos de las relaciones entre los dos eruditos nos sitúa en la temática de las divergencias y concordancias entre el discurso místico y el discurso filosófico (Ramón 2000: 53-75), en muchos casos coincidentes, y más específicamente, en la de las relaciones entre la mística y la filosofía islámicas. Aunque el problema de los orígenes de la espiritualidad musulmana ha dividido a los eruditos, tanto orientalistas como musulmanes, esta se integra como uno de los caminos tradicionales del islam para alcanzar la verdad: la vía de la iluminación interior junto a la vía de la tradición y la vía de la razón (Arkoun 1975: 60-76).

1. Este es un comentario que generosamente nos ha hecho Stephen Hirttenstien, director de Anqa Publications y miembro de la Muhyiddin Ibn'Arabi Society.

Han aparecido frecuentemente incompatibilidades entre la vía de la tradición y la vía del sufismo, y entre la vía de la tradición y la de la razón (Ramón 2000: 58; Puigmontada 2002: 15), pero no entre la vía de la razón y la vía de la mística, que es el caso que nos ocupa. En los dos autores que abordamos se hacen patentes las relaciones del pensamiento discursivo y del pensamiento místico con la tradición y, en muchos casos, los conflictos generados respecto a una interpretación religiosa fundamentalista.

La filosofía puede asimilar elementos místicos, como en el caso de Avicena; la espiritualidad por él descrita se sitúa dentro del sistema filosófico que le sirve de sustento, y la fuente principal de la que se nutre su pensamiento fue también mística, el neoplatonismo.

En el caso del visionario murciano, en su pensamiento hay doctrinas lógicas, metafísicas, psicológicas, y ético-políticas, y figura en algunos libros de historia de la filosofía como un seguidor de la tradición griega. Podemos leer al respecto que: «las evidencias racionales que resultan de la especulación únicamente ilustran —en ningún caso fundamentan— un saber que se reclama divinamente inspirado [...] la razón discursiva se hace eco de los dictados del intelecto primero, pero no se puede [sustituir] a la palabra divina que, en su dimensión supranacional, escapa al alcance del raciocinio» (Beneito 2001: 62-63). Abenarabi escribe en tanto que heredero, trasmisor y maestro de una progresiva iniciación a los grados de la gnosis y de la realización de la unidad esencial del ser. Su pensamiento, de carácter inspirado y contemplativo, no puede, por tanto, entenderse fuera del contexto de la iniciación al misterio, ni puede formularse sin el referente de la revelación en términos ajenos a la experiencia mística de la gnosis; sin embargo, gracias al esfuerzo de Sohrawardi y del místico murciano cesó la pugna en la que se enfrentaban en el islam los filósofos (*falâsifa*) y los teólogos del *Kalâm* (Corbin 1986: 352); así pues, podemos considerar al doctor máximo del sufismo como un filósofo, si el término se entiende en un sentido estrictamente etimológico.

Él mismo distingue entre dos sentidos en el término «filosofía» (*falsafa*) (Ramón 2000: 71): el más propio, equivalente a *hakim*, representado por los mensajeros de Dios, y el adoptado por los que se llaman filósofos; pero le reconoce poco valor a la reflexión porque engendra confusión y falta de verdad. El verdadero filósofo es el que se consagra a la contemplación, se apoya en su intelecto y solo percibe una mínima parte de la verdad. Por eso se sabe incluido en la categoría de los sabios (*hukama*), que toman directamente de Dios su saber. Pues afirma haber recibido por inspiración divina *Las Revelaciones de la Meca*: «La elaboración de los capítulos de las *Fotûhât* no es el resultado de una libre elección por mi parte ni de una deliberación reflexiva. En verdad, Dios me ha dictado por medio del órgano del Ángel inspirador todo lo que he escrito» (Corbin 1993: 93).

La escritura de los místicos se halla en el ámbito de lo que Corbin ha llamado el mundo imaginal, es decir, el mundo de los símbolos y de los

conocimientos simbólicos, pues el suyo es un lenguaje que exige una exégesis especial: la trasmutación de todo lo visible en símbolos, la intuición de una esencia en una imagen que no es ni el universal lógico ni la especie sensible, y que es irremplazable para significar lo que debe ser significado.

Ibn Tufayl intenta mostrar en su obra la diferencia existente entre la filosofía, representada por el personaje Hayy, la mística, encarnada en Absal y la religión popular, externa y tradicionalista simbolizada por Salaman, tres personajes que reproducen las tres vías de acceso a la verdad (Ibn Tufayl 1998: 17-24). La filosofía es un saber científico basado en la demostración que solo aprehende en el inteligible percibido por argumentación o por intuición; es precisamente esta, la intuición, la que aúna las dos vías, la mística y la filosofía, es una forma de conocimiento inmediato que percibe lo universal en lo individual, reconocida desde los orígenes de la filosofía. Ambas vías coinciden en la inmediatez de lo percibido, pero difieren en su distinta manera de expresarse. La metodología akbariana (es decir, del gran pensador sufí) consiste en armonizar estos dos modos de conocimiento, la razón (*aql*) y la revelación (*kashf*) a través de la imaginación, no solo como modo de entendimiento que abarca más allá de las diferencias, sino también como acceso al mundo de la imaginación, que está situado entre los dos mundos fundamentales que forman el cosmos, el mundo de los espíritus y el mundo de los cuerpos, y que combina las cualidades de ambos.

Trataremos de contrastar los principios fundamentales del pensamiento de estos dos autores mostrando primeramente su diferente concepción de la filosofía: la ciencia exotérica averroísta frente a la sabiduría esotérica akbariana. Nos centraremos a continuación en sus ideas sobre la incorporeidad del alma y sobre la culminación intelectual; un último apartado recogerá las conclusiones de todo ello subrayando las principales divergencias entre la racionalidad del aquinatense islámico y el saber oriental representado por el autor murciano.

El concepto de filosofía

Dos sentidos del término filosofía pueden ser identificados en los escritos de Abenarabi: filosofía como amor a la sabiduría y filosofía como pensamiento reflexivo (Coates 2002: 37-38). Estos dos significados dependen de la autoridad en la cual se basan, más que de cualquier otra diferencia específica de contenido. «Amor a la sabiduría» en su sentido más puro constituye su significado último. Y Platón fue el ejemplo *par excellence* del filósofo dedicado al amor a la sabiduría; en este sentido es agrupado por el sufí de Murcia junto con los «hombres de la revelación y la contemplación»; en su contexto, esta sabiduría metafísica (en griego *sophia*, en árabe *hikmat*) debe ser entendida como un don divino que poseen ciertos individuos que son sus «engastes» o «biseles», tales como los pro-

fetas, los santos y aquellos que saben². Estos son los ejemplos humanos de sabiduría a los que el título de filósofos puede apropiadamente ser aplicado en su significado prístino, lo cual se refleja en el título de su famosa obra sinóptica: *Los engarces de la sabiduría (Al-Fusûs al-Hikam)*.

Por contraste, el concepto de filosofía como sinónimo de «pensamiento reflexivo» puede significar, por implicación, bien que el filósofo considera la razón humana como la única vía segura hacia la verdad, bien que el filósofo asume que, mientras que la verdad puede alcanzarse por procesos de investigación racional, esta no es la única vía a tal verdad. Para Abenarabi, «el *aql*, el intelecto no puede conducir a una certeza decisiva y cualquiera que le conceda una confianza excesiva está condenado a no descubrir más que verdades relativas que él comete el error de creer absolutas» (Addas 1996a: 111). Y esto lo aplica tanto a la teología (*kalâm*) como a la filosofía. La ciencia del filósofo no es totalmente vana. Pero «consagrarse a la reflexión (especulativa) es un velo»; hay quienes lo niegan, pero ninguno de los hombres de la vía lo pone en duda, únicamente los que se dedican a la reflexión especulativa y al razonamiento por inducción pretenden lo contrario. Y si algunos de ellos (los filósofos) experimentan estados espirituales, como Platón, ello es extremadamente raro, y, en ese caso, se asemejan a los hombres del desvelamiento y la contemplación.

El único filósofo verdadero que merece el nombre de sabio (*hakîm*, que es aquí sinónimo de *ârif*, gnóstico) es, pues, a los ojos del místico murciano, el que busca perfeccionar su conocimiento por medio de la contemplación y de la experiencia espiritual; los que se apoyan solo sobre su intelecto no captan más que una ínfima parte de la verdad (Ibn Arabi 1996: 124-125; Addas 1996b: 112).

En contraste con esto, Averroes se adhiere al segundo sentido, el del pensamiento reflexivo, que defiende extensamente en *Sobre la armonía de religión y filosofía*. Estas dos visiones sobre la epistemología del pensamiento reflexivo necesitan ser cuidadosamente separadas, pues es solo la última visión la que puede proteger las verdades de la revelación.

La filosofía como amor a la sabiduría, el único terreno cierto para el «conocimiento inherente de Dios» (*ilm laduni*) es la revelación, y su principal acceso epistémico es la contemplación, y este conocimiento de uno mismo es la base de la vida contemplativa y espiritual. El encuentro entre los dos ilustres andaluses muestra sin ambigüedades la distinción entre filosofía como amor a la sabiduría y filosofía como pensamiento reflexivo.

Para el pensador cordobés, la filosofía fue concebida como ciencia demostrativa. Fue considerada como una actividad racional basada en pre-

2. Arnaldez comenta un texto de Averroes en el que encuentra ideas coránicas interesantes, algunas conectadas a estas de Abenarabi, como el concepto de «nicho de la profecía», donde se conserva la luz que guía a los hombres (sura 24, 35) y que instruye a los profetas, maestros de filósofos, según una creencia antigua transmitida en particular por Filón de Alejandría, a propósito de Moisés; se trata de la idea de que Dios ha revelado su ley a todas las generaciones desde Adán (Arnaldez 1998: 169).

misas indudables de las cuales se deriva la verdad de ciertas conclusiones, «es concebida por Averroes y sus predecesores árabes no como especulativa en el sentido moderno, sino como conocimiento de la realidad, demostrativa de acuerdo a las condiciones aristotélicas: conclusiones derivadas de una lógica impecable de premisas indudables... comparte con otras ciencias el nombre autorizado de *hikma*». La define como «la aplicación sistemática del razonamiento demostrativo aplicado al mundo» e incluiría lo que llamamos ciencia natural. El compromiso fundamental del intelectual de Córdoba con respecto a la filosofía como forma de razonamiento demostrativo a la manera de un sólido silogismo, le permitió concebir su estudio como inmune a cualquier connotación de incertidumbre. Debido a esto asumió inmunidad frente a los errores metodológicos y vino a creer en la posibilidad de que con el razonamiento filosófico se alcanza un conocimiento del mundo interno y externo. La expresión «contenido del mundo interno» se refiere al de las realidades espirituales descritas en el contexto del islam. Consideró que la filosofía estaba legalmente permitida por la religión islámica y en armonía con ella. Pensaba, como musulmán, que reflexionar sobre el mundo natural externo y sobre la experiencia humana interna era meditar sobre Dios y que tal reflexión racional estaba en perfecta armonía con la ley coránica.

La dificultad era que el pensador cordobés se comprometió, al menos filosóficamente, con una forma más bien estrecha de racionalidad deductiva aristotélica. Desde la perspectiva de Abenarabi, este compromiso subestima el papel vital del acceso epistémico directo a realidades espirituales últimas. La filosofía como ciencia demostrativa es incapaz de comprender el dominio experimental del místico. Igualmente desde la perspectiva de la filosofía moderna, el conocimiento espiritual del mundo empírico se halla lejos de estar basado sobre premisas demostrativas indudables, como Averroes presume. La creencia de este en la adecuación epistemológica de la racionalidad aristotélica para tratar con los temas a los que se comprometió fue su talón de Aquiles: no puede contar para la naturaleza del conocimiento místico ni constituye un modo adecuado para la lógica de la ciencia.

La escuela de filosofía oriental, concretamente la de Alfarabi y Avicena a las que está vinculado el místico de Murcia, se inspira en la filosofía religiosa, fuertemente influida por el neoplatonismo predominante en ciertas escuelas antiguas, especialmente en la de los sabeos de Harrán. Por el contrario, la escuela filosófica occidental o, para ser concretos, la de Averroes, conoció la poderosa influencia del movimiento renovador, de la revolución cultural liderada por Ibn Tumert, fundador del Estado almohade, bajo el lema «abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes», de ahí que busque la autenticidad reinterpretando la filosofía de Aristóteles (Ábed 2001: 267-268). La aparente vinculación de ambas escuelas, por haber surgido en el mundo islámico, no debe ocultarnos las diferencias profundas que las separan; constituyen dos espíritus, y dos sistemas intelectuales diferentes: el aviceniano y el averroísta, o en términos

más generales, el pensamiento especulativo oriental y el occidental. La disyunción entre ambos la califica Ábed Yabri de «ruptura epistemológica y que afecta al método, al aparato conceptual y a la problemática».

A juicio del filósofo cordobés, Avicena no siguió la vía demostrativa en su exposición de las ideas filosóficas sino la vía de los teólogos, es decir, la constatación de lo invisible a partir de lo visible. La debilidad fundamental de este modo de argumentación es que reúne dos mundos completamente diferentes, el físico y el metafísico, el visible y el invisible. Decir que Avicena era platónico o neoplatónico y que Averroes era aristotélico o, incluso más aristotélico que el mismo Aristóteles, no resuelve el problema. Por otra parte, hay una coincidencia metodológica entre Avicena y los teólogos que no es posible vincular al neoplatonismo.

«La interpretación isrâqí del pensamiento de Avicena acaso pudo gestarse en vida del gran pensador iraní, él mismo no se opuso rotundamente a las lecturas espirituales que hicieron algunos de sus discípulos posiblemente ismâ'ílíes». Esta ambigüedad aviceniana explica la facilidad de la interpretación isrâqí de la filosofía de Avicena realizada por Sohrawardi. Su pensamiento le venía como anillo al dedo a nuestro poeta murciano.

La codificación del sincretismo de la gnoseología realizada por Sohrawardi daba a la *bâtiniyya* oriental una estructura rica y convincente: la mística de Abenarabi podía establecer su corona natural. La vieja «sabiduría divina» (*Hikmat al-ilâhiyya*) y la gnoseología de la shi'ía (*irfân as-sî'i*) se reconocen en la mística del doctor máximo del sufismo (Cruz 1992: 11-112).

Ciencia esotérica y exotérica

Averroes rechaza las nociones fundamentales que estos autores habían utilizado al intentar armonizar religión y filosofía: con su proyecto filosófico separa filosofía y religión, a fin de conservar la idiosincrasia de cada una para establecer sus límites y definir sus respectivas esferas de influencia y demostrar de manera apodíctica que ambas apuntan al mismo fin. En su nueva concepción metodológica de la relación entre religión y filosofía, el aquinatense islámico parte de un principio fundamental: la disyunción radical entre el mundo metafísico y el mundo físico (entre el mundo de lo desconocido u oculto, y el mundo de lo conocido o presente); cada uno de estos mundos tiene su propia naturaleza sustancialmente diferente de la del otro. En esta cuestión metodológica su fallo es definitivo: no es válida la analogía entre lo desconocido y lo conocido al abordar la relación entre religión y filosofía, especialmente en el tratamiento de sus particulares; es un error buscar soluciones en la filosofía a los problemas de la religión y viceversa. Esa conjunción es posible, opina, solo a costa de un precio muy elevado: sacrificar los principios de la religión o los de la filosofía (Ábed 2001: 301).

El cadí cordobés considera la religión y la filosofía como dos estructuras axiomáticas e hipotético-deductivas diferentes cuya veracidad debe

buscarse dentro y no fuera de cada una de ellas. La veracidad buscada es la del razonamiento, no la de principios y premisas. Estos constituyen postulados que deben ser admitidos sin demostración. Por ello, si el filósofo desea someter a discusión las cosas de la religión, deberá primero aceptar los principios de la religión, y si el ulema desea someter a discusión un sistema filosófico, deberá aceptar los principios sobre los que este se erige.

Abenarabi categóricamente insiste en que la inspiración divina, más que el razonamiento (demostrativo o de otro tipo), lleva al conocimiento de lo real. El aspecto más positivo del pensamiento reflexivo deriva del hecho de que es un regalo divino encontrado solo en seres humanos. El conocimiento de Dios no puede ser obtenido a través de los propios recursos racionales. El pensamiento reflexivo en este sentido confirma la impotencia e incapacidad de los seres humanos de alcanzar el conocimiento de lo real sin otra ayuda que la vía de la razón. La razón reflexiva puede reconocer no solo sus propias limitaciones, sino también la manera en que limita. Lo que el pensamiento reflexivo puede establecer es la singularidad de Dios a través del método de la vía negativa, que lleva a una visión demasiado trascendente de Dios, en último término, incompatible con el *wahdat al-wujûd* del sabio murciano.

En suma, el pensamiento reflexivo se caracteriza, según el gran autor sufí, primeramente, por ser un medio inapropiado por el que las realidades espirituales pueden ser alcanzadas; en segundo lugar, por ser incierto o no fiable porque la razón actúa como «velo» que ciega la realidad dentro de sus propios esquemas racionales y con frecuencia preocupa al pensador con algo diferente a lo real; en tercer lugar, por ser incierto, ya que la razón se vuelve el árbitro último de la verdad y el modelo epistemológico dado para los hombres de facultades racionales; en cuarto lugar, por implicar generalmente que el individuo que reflexiona sobre Dios es una identidad ontológica separada y, por tanto, implícitamente se niega el *wahdat al-wujûd* y, en quinto lugar, por aceptar que la razón humana solamente es consistente con sus propios cánones, y estos niegan la existencia de lo que es contradictorio o lógicamente imposible.

Cuando los conocedores de Dios entran en el universo de significados espirituales, están frente a una realidad donde sucede lo que está escondido a la facultad racional y, por tanto, a veces, estimado como imposible por ella. Este mundo es referido en los estudios del maestro máximo como el mundo objetivo intermedio de la divina imaginación creadora; se dibuja una distinción decisiva entre la imaginación engañadora de cada individuo y la imaginación divina continua bajo toda la creación.

La presencia imaginativa divina, un hecho central en Abenarabi, es una realidad espiritual plena rebosante de lo imposible y de la coincidencia de los opuestos. La facultad racional sin ayuda no tiene acceso directo a este mundo y no puede sostener su realidad verdadera. Es el mundo donde «se da forma a lo imposible». El místico de Murcia nos dice: «la percepción de los sentidos es la cosa más cercana a la imaginación, pues la imaginación toma la forma de la percepción de los sentidos y entonces

revela significados a través de esas formas sensoriales»; de este modo «ve el conocimiento en la forma de leche, miel, vino, y perlas... ve la religión en una cuerda... lo real en la forma de un ser humano o una luz».

Abenarabi pinta este lienzo como un dominio ontológico en el que a significados espirituales se les da una forma tangible y los cuales, a su vez, se vuelven significados espirituales sutiles. Esta es la realidad donde los *substrata* de las formas fenoménicas son nuevamente creados para siempre con profundos significados espirituales. En esta presencia, las fundaciones del cosmos revelan ellas mismas un significado y un fundamento espirituales.

En su discusión sobre «la manifestación de lo imposible» en *Las Revelaciones de la Meca* claramente afirma la vastedad de la presencia de la imaginación, donde se vuelve manifiesta la existencia de lo imposible, o más bien, nada se vuelve manifiesto como verificación excepto la existencia de lo imposible. Pues el ser necesario —que es Dios— no toma formas, se vuelve manifiesto con formas en esta presencia.

Con relación al tratamiento de lo imposible por parte del visionario sufí, los cánones de la razón reflexiva no sirven. No es sorprendente, pues, que Averroes tiemble cuando en respuesta a su pregunta, el entonces adolescente murciano conteste «sí y no. Entre la afirmación y la negación los espíritus toman su vuelo más allá de la materia, y los cuellos se despegan de sus cuerpos;» parece que, por tanto, la razón humana puede aceptar su propia impotencia en estas materias y simplemente reconocer lo que recibe de Dios. O puede clasificar estas experiencias como alucinatorias o ilusiones. Para el sabio místico, este es siempre el dilema de la razón humana. Se afirma a sí misma como juez último o reconoce la existencia de algo de diferente orden epistémico. Cuando la razón afirma un árbitro epistemológico único, la verdad pisa más allá de su específico campo de juego, la manifestación de lo imposible en el dominio ontológico de la presencia imaginativa se funda solo en el más allá porque la imaginación ocupa un grado que es posterior a la percepción sensorial. En este dominio los niveles se entrecruzan, la propiedad de lo real en la creación y de la creación en lo real producen la manifestación actual de lo que antes era imposible aquí.

El aquinatense árabe no es el primero en el islam en afirmar que el texto del libro divino revelado por el Profeta conlleva una letra exotérica (*zâhir*) y uno o más sentidos esotéricos (*bâtin*) (Corbin 1986: 339-340). Tiene la certeza de que se provocarían catástrofes psicológicas y sociales desvelando intempestivamente a los ignorantes y a los débiles el sentido esotérico de la enseñanza de la religión. A pesar de esta reserva, sabe que se trata siempre de una misma verdad presentándose con planos de interpretación y de comprensión diferentes. Era, pues, abusivo atribuir al filósofo cordobés mismo la idea de que podría haber dos verdades contradictorias. La famosa doctrina de la «doble verdad» fue, de hecho, la obra del averroísmo político latino.

Para confundir esta doctrina con el esoterismo del autor de Córdoba, habría que ignorar las características de esta operación mental que se lla-

ma el *ta'wil*, es decir, esta exégesis espiritual, una de las fuentes de la meditación filosófica en el islam. Verdad esotérica y verdad exotérica no son, de ningún modo, dos verdades contradictorias. Más precisamente, no se puede estudiar y apreciar el *ta'wil* practicado por Averroes, sin conocer cómo fue puesto en obra por Avicena, en un Sohrevardi, en el sufismo y en el chiismo por excelencia, en el ismaelismo. Hay algo en común en una parte y en otra, cierto, pero también hay diferencias fundamentales en la puesta en obra del *ta'wil*, estas que hacen que la situación de Averroes y el averroísmo en Occidente no sea la del esoterismo en el islam oriental.

Respecto al pensamiento árabe oriental, el progreso de la filosofía del pensador cordobés se manifiesta en dos logros principales, a saber, un estilo intelectual nuevo que prefiere escribir comentarios literales en vez de enciclopedias y una nueva visión de la propia filosofía que, «desde el reconocimiento explícito de la autonomía del pensamiento filosófico, intenta elaborar una concepción del mundo basada en el racionalismo y el immanentismo» rechazando «el neoplatonismo y también la tendencia a asumir una solución de compromiso entre teología y filosofía» (Martínez 1993: 47). Un punto esencial se refiere, no solo a los motivos, sino a las consecuencias de la cosmología de Averroes, en tanto que esta cosmología se propuso destruir la segunda jerarquía de la angiológica aviceniana. La de los *Angeli o Animae caelestes*. En efecto, este mundo de los *Animae caelestes*, el *Malakût*, era, como insiste toda la tradición del Ishraq, el mundo de las imágenes autónomas percibidas por la imaginación activa. Es el mundo por el cual son autenticadas las visiones de los profetas y de los místicos, así como el sentido de la resurrección y la pluralidad de los sentidos de la revelación. ¿Con la desaparición de este mundo intermedio, qué le ocurrirá al nuevo nacimiento del alma al cual está ligado este acontecimiento, y en la gnosis ismaeliana, a la progresión del alma en la noche de los símbolos? ¿Quizá el *ta'wil* degenerará en una pura técnica? En todo caso no conviene interrogarse sobre el «racionalismo» del filósofo de Córdoba, presuponiendo en él los dones que fueron propios a los conflictos internos del pensamiento cristiano. Lo que importa es relacionar esta cuestión con el único contexto que le dé su sentido verdadero.

El aquinatense islámico «es el primer comentarista que elimina al entendimiento agente extrínseco al hombre, y pone como único entendimiento agente al principio activo intrínseco al hombre» porque su propósito era restaurar una cosmología que estuviese en el espíritu de Aristóteles; «esta eliminación forma parte como elemento esencial de la crítica hacia Averroes tanto de Alfarabi como de Avicena por haber contaminado a Aristóteles con elementos neoplatónicos» (Gómez 1987: 91).

El cadí reprocha a Avicena su esquema triádico que interpone al *Anima caelestis* entre la pura Inteligencia separada y el orbe celeste. Por homonimia, pura metáfora, se puede dar el nombre de alma a esta energía motriz, a este deseo que es un acto de intelección pura. Lo que motiva esta crítica es una toma de posición fundamental contra el emanatismo aviceniano, contra la idea de una procesión de Inteligencias a partir del

Uno (Averroes 2004: 15-69), pues todavía hay algo que se parece a la idea de emanación en la idea de creación. O esta idea de creación es ininteligible para un peripatético de estricta observancia. Para él no hay causa creadora. Después del intelectual cordobés comienza en el islam oriental un tipo de pensamiento, de meditación y de experiencias filosóficas, cuya originalidad es propiamente islámica, marcado por dos nombres: Sohrevardi y Abenarabi (Corbin 1978: 323-324).

Una vez abolida la noción de *Anima caelestis*, ¿qué será del principio que estaba en el fundamento de la antropología aviceniense: la homología entre *Anima caelestis* y *Anima humana*? (Corbin 1996: 70) ¿Cómo será aún posible el viaje místico hacia el oriente en compañía de Hayy ibn Yaqzân? Hay que remontarse aquí hasta opciones decisivas. El estudioso de Córdoba mantiene, de acuerdo con Alexandro de Afrodisia, la idea de una inteligencia separada, pero rehúsa, contrariamente a él, la idea de que la inteligencia humana sea una simple disposición ligada a la complejidad orgánica. Por esto, averroísmo y alexandrista van a separar las mentes en Occidente, como si el primero representara una idea religiosa y el segundo la incredulidad.

El sabio comentador acepta que la materia sea el principio de individuación. Desde entonces el individuo se identifica a lo corruptible, la inmortalidad no puede ser más que genérica. Todo lo que puede decirse es que hay eternidad en el individuo, pero lo que hay de eternizable en él pertenece totalmente a la única inteligencia agente, no al individuo. Ha sido un lugar común durante mucho tiempo considerar que con el gran filósofo de Córdoba, que tan interesado se mostró por conocer a Abenarabi cuando este era un adolescente, había alcanzado la filosofía árabe, al mismo tiempo, su culminación y su término (Corbin 1993: 19). Quizá haya sido así en cuanto al destino de la filosofía en el islam sunnita, pero sería ridículo pretender que el destino del pensamiento filosófico de todo el islam haya dependido de la lucha, por patética que fuese, entre el teólogo Ghazali y el filósofo andaluz. En realidad, tal era la perspectiva que se observaba desde Occidente, puesto que habiendo asistido a la desaparición del avicenisismo ante el auge del averroísmo, no cabía ni siquiera imaginar que en el otro extremo del mundo islámico, en el mundo iraní, el avicenisismo continuara pujante. Allí no quedaba huella ni de la destrucción de los filósofos por Al-Ghazali, ni de la restauración del aristotelismo por Averroes. Ni siquiera del combate de retaguardia en el que el cadí se manifestaba dispuesto a sacrificar a Avicena para salvar al menos el peripatetismo. Lo que allí le sucedió al sistema de Avicena no fue la destrucción de su neoplatonismo por un aristotélico como Averroes, sino la instauración de la teosofía de la luz como sabiduría oriental por Sohrevardi. La influencia determinante que se ejerció sobre el sufismo y la espiritualidad no fue la de la crítica agnóstica de Ghazali, sino la de la doctrina esotérica de Abenarabi y su escuela.

Además, el fermento espiritual surgido de la coalescencia de las dos escuelas, la de Ishraq de Sohrevardi y la del gran doctor místico, va a crear

una situación que llevaría a primer plano la cuestión de las relaciones entre sufismo y chiismo. El significado que uno y otro tienen dentro del islam quedará precisado por su clarificación recíproca. Esta restitución del chiismo al horizonte espiritual nos orienta hacia una nueva respuesta para el interrogante planteado por la presencia del sufismo en el islam y por su interpretación. Queda reflejada ahí una situación que, aunque totalmente desdeñada en el Occidente actual, podría, no obstante, modificar radicalmente las condiciones del diálogo entre el islam y la cristiandad. Referidos a este contexto, el triunfo del averroísmo en Occidente y la marcha definitiva del máximo escritor sufi hacia Oriente son dos acontecimientos a los que puede concederse un significado simbólico.

Acabamos de hacer alusión a un fenómeno de coalescencia entre la doctrina esotérica del místico murciano y la teosofía sohravardiana de la luz, una análoga coalescencia tiene lugar entre esta y el avicenismo ishraqí chiíta profesado por la escuela de Ispahán en la época del renacimiento safávida; ese conjunto de circunstancias permite apreciar por contraste dos hechos concomitantes: la caída del avicenismo latino ante las vehementes críticas de los escolásticos ortodoxos y el ascenso del averroísmo y su creciente ambigüedad, que pudo alimentar tanto las corrientes tardías de la escolástica teológica hasta el siglo XVII como la impiedad de los filósofos hostiles a la escolástica y a la Iglesia.

El sistema aviceniano evocará principalmente la figura que domina su noética, la «Inteligencia activa» o «agente, el «Ángel de la humanidad», como lo llamó Sohravardí, cuya importancia radica en la función determinante que desempeña la antropología para la concepción misma del individuo humano. El avicenismo la identifica con el Espíritu Santo, es decir, con el ángel Gabriel como ángel del conocimiento y la revelación. No vemos aquí, como se ha insinuado, una racionalización, una reducción del espíritu al intelecto, sino, por el contrario, la base misma de esa filosofía profética que tanta importancia tiene entre los avicenianos y que no puede disociarse de la experiencia espiritual.

En su conjunto, pues, la angelología aviceniana asegura la autonomía radical del individuo y fundamenta el mundo intermedio de la imaginación pura, hace posible la psicología profética de la que dependerá el espíritu de exégesis simbólica, la comprensión espiritual de las revelaciones, el *ta'wil*, tan fundamental para el sufismo como para el chiismo y cuyo significado etimológico es el de «reconducir» una cosa a su principio, del símbolo a lo simbolizado.

Renan había hecho de Averroes un héroe del librepensamiento. Por reacción, otras interpretaciones tienden actualmente a hacer de él un teólogo o, incluso, a reconducirlo al seno de la ortodoxia islámica. Quizás ambas partes han desdeñado la consideración del contexto de un aspecto esencial de su doctrina. Ciertamente, el aquinatense musulmán ha sido inspirado por la idea del discernimiento de los espíritus: hay personas a las que se dirige la apariencia de la letra, el *asir*, y otras que están ca-

pacitadas para entender el sentido oculto, el *bâtin*. Se desencadenaría una psicosis y se producirían catástrofes sociales si se entregaba a los primeros lo que solo los segundos pueden comprender. Esta idea está próxima a la «disciplina del arcano» practicada por el chiismo ismaelí y a la idea del *ta'wil* profesada por el sufismo. Y lo que precisamente no se tiene en cuenta es que el *ta'wil* no es una creación del filósofo cordobés para apreciar la forma en que fue practicado por los esotéricos propiamente dichos. Ahora bien, el *ta'wil* es esencialmente comprensión simbólica, transmutación de todo lo visible en símbolos, intuición de una esencia en una imagen que no es ni el universal lógico, ni la especie sensible, y que es irremplazable para lo que debe ser significado. Se ha señalado la catástrofe metafísica que representa la desaparición del mundo de las almas celestes, el mundo de las correspondencias y la imaginación activa. ¿Cómo en ausencia de este mundo, pueden percibirse los símbolos y llevarse a buen fin una exégesis simbólica?

La alegoría es una operación racional que no implica el paso a otro plano del ser ni a otro nivel de conciencia, es la figuración, en un mismo nivel de conciencia, de lo que podría ser conocido de otra forma. Sin embargo, el símbolo propone un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional, es la «cifra» de un misterio, el único medio de expresar lo que no puede ser aprehendido de otra forma; nunca es «explicado» de una vez por todas, sino que debe ser continuamente descifrado, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada para siempre, sino que sugiere una ejecución siempre nueva. Se impone, pues, la tarea de llevar a cabo un estudio comparativo del *ta'wil* para calibrar la diferencia entre la forma en que Averroes lo concibe y lo lleva a la práctica y la forma en que el chiismo fundamenta por su mediación la relación con la revelación profética, pues el *ta'wil* consiste en llevarla a término. Habrá que determinar si el *ta'wil* averroísta percibe todavía símbolos, o bien elabora simplemente una alegoría racional, metafísicamente inofensiva de los símbolos, el órgano de la imaginación activa que simultáneamente los hace aflorar y los percibe; el mundo angélico intermedio entre las puras inteligencias querubínicas y el universo de las evidencias sensibles, históricas, legales, irreversibles. Por esencia, el *ta'wil* no puede caer en el dominio de las evidencias comunes, sino que postula un esoterismo. Un excelente punto de partida para plantear estas cuestiones y prepararles una respuesta nos lo ofrece, sin duda, el rechazo del avicenisismo y el triunfo del averroísmo y, como contraste, la difusión en Oriente de la gnosis del Ishrâq, del chiismo y del visionario de Murcia.

Otro aspecto de esta ambigüedad ya señalada, sorprendente y comprensible a la vez, es el hecho de que el averroísmo pudiese ser tanto refugio de los pensadores racionalistas cuanto de la escolástica tardía en la escuela de Padua hasta el siglo XVII. No obstante, unos y otros habrían sido incapaces de comprender tanto la espiritualidad de un Abenarabi como la imamología, la *walâya* o el sacerdocio espiritual del imam y los suyos, que inicia al sentido esotérico, la gnosis de las revelaciones.

Decir que la secularización comienza con la eliminación de la gnosis supone referirse al fenómeno de la desacralización esencial, una decadencia metafísica. Es posible discernir en la oposición que produjo la caída del avicenisismo latino, concomitante con el fracaso de otros movimientos religiosos de los siglos XII y XIII, las mismas razones que en los primeros siglos habían informado los esfuerzos de la gran Iglesia para eliminar la gnosis. Pero esta eliminación aseguraba por adelantado la victoria del averroísmo con todas sus implicaciones.

Muy diferente es la situación en Oriente, Abenarabi y Sohrawardi no afrontan un problema sino un imperativo del alma: conjugar filosofía y espiritualidad. El pensador de Murcia es apodado «el platónico», «el hijo de Platón» (Ibn Aflatun). Esto clarifica algunas coordenadas de la topografía que tratamos de perfilar. El platonismo de Oriente, el neoplatonismo zoroastriano de Irán, anticipándose en el tiempo a los proyectos de Marsilio Ficino, escapó al auge del aristotelismo que invadió la Edad Media latina determinando por varios siglos no solo su filosofía sino su percepción del universo. En consecuencia, cuando vemos al joven Abenarabi asistiendo en Córdoba a los funerales de Averroes, el gran maestro del peripatetismo medieval, la melancólica escena se transfigura en un símbolo. Los encuentros de los dos andalusíes estudiados parecen revestir especial dimensión simbólica (Corbin 1983: 56-58; Asín 1981: 39-40).

En Occidente, el filósofo Ibn Rushd (Jambet 1983: 218-220), el comentador de Aristóteles, encontró un eco formidable, mientras que el Oriente filosófico no le reserva la misma posteridad más allá del destino de su obra; la causa es clara: su concepto de saber, y de las relaciones entre conocimiento científico, o metafísico y la revelación religiosa. Se ha instituido una repartición cuyos efectos son mostrados, a fin de cuentas, en toda la extensión de las concepciones del mundo.

Uno de los escritos del intelectual cordobés expresamente consagrados a esta cuestión del saber y la fe, *el Tratado decisivo*, en relación con *La destrucción de la destrucción (tahafut al-tahafut)* está muy alejado de una doctrina de la doble verdad. Para que las relaciones entre la religión y la filosofía puedan plantearse, es necesario que la escisión se haya producido, que el mundo se haya vuelto medible, que haya sido rota la continuidad de las verdades del alma a las verdades de la física. Faltaban la ciencia moderna y Descartes. No es de religión de lo que se ocupa el *Tratado decisivo*, sino de la ley religiosa. Y es una cuestión clásica entre los pensadores tradicionales del islam lo que expone Averroes: «nuestro fin en este tratado es examinar desde el punto de vista de la especulación religiosa si el estudio de la filosofía y de las ciencias lógicas está permitido o defendido por la ley religiosa (*al-shar'*), o bien prescrito, sea a título meritatorio, sea a título obligatorio». El objetivo del aquinense islámico es claro: defender un cierto uso de la filosofía y colocarla en la escala de los modos de obediencia a la ley contra los que, de forma unilateral, condenan el conocimiento filosófico; se trata de mostrar que ella, para un cierto tipo de hombres, es lo que la obediencia o el respeto

de la Tradición y de los mandamientos es para otro tipo de hombres. El problema del cadí cordobés es, pues, un problema jurídico.

Averroes define primero esta filosofía como el modo de saber por el cual se pasa del conocimiento del universo al del Artesano. Esta definición reposa sobre la tesis siguiente: los existentes (*al-mawjûdât*), el universo, forman una obra de arte: hay un orden en el mundo. La filosofía es el conocimiento de este orden, de su perfección. En todo orden falta un ordenador, en toda obra de arte, un artesano: «cuanto más perfecto sea el conocimiento del arte, más perfecto es el conocimiento del Artesano». Como la ley religiosa incita a instruirse por el conocimiento del universo, la filosofía es meritoria u obligatoria.

¿Quién es filósofo? El ilustrado cordobés responde primero con las características tradicionales que se le atribuyen: la penetración del espíritu, la ortodoxia religiosa, la moralidad superior. Pero, de hecho, prefiere a esta definición una clasificación antropológica en la que el filósofo recibe un lugar necesario, y no fortuito. Es quizá el punto de la mayor divergencia entre la concepción que la filosofía gnóstica tiene de sí misma y la de Averroes; para Sohrawardi la jerarquía entre los hombres está fundada sobre la aptitud visionaria. El filósofo no es el que accede a la ley por la inteligencia demostrativa, mientras que la gente sencilla se adhiere por modos inferiores de convicción. Es el que sobrepasa el texto aparente de la Revelación para elevarse a los significados ocultos. Es el hombre de hermenéutica y de contemplación. La interpretación, según Sohrawardi, es una metamorfosis del alma en la exégesis del libro y del mundo. Mientras que la interpretación, según el filósofo de Córdoba, es el descubrimiento del mundo verdaderamente objetivo, las verdades generales de la naturaleza donde se despliega el esplendor divino, las pruebas de su bondad y de su compasión universal.

¿Cuál es la doctrina de Averroes en materia de interpretación? La cuestión se expone de la forma siguiente: el filósofo está frente a la verdad de lo existente como el jurisconsulto frente al texto de las prescripciones legales, ¿cómo saber, sin embargo, si un silogismo es verdadero o falso, si está de acuerdo con la verdad divina, la del Libro? ¿La coherencia lógica es suficiente? Comparamos el silogismo metafísico al silogismo jurídico: si está de acuerdo con la Ley, el silogismo no plantea ningún problema. Si está en desacuerdo aparente, exige una interpretación que anule esta contradicción.

Se plantea aquí una diferencia que afecta al modo central de filosofía: una diferencia entre la hermenéutica oriental de los significados, y el papel que el pensador de Córdoba atribuye a la interpretación, de donde deriva la concepción de la filosofía, de su misión, de su poder. Interpretar, nos dice Averroes, quiere decir hacer pasar el significado del sentido propio al sentido figurado, sin faltar al uso de la lengua de los árabes, dando metafóricamente a una cosa el nombre de una cosa parecida, o de la causa o de su consecuencia, o de una cosa concomitante o (usando) otra metáfora corrientemente indicada entre las figuras del

lenguaje: «el sentido interior, escondido, del texto santo, es como otro texto, tras la superficie aparente del Libro, un texto desplazado, de suerte que entre sus verdades y el sentido [propio] hay interferencia de figuras, la oscuridad de las metáforas». El sentido propio es la figura, la alegoría del sentido figurado, y la interpretación invierte el orden de los dos textos, escondido y aparente, en sentido figurado la dignidad del sentido propio, ella reenvía el sentido aparente a su verdad de figura y de alegoría. El estudioso cordobés, sin duda, confía a la interpretación una de las cuatro funciones hermenéuticas de las que Occidente usará con respecto a sus propias escrituras sagradas. Pero decide, por otra parte, una doctrina del sentido, y por ahí, de la filosofía: si la ley presenta un sentido exterior (*al-zâhir*) y un sentido interior (*al-bâtin*), es a causa de la diversidad que existe en el natural de los hombres y de la diferencia de sus disposiciones nacidas en relación con el asentimiento. A las clases de significado corresponden los tipos de saber y las diferencias entre los sujetos. Estamos también alejados de lo que será el tema universal de la razón clásica (el *je pense* cartesiano) más que de la jerarquía gnóstica de las almas. La distinción es de lado a lado jurídica: hay que dar a los hombres la vía de acceso al sentido verdadero del Libro, según sus disposiciones. No sería exacto considerar esta situación como el preludeo a la ciencia clásica. Esta, en efecto, supone que las leyes de la naturaleza sean verdaderas y demostrables, y que su claridad pueda iluminar todo sujeto, que, por su humanidad, es un alma, es una «cosa pensante». La diferenciación de la cosa que piensa y de la cosa extensa confirma la universalidad del *cogito*, y las diferencias de los cuerpos, de las pasiones, de las disposiciones, no cambian nada, no afectan en nada a esta disposición universal del alma a lo verdadero. Sobre estos principios (de los que el *Discurso del método* expresa, en sus primeras líneas, la exigencia absoluta), el intelectual cordobés no sabía nada. Pero no reconocía tampoco la jerarquía gnóstica «iluminativa» de las almas, según el grado hermenéutico utilizado.

El *Tratado decisivo* insiste sobre esta función política de la maestría filosófica, al plantear el problema más claramente todavía: ¿la filosofía es un arma para el asentimiento de la ley, o bien un arma para la infidelidad? O más aún: para un asentimiento verdadero de la ley, un asentimiento diferenciado de los hombres, según su naturaleza (es decir, según su posición en las clases sociales de la ciudad, como ocurrirá en Locke); la acusación de Ghazali insiste en tres cuestiones: la afirmación de la eternidad del mundo, del conocimiento de las cosas particulares por Dios, y la interpretación de los pasajes de la revelación relativos a la resurrección y a la vida futura. La respuesta del autor cordobés se produce en dos tiempos: sostiene, al principio, que la acusación no es más que hipotética; después retoma la distinción, que ya había fundamentado sobre la teoría de la interpretación, entre los hombres capaces de una ciencia profunda, y los otros. Así, «hay interpretaciones que no se deben exponer más que a los hombres de ciencia profunda, pues lo mejor es pararse sobre esta palabra del Muy Alto: ‘y de los hombres de una ciencia

profunda'». La superioridad de entendimiento de los sabios reposa así sobre la propia palabra de Dios, y permite justificar, a la vez, el sentido aparente, y el sentido oculto, fruto de la interpretación filosófica. No hay contradicción sino complementariedad. El sentido del secreto es aquí preservado de una forma muy diferente del secreto gnóstico. El peligro no es el mismo: divulgar la filosofía a aquellos que no son capaces es arriesgarse a propagar la impiedad, mientras que divulgar las verdades espirituales es para el gnóstico arriesgarse a ver desvanecerse la cara de lo divino. El peligro es, por una parte, de orden político, y, de otra, es de orden salvífico: la divulgación del secreto, de lo esotérico, compromete a la vez la subida hacia el Ángel, y la protección física del gnóstico, o de sus superiores, en el seno de la ciudad. La oposición en el seno de la filosofía islámica, al menos, entre lo que culmina en el aquinatense árabe y lo que se desarrolló en la gnosis iluminativa, no puede reducirse a la oposición del saber y de la fe. La configuración de los problemas es muy diferente: se trata de dos saberes ordenados a esta fe, de dos tipos de maestría. Por una parte, una maestría filosófica exterior, que reivindica la función política y que la ilustra. Por otra, una maestría interior. Del lado de Averroes, el filósofo organiza los diferentes grados de la sumisión colectiva, hasta la fina punta de la pirámide, en que el alma singular se reserva la contemplación. Del lado de Abenarabi, o del lado de Sohrawardi, una singularidad que se expresa en todos los registros del símbolo: singularidad del versículo coránico, del maestro interior, del alma exaltada a lo largo de los universos espirituales, y la singularidad de la visión de la cara de Dios.

Gracias al pensamiento neoplatónico que el visionario murciano conoció por medios indirectos (Cruz 1996, II: 598) pudo plasmar sus experiencias místicas; sin esta formación habría sido un sadilí más; no hubiese podido sistematizar el esoterismo de *Las Revelaciones de la Meca* y de *Los engarces de la Sabiduría*, «que recurren a la conceptualización típica del sincretismo neoplatónico alejandrino». Pero esta formulación encierra todo un método espiritual original, como el conocimiento del ser: el ser que es por sí mismo y el ser creado.

Estas nociones tan sencillas encierran, no obstante, maravillosos y abstrusos secretos, íntimamente relacionados con el problema del conocimiento de Dios y su unidad, y con el conocimiento del mundo y del rango que ocupa en el orden del ser, y es que Dios ha determinado que sus siervos habían de alcanzar la felicidad únicamente por medio de la fe y de la ciencia. La primera consiste en el asentimiento de la razón a los hechos revelados por Dios por medio de los profetas; la segunda comprende los conocimientos que manifiestan evidentemente su necesidad de ser, y que se dividen en conocimientos sensibles e inteligibles. El conocimiento sensible es un simple camino hacia el saber en que se levantan el conocimiento racional y el asentimiento de la fe; sobre estos dos se alza la ciencia definitiva o gnosis, que consiste en una iluminación que Dios concede al hombre y que le permite prescindir de los demás modos del conocer.

El conocimiento así concebido presenta dos categorías fundamentales: primero, los conocimientos que pueden ser percibidos por los sentidos. Y segundo, el saber que ni ha sido percibido por los sentidos ni podría serlo jamás. El primero constituye uno de los caminos que conducen a la ciencia propiamente dicha, y sobre él se apoya y se levantan el conocimiento racional y el asentimiento de la propia fe. Pero el auténtico saber, la ciencia definitiva es la gnosis, que consiste fundamentalmente en una alta iluminación que Dios se digna conceder al hombre cuando este se ha preparado por un largo camino ascendente. Alcanzado tan alto saber, el hombre puede prescindir ya de los restantes modos de conocimiento y aun percibir a través de una sola de sus facultades el conjunto total de la sabiduría.

En cuanto al conocimiento de aquello que no es ya propiamente sensible, el conocimiento intelectual puede operar de dos modos: primero, de un modo necesario cuando se trata de los primeros principios, y segundo, de manera no necesaria, en cuyo caso se necesita el ejercicio previo de los cinco sentidos y de la memoria. También en este caso los errores de nuestro conocimiento no tienen su raíz en el acto primero gnoseológico por el cual conocemos, sino por el acto segundo, por el cual juzgamos la adecuación del acto primero. En este sentido puede decirse que los sentidos considerados en sí mismos son infalibles, tanto en la percepción de lo propiamente perceptible como en la intelección de los primeros principios. Así, por ejemplo, un terrón de azúcar debe saber dulce, si al probarlo sabe amargo y se sigue afirmando que se trata de un terrón de azúcar, es porque se han operado dos actos gnoseológicos: uno primero y radical por el que se percibe el amargor, otro segundo y reflejo que informa de que lo que se ha saboreado no es «el amargor del azúcar», sino de la bilis u otra sustancia que en ese momento embotaba el órgano del gusto. Los dos actos gnoseológicos coinciden en la aceptación del puro fenómeno gnoseológico: la percepción del referido sabor amargo. Así pues, la infalibilidad gnoseológica de los sentidos —a los que pertenecen las cualidades sensibles, como el amargor del anterior ejemplo— no trasciende a estos y el intelecto queda sometido a la posibilidad del error.

De acuerdo con los principios genéricos del neoplatonismo musulmán, el visionario de Murcia interpreta (Cruz 1996, II: 609) el libro III del tratado *De Anima* de Aristóteles, sin aportar, por lo general, novedad alguna respecto de dicha corriente salvo en lo que constituye su principal doctrina místico-psicológica: la teoría del éxtasis. La razón de esta peculiaridad es obvia. Se trata de una consecuencia de su preocupación primordial y esencialmente sufí de alcanzar la unión, lo que se consigue por medio de las vías, a través de la de perfección en la que es iniciado el novicio por sus maestros, hasta poder seguir la vida espiritual por sí solo y culminarla en la unión con Dios. De aquí que, en un sentido muy amplio, el carácter esencial de la experiencia, nuestra conciencia, va cerrándose lentamente a las cosas del mundo para poder ir concentrándose en la vida interior, hasta poder alcanzar el recogimiento supremo: la sola idea

de Dios, partiendo de las criaturas; en ellas no se verá lo que tienen de tales, para contemplar tan solo lo que tienen de ser, de luz, de Dios. Esto se consigue a través de un proceso que consta de seis grados, que vistos desde el lado del desasimiento del mundo representan: primero, pérdida de la conciencia de los actos humanos; segundo, pérdida de la conciencia de las facultades humanas; tercero, pérdida de la conciencia de la personalidad humana; cuarto, pérdida de la conciencia de la acción de Dios en el hombre; quinto, pérdida de la conciencia de la relación de Dios con el mundo; sexto, pérdida de la conciencia de los atributos divinos. Vistos desde el lado del acercamiento a Dios significan, primero, visión de los actos humanos como efectos de Dios; segundo, visión de las facultades humanas como instrumentos de Dios; tercero, sustitución de la propia personalidad humana por Dios; cuarto, visiones teoréticas de Dios; quinto, visión estática de Dios; y sexto, visión unitaria de Dios como ser absolutamente simple.

La incorporeidad del alma

Abenarabi sostiene la tesis platónica de las tres almas interpretada en el sentido aristotélico de las tres vidas (vegetativa, sensitiva y racional), mientras que Averroes divide el alma en cinco géneros que incluyen las tres anteriores además del alma imaginativa y el alma concupiscible. El autor de Murcia no admite la teoría de Aristóteles que explica el fenómeno de la representación mental por medio de cierta unión del intelecto con la imagen ideal de la cosa, y considera que el conocimiento humano puede ser de tres tipos: «el conocimiento del intelecto» (Asín traduce por «entendimiento»; Asín 1906: 92) que es todo aquel que se obtiene por evidencia inmediata, o bien tras la indagación de un indicio demostrativo, con la condición de que se descubra la apariencia real de ese dato»; el segundo nivel de ciencia es el conocimiento de los estados: «no hay otro camino que lleve hacia él salvo la experiencia inmediata: no puede ser definido intelectualmente, ni existe en absoluto prueba conceptual alguna que puede sostener ese conocimiento»; y el tercer nivel de conocimiento es la ciencia de los secretos. «La persona que los conoce, sabe [todas] las ciencias y las domina por completo. No siendo el caso del poseedor de las restantes ciencias. ¡No hay ciencia más excelsa que este conocimiento circundante que abarca la totalidad de lo cognoscible!» (Ibn Arabi 1996: 57).

Seis son los estados del espíritu humano: la nada, el ser en el mundo de los espíritus, el ser en el mundo de los cuerpos, el estado de infusión en los cuerpos singulares, el estado de separación de estos, y el estado de reincorporación. En la cumbre de todos los principios está el ser. El primer efecto de Dios es el entendimiento primero y máximo. La dependencia del intelecto respecto del Uno permite que se lo considere como causa. Su efecto es el alma universal. La función del entendimiento universal

es la infusión de las ideas en los entendimientos particulares, el alma universal es el origen o principio de la vida del mundo.

En Abenarabi hay dos principios constitutivos, la forma y el espíritu —este como la forma de Aristóteles—, de esta unión surge un ser compuesto; individual y determinado. Del mismo modo, toda la problemática que plantea Averroes en su *Libro sobre el alma* versa sobre el hombre como ser compuesto de materia y forma, una fusión de alma y cuerpo (Gómez 1993: 56). En el hombre parece que se une el cuerpo, la forma, con dos espíritus, con dos manifestaciones, el espíritu vital o alma, y el intelecto o especie racional. El alma es la emanación del alma universal y el intelecto es la emanación del intelecto máximo. De este modo hay dos vidas en el hombre, la inferior o animal y la racional.

En las primeras obras, el filósofo cordobés adopta una cosmovisión de marcado cuño neoplatónico. Presenta la causa primera que mueve las esferas celestiales y de la que emana eternamente una inteligencia primera y de esta emana otra serie de inteligencias: al final se encuentra el intelecto agente, último peldaño de la jerarquía incorpórea. En el *Gran comentario a la metafísica*, la causa primera aparece como causa de todas las inteligencias incorpóreas, en tanto que cada una de ellas tiene el pensamiento de la causa primera. Interpretando a Aristóteles afirma que la causa primera —pensamiento que se piensa eternamente a sí mismo— es causa de la existencia, y no meramente motor del universo. El intelecto agente aparece también como causa del mundo sublunar, pero no causa de la existencia, sino solo de las formas sustanciales naturales.

Los últimos escritos de Averroes parecen mostrar una cierta desacralización del intelecto agente, puesto que ya no se presenta como principio ontológico, sino tan solo gnoseológico. En el orden del ser, la causa primera es causa tanto de la existencia como de la forma natural. De esta manera, en la postura final del filósofo cordobés, el intelecto agente no juega ningún papel en el orden del ser; su función consiste en actualizar el intelecto potencial. Así parece aproximarse más a la postura aristotélica, separándose de la tradición neoplatónica de sus predecesores árabes.

Se mantiene constante la función gnoseológica del intelecto agente, pero añade su doctrina del intelecto material único. De esta manera más explícita se defiende en el *gran comentario al De Anima* que el intelecto agente es una sustancia incorpórea, que trasciende el alma humana, cuya misión consiste en iluminar las imágenes sensibles que son percibidas por el intelecto posible o material, que es también un principio espiritual único receptor de formas inteligibles. Ambos intelectos (el agente y el posible) son sustancias eternas que existen fuera del alma individual, son sustancias separadas, comunes a toda la humanidad y conectadas en cada hombre por su cognición sensitiva individual. Cuando los datos sensibles entran en contacto con el intelecto posible, son iluminados por el intelecto agente, de tal manera que el contenido universal es separado de sus condiciones individuales, produciéndose los conceptos abstractos que son recibidos en el intelecto posible. Por lo tanto, en el alma humana

se da también un intelecto pasivo (la imaginación unida a los órganos corporales sensitivos), y un intelecto teórico o habitual, que es fruto de la acción del intelecto pasivo. Estos dos intelectos (el pasivo y el habitual) son individuales y, por su unión con el cuerpo, perecederos.

Abenarabi llama alma (*nafs*) a la realidad humana sutil que conoce en una variedad de modos. Cuando conoce a través de la reflexión, el instrumento del conocer se llama la razón (*aql*); cuando conoce directamente de Dios, el instrumento del conocer se llama el corazón (*qalb*), que contrasta con la razón (Chittick 1989: 159).

La razón o la facultad racional es uno de los poderes fundamentales del alma humana. Define el estatus humano separando al hombre de los demás animales. Los seres espirituales pueden poseer la facultad conocida como *aql* pero entonces es más apropiado decir que el ser espiritual es un *aql*. En tales contextos, la palabra puede ser traducida como «intelecto». Por ejemplo, el primer intelecto es el polo luminoso de la creación, a veces identificado con el aliento del Misericordioso. Describiendo el mundo espiritual, el místico murciano hablará con frecuencia de seres angélicos entendidos como intelectos, almas o espíritus. En tanto facultad humana, *aql* casi siempre implica restricción y confinamiento, aunque en ocasiones emplea el término en un sentido que sugiere que ha trascendido sus limitaciones y se vuelve idéntico con el corazón; en tal caso sería mejor hablar del intelecto del hombre. Para el adjetivo *aqli* será empleado el término racional, aunque en algunos contextos inteligibles lo expresará mejor. El participio activo *aqil* con frecuencia se refiere al pensador racional, o al poseedor de razón, en cuyo caso tiene una connotación negativa más bien; pero puede significar simplemente la persona que usa su razón correctamente, en cuyo caso es más exacto traducir por persona inteligente.

Por su naturaleza, la razón percibe (*idrak*) a través de un conocimiento inherente e intuitivo que no necesita nada de afuera o a través de varios instrumentos, tales como los cinco sentidos y la consideración reflexiva (*nazar fikri*). La reflexión (*fikr*) es el poder de pensar, la habilidad del alma de poner juntos los datos reunidos por los sentidos de la percepción o de la imaginación para alcanzar conclusiones racionales. Pertenece solo a los seres humanos. La consideración (*nazar*) se refiere a la actividad específica de la razón cuando emplea la reflexión. Con la investigación de los fenómenos y con los pensamientos, la razón alcanza sus conclusiones. En este significado, *nazar* es prácticamente sinónimo de *fikr*. Sin embargo, el último término designa una específica facultad poseída por la razón, mientras que el término *nazar* se usa en una amplia variedad de otros significados de acuerdo con su sentido literal de mirar. Así se emplea para referirse a la mirada del ojo físico, la razón, o el corazón, que es, respecto a los sentidos, el nivel racional, y suprarracional. Los términos «consideración reflexiva», «reflexión», y «consideración», todos se refieren especialmente al esfuerzo de los pensadores racionales, tales como los filósofos y los representantes del *kalam*.

Razón, reflexión y consideración pueden ser tratadas como realidades distintas cada una con un papel positivo que jugar. Razón tiene un segundo significado que juega un papel importante en las enseñanzas espirituales y morales islámicas. Es lo opuesto a pasión (*shahwa*), cualquier deseo que tiene un objeto no sancionado por la ley.

En sí misma la pasión es positiva, pues es una de las facultades constituyentes del alma animada, a través de la cual los animales, incluidos los seres humanos, permanecen vivos; es la naturaleza manifiesta (*tabi'a*), la madre amante y nutriente a través de la cual todo se sostiene.

De acuerdo a Abenarabi, todas las cosas creadas conocen a Dios a través de un conocimiento innato, con la excepción del ser humano y el genio (*jinn*); solo ellos cuentan con la reflexión para ganar el conocimiento de Dios. El principio de individuación de las almas singulares es la forma corpórea con la cual han estado unidas en este mundo visible y antes de esta unión permanecieron indistintas e identificadas con el intelecto primo y con el alma universal. ¿Qué ocurre tras la muerte y la separación del cuerpo? El doctor máximo del sufismo presenta las diversas opiniones de las escuelas sufíes (Asín 1906: 121-123) y se inclina por la idea de 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 a estar separada en absoluto de algo corpóreo o sensible: durante su vida actual y en el estado de vigilia tiene un cuerpo orgánico; durante el sueño se separa del cuerpo orgánico para unirse a un cuerpo fantástico³; esto mismo sucederá cuando el alma se separe del cuerpo orgánico por la muerte, hasta el día de la resurrección.

Dice en *Las Revelaciones de la Meca*, después de haber consignado las teorías de los teólogos acerca de este problema, que él acepta la de los filósofos, según los cuales, si las almas 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 que las asimile al rango angelical, cuando se separen del cuerpo por la muerte, se unirán a los ángeles y en esto consistirá su paraíso. Pero esto, antes del Juicio, pues 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; en cuanto a los condenados, sus cuerpos serán de complexión análoga a la actual pero con duración eterna (Asín 1906: 124).

«El problema que le parece a Averroes fundamental es el de saber si el hombre es un ser corruptible como todos los seres materiales, o si hay en él alguna parte que pertenezca al mundo de los seres inmateriales» (Gómez 1993: 56); Averroes definió el alma como la forma del cuerpo, y concibió el entendimiento como una sustancia inmaterial y eterna que

3. Asín (1906: 123-124) traduce «fantásticos», lo que puede conllevar una cierta intención de desprestigiar tanto la idea como toda la exposición, a diferencia de Corbin (1993: 210), que hace la distinción precisa entre «fantasía» e «imaginación».

no utiliza ningún instrumento corpóreo en su actividad. Afirma que cuando un cuerpo perece, el alma pierde su actividad pero seguramente no su existencia. Existen razones importantes para creer en la naturaleza inmaterial del alma humana, siendo el entendimiento una facultad del alma. En el caso del entendimiento, la prueba evidente de su supervivencia nos la proporciona la filosofía; en el caso del alma nos la proporciona la revelación.

El ilustre cordobés no sostuvo que las almas permanezcan sin materia tras la muerte: «cuando los cuerpos [de este modo] perecen, regresan a su materia espiritual y a sus cuerpos sutiles e imperceptibles (Maiza 2001: 378); en cuanto a la resurrección del hombre, la concibe no como una inmortalidad del alma ni una resurrección del cuerpo, sino como una segunda creación (Maiza 2001: 381), idea en aparente armonía con la doctrina coránica y con la doctrina aristotélica de que «nada perecedero puede permanecer para siempre uno y lo mismo» (Maiza 2001: 382).

La culminación intelectual

Para Averroes, la culminación intelectual (su *akmé*) es designada en el *tafsir* con la expresión *continuatio intellectus agentis nobiscum* (Martínez 2004: 66). En la *continuatio* con el intelecto agente concluye la noética y también el ideal de vida humano, alcanzándose la perfección del *bios theoretikos* aristotélico. El filósofo de Córdoba llama «intelecto adquirido» a esta fase de la intelección. En el *tafsir* de la metafísica, libro *lambda*, considera esta unión con el intelecto agente como «la felicidad suprema». Del mismo modo, considera Martínez Lorca (Martínez 2004: 66-67) erróneo interpretar en clave mística los últimos párrafos del «tratado sobre la potencia especulativa» del epítome *De Anima*, y cree equivocado pretender ir más allá del racionalismo filosófico que inspira la unión con el intelecto agente expuesta en el *tafsir* del *De Anima*. En el primer caso, el cadí criticó de manera explícita a los sufíes por pretender alcanzar la unión sin el conocimiento de las ciencias especulativas. Y en el segundo, defendió una divinización del intelecto alejada del sufismo y distante del formalismo religioso, pero profundamente coherente con el humanismo y el racionalismo que inspiran su innovadora noética.

Aunque Averroes se declara antisufí (Gómez 1993: 66), no es debido a que no crea en la intuición mística, sino porque no cree en los estados paranormales y en los métodos poco racionales de algunas prácticas sufíes; se encuentran dos términos clave en el «Comentario al libro sobre el alma» que relacionan al ilustre cordobés con la mística: uno es el de *tasauwur*, y el otro el de *ittisal*. El primer término en metafísica, con el sentido de intuición, se refiere a una especie de contacto interno con la imagen que de las cosas hay en el alma, al ser esta una especie de microcosmos, por medio de la semejanza que hay en ella con las cosas, y, sobre todo, con los inteligibles materiales, incluido el mismo Dios.

El aquinatense islámico llega a denominar divina esta potencia intelectual, sin duda por el grado de *ittihad* o *ittisal* al que llega el hombre en el último estadio de su intuición metafísica. Suele decirse que el término de *ittihad* (identidad) es propio de los místicos, mientras que el de *ittisal* (unión) es el empleado por los filósofos. Averroes los utiliza como sinónimos. Señala Ábed Yabri que la unión con el intelecto agente, tratada por Avempace y posteriormente por el filósofo de Córdoba, no tiene la menor relación con la unión de la que hablan los filósofos orientales y los místicos. Para los filósofos del Occidente islámico, el problema de la unión nada tiene que ver con la teoría de la emanación, tampoco con las nociones de inspiración e iluminación; para ellos se trata de resolver un problema que Aristóteles dejó sin solucionar, el del intelecto agente, en el sentido aristotélico del término, y no el del intelecto agente de la teoría de la emanación.

Para Abenarabi, la culminación de la vida psicológica es la espiritualidad, que se expresa en especial en su doctrina de la iluminación (Cruz 1996: 610-611). Su punto de partida reside en el paralelismo entre los fenómenos ascéticos y místicos. Cada uno de los estados místicos se encuentra situado entre dos fenómenos ascéticos, uno ascendente y otro consecuente, salvo en el extremo final de la serie, ya que la intuición esencial de Dios es el más alto grado de la vida espiritual: la unión permanente con la divinidad. En este estado describe diferentes grados y moradas, y también analiza el autor murciano el proceso psicológico natural de la iluminación insinuando el papel predominante de la imaginación en el proceso de las intuiciones extáticas (Asín 1906: 127-134). El amor a lo divino es el principio motor de toda la vida espiritual, y para desarrollar esta idea recurre, una vez más, a la teoría neoplatónica desplegada por los pensadores musulmanes y codificada en Al-Ándalus por Ibn Hazm.

A modo de conclusión

Los dos autores estudiados forman parte de la historia del pensamiento árabe, lo que les encuadra en unas coordenadas específicas de consideración hacia el texto sagrado y las tradiciones islámicas, aunque su interpretación pueda diferir. Ambos son clave en la evolución del pensamiento del islam, aunque con un significado muy distinto. La referencia a la filosofía griega está presente en los dos pensadores. El sistema lingüístico común, el árabe, es una ventaja para el diálogo, así como lo es una misma geografía, la España islámica, y una misma época, lo que posibilitó el que llegaran a encontrarse en persona.

La estructura filosófica akbariana está dominada por el concepto de la «unidad de la existencia» (*wahdat al wuyûd*), literalmente, «unicidad de la existencia» (Izutsu 1997, II: 192), del mismo modo, el filósofo cordobés parece compartir este concepto al considerar «la divinidad una potencia unificadora de las diferentes partes que componen el mundo,

una potencia espiritual que, aun siendo más sublime que el universo, se integra en él» (Ábed 2001: 281-282). No obstante, la cosmovisión filosófica del místico de Murcia de la «unidad en la multiplicidad» en la forma de «unidad de la existencia» es insólita (Izutsu 1997, II: 209-211) y extraordinaria y, en este caso, el acto filosófico parte de una intuición inmediata de la existencia en su profundidad metafísica, como «lo absoluto en su cualidad de absoluto», y continúa señalando que, en contraste, la actitud aristotélica representa la postura opuesta, la existencia de cosas individuales en el plano concreto de la realidad fenoménica; su filosofía parte de la experiencia compartida por todos los hombres en el nivel del sentido común. Sin embargo, para el visionario murciano, estas cosas experimentadas por una mente corriente en el plano físico no son más que un sueño, o son de naturaleza onírica. Por lo tanto, hay un contraste entre el filósofo que permanece en el plano mundanal (*nas'a duniyawiyya*), en terminología akbariana, que carece de la visión espiritual (*ayn al-basirah*) necesaria para penetrar en el misterio de la existencia, y el filósofo que ha experimentado un renacer espiritual y transfiere del ser mundanal al ser ultramundano (*nas'a ujrawiyya*), y el proceso mediante el cual se produce esta transformación espiritual en un hombre se describe con términos como autoaniquilación (*fana*) o purificación de la mente, que consiste en que el hombre se desprenda de todos los deseos y cese la actividad de la razón, es decir, la anulación completa del ego como sujeto empírico de las actividades de la razón y los deseos, lo que desemboca en la aparición de un nuevo ego unificado con lo absoluto hasta el límite de lo posible.

Según Gómez Nogales, la idea fundamental en la gnoseología de Averroes⁴ es que «conocer mi alma es conocer todas las cosas [...] y de una manera objetiva. Y esto hay que llevarlo hasta las últimas consecuencias en toda la gama de los inteligibles: conocerse a sí es conocer a las cosas materiales, a los seres inmateriales, y hasta al mismo Dios, como son en sí mismos» (Gómez 1993: 65). Por su parte, Abenarabi afirma categóricamente que la única manera correcta que tenemos de conocer lo absoluto es conocernos a nosotros mismos. Y basa esta idea en la célebre tradición que dice que «quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor», sugiriendo que deberíamos abandonar el inútil esfuerzo por conocer lo absoluto *per se*, en su total ausencia de manifestación, y que debemos volvernos hacia las profundidades de nosotros mismos (Izutsu, 1997, I: 53-61).

Señala Asín Palacios (Asín 1906: 147-150) la intensa huella neoplatónica que revela todo el pensamiento del gran doctor del sufismo, y la originalidad de su mística, no a causa del tecnicismo verbal o de la sistematización del método ascético-místico, que está inspirado en autoridades citadas por el propio autor, sino por el caudal inmenso de análisis psíquicos que aporta en la descripción de sus experiencias personales de vida

4. «Y de ahí el que sea necesario que la ciencia del alma preceda en el conocimiento a aquella ciencia (la metafísica). Y por eso se dice: 'conoce tu esencia, y conocerás a tu Creador'» (Gómez 1987: 92).

interior cuando describe sus trances, la sinceridad que trasmite, y el esmero en describir las circunstancias. La psicología mística, bajo su aspecto experimental, es lo más personal y propio de su sistema. El racionalismo realista de Averroes, con su carácter aperturista y volcado hacia el futuro, no tiene nada que ver con la metafísica emanatista de Avicena y Alfarabi, marco del pensamiento akbariano. Hay una ruptura epistemológica entre el pensamiento del filósofo de Córdoba y el de estos pensadores; una ruptura en el método, en el aparato conceptual y en la problemática. El averroísmo forma parte de un fenómeno de carácter más amplio: los almohades promovieron una revolución filosófica y cultural dirigida contra el argumento de autoridad en todos los campos: derecho, gramática, teología, filosofía, y también literatura y retórica (Ábed 2001: 326). No obstante, queda por hacer la comparación técnica y detallada.

Nos encontramos ante dos problemáticas diferentes tanto a nivel ideológico como epistemológico. La oriental es una filosofía retrospectiva, volcada hacia el pasado, que emplea la razón para dotar de cierta racionalidad algo que escapa a ella, de ahí que tomara el carácter de una filosofía religiosa destinada a crear una religión filosófica y su tendencia a la mística. La averroísta, por el contrario, es una filosofía prospectiva, volcada hacia el futuro, pese a su dependencia del pensamiento de Aristóteles; sus ideas sobre la relación entre filosofía y religión parecen adelantarse a los pioneros europeos del laicismo. La diferencia real radica en el modo en que es alcanzado el conocimiento, bien por pensamiento reflexivo, bien por visión mística. En el islam occidental o sunnita, y más tarde en Europa, es determinante el papel de Averroes, pero en el pensamiento filosófico del islam oriental, especialmente en Irán, lo es la doctrina de Abenarabi y su escuela por su influencia sobre el sufismo y la espiritualidad del chiismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ábed Yabri, M. (2001), *El legado filosófico árabe*, trad. de M. C. Feria, Madrid: Trotta.
- Addas, C. (1996a), *Ibn'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, trad. de A. Carmo-
na, Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Addas, C. (1996b), *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, Paris: Seuil.
- Alonso, P. M. (1998), *Teología de Averroes*, Sevilla: Universidad de Córdoba/
Universidad de Málaga/Universidad de Sevilla/Fundación El Monte.
- Arkoun, M. (1975), *La pensée arabe*, Paris: PUF.
- Arnaldez, R. (1978), «Averroes», en VV. AA., *Multiple Averroès*, Paris: Les Belles Lettres.
- Arnaldez, R. (1988), *Averroès, un rationaliste en islam*, Paris: Balland.
- Asín Palacios, M. (1906), «La psicología según Mohidin Abenarabi», en *Actes du XVI Congrès des Orientalistes* (vol. 3), Paris: Ernest Leroux.
- Asín Palacios, M. (1981), *El Islam cristianizado*, Madrid: Hiperión.
- Averroès (1988), *L'accord de la religion et de la philosophie*, trad. de L. Gauthier, Paris: Sindbad.

- Averroes (2000), *L' Islam et la raison* (trad. de M. Geoffroy), Paris: Flammarion.
- Averroes (2004), *Sobre el intelecto*, ed. de A. Martínez Lorca, Madrid: Trotta.
- Beneito, P. (2001), «La doctrina del amor en Ibn-Arabí. Comentario del nombre divino Al-Wadd»: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 18, pp. 61-77.
- Chittick, W. C (1989), *The Sufi Path of Knowledge*, New York: State University of New York Press.
- Coates, P. (2002), *Ibn Arabi and modern thought*, Oxford: Anqa.
- Corbin, H. (1978), «En Orient, après Averroès», en VV. AA., *Multiple Averroès*, Paris: Les Belles Lettres.
- Corbin, H. (1986), *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard.
- Corbin, H. (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Barcelona: Destino.
- Corbin, H. (1996), *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, trad. de A. C. Crespo, Madrid: Siruela.
- Cruz Hernández, M. (1985), *Historia del pensamiento andaluz*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas.
- Cruz Hernández, M. (1992), «La gnosis iluminativa de Ibn Arabí y su influencia en el esoterismo de la sia», en VV. AA., *Los dos horizontes*, Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Cruz Hernández, M. (1996), *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 2 vols., Madrid: Alianza.
- Gómez Nogales, S. (1987), *La psicología de Averroes*, Madrid: UNED.
- Gómez Nogales, S. (1993), «Hacia una nueva interpretación de Averroes», en A. Martínez Lorca (ed.), *Al encuentro de Averroes*, Madrid: Trotta, pp. 53-70.
- Ibn'Arabi (1981), *L'alchimie du bonheur parfait* (trad. de S. Ruspoli), Paris: Berg International.
- Ibn'Arabi (1991), *Los engarces de la sabiduría* (trad. de A. Mohamed), Madrid: Hiperión.
- Ibn'Arabi (1996a), *Las iluminaciones de la Meca* (trad. de V. Pallejà), Madrid: Siruela.
- Ibn'Arabi (1996b), *Las Contemplaciones de los Misterios* (trad. de S. Hakim y P. Beneito), Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Ibn Tufayl (1998), *El filósofo autodidacto* (trad. de A. González), Madrid: Trotta.
- Izutsu, T. (1997), *Sufismo y taoísmo*, 2 vols. (trad. de A.-H. Suárez), Madrid: Siruela.
- Jambet, C. (1983), *La logique des orientaux*, Paris: Seuil.
- Maiza Ozcoidi, I. (2001), *La concepción de la filosofía en Averroes*, Madrid: Trotta.
- Martínez Lorca, A. (1993), «Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo medieval», en A. Martínez Lorca (ed.), *Al encuentro de Averroes*, Madrid: Trotta, pp. 39-52.
- Martínez Lorca, A. (2004), «Introducción» en Averroes, *Sobre el intelecto*, Madrid: Trotta.
- Puigmontada, J. (2001), «La armonía entre la filosofía y el sufismo en Sohrawardi»: *Anales del seminario de historia de la filosofía* 18, pp. 15-30.
- Ramón Guerrero, R. (2000), «Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 17, pp. 53-75.
- VV. AA. (1978), *Multiple Averroès*, Paris: Les Belles Lettres.

PRESENTACIÓN GENERAL E INSTRUCCIONES PARA AUTORES

CARACTERÍSTICAS GENERALES

Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (ISSN 1888-346X) es, desde el año 2007, la publicación periódica anual de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Presenta una difusión abierta y sometida a los parámetros de excelencia habituales en las revistas científicas. Tiene un carácter multidisciplinar y está dedicada al estudio de la religión y las religiones desde una óptica académica y no religiocéntrica. Publica trabajos inéditos resultado de investigaciones originales en cualquier campo del estudio de las religiones.

Puede encontrar una información más completa en la página web de la revista: <http://secr.es/bandue>.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Los artículos no deben exceder las 60.000 matrices tipográficas (20 páginas de 3000 matrices).

Los artículos tienen que estar acompañados de un resumen de 100-200 palabras en español y su traducción al inglés. Han de acompañarse de 5-8 palabras clave en español con su equivalente en inglés. Se ha de incluir también el título del artículo en inglés.

Dado el carácter interdisciplinar de *Bandue* evite el uso de abreviaturas (especialmente en el caso de títulos de revistas).

Los idiomas aceptados en *Bandue* son preferentemente el español y el inglés.

Las referencias bibliográficas aparecerán en el cuerpo del texto según el sistema de cita americano (ej. Albertz 1999, I: 26-28; Tola y Dragonetti 2005: 221-222; De la Garza 2002a: 55; Salvo 2003). La bibliografía debe incluirse al final de todos los artículos según el siguiente *ars citandi* (que permite resolver las abreviaturas en el texto):

Libros

Albertz, R. (1999), *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (trad. de D. Mínguez), 2 vols., Madrid: Trotta

Artículos

Tola, F. y Dragonetti, C. (2005), «Unidad en la diversidad: Las tradiciones filosóficas de la India y de Occidente»: *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 10, pp. 211-224.

Capítulos de libro

De la Garza, M. (2002a), «Origen, estructura y temporalidad del cosmos», en M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.), *Religión maya* (EIR 2), Madrid: Trotta, pp. 53-82.

Publicaciones online

Salvo, J. A. (2003), *La formación de identidad en la novela hispano-africana 1950-1990*, Tesis Doctoral, Florida State University; accesible *online* (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes) en la dirección: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf>.

Utilice un procesador de textos estándar. Caso de incluir diacríticos y caracteres especiales, envíe también una versión en pdf del trabajo en la que dichos caracteres estén correctamente reflejados.

Debe enviar una versión electrónica del artículo que somete a *Bandue* a Francisco Diez de Velasco (fradive@ull.edu.es).

PROCESO DE SELECCIÓN DE ORIGINALES

Los trabajos enviados son sometidos a una revisión anónima externa por pares (*blind peer review*) y a la revisión por los miembros del Consejo Editorial.

En los números impares, que son misceláneos, se aceptan trabajos inéditos resultado de investigaciones originales en cualquier campo del estudio de las religiones. A finales del mes de octubre de los años pares se cierra el plazo de presentación de originales. El proceso de selección se demora un máximo de tres meses. Se envía a los autores una notificación razonada del resultado de la selección con las recomendaciones de los informes y los pasos subsiguientes por realizar.

En los números pares, que son monográficos, el proceso de selección lo realizan quienes editan el volumen, que son los organizadores del congreso de la SECR previo al año de publicación. Incluyen los materiales

más relevantes de dichos eventos (conferencias invitadas, resultados destacados de temáticas determinadas, etc.) adaptados para su publicación en la revista, y siguiendo los procedimientos y normas de selección estándar de las publicaciones monográficas de excelencia.

Evaluadores externos de los artículos del presente volumen: Mónica Cornejo (Universidad Complutense de Madrid), Javier Fernández Vallina (Universidad Complutense de Madrid), Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid), Alberto Galván Tudela (Universidad de La Laguna), Alfonso Miguel García (Universidad de La Laguna), Nelson Mafla (Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Mar Marcos (Universidad de Cantabria), Miguel Ángel Molinero Polo (Universidad de La Laguna), Antonio Piñero (Universidad Complutense de Madrid), Javier Ruiz Calderón, Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid).

Miembros del comité editorial que han realizado la revisión de los artículos del presente volumen: Montserrat Abumalham (Universidad Complutense de Madrid), Fernando Amérigo (Universidad Complutense de Madrid), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna), Elio Masferrer (Escuela Nacional de Antropología, México), Juan Luis Pintos (Universidad de Santiago), Benjamín Preciado (Colegio de México), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla), Ramón Teja (Universidad de Cantabria), Amador Vega (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona).

GENERAL PRESENTATION AND AUTHORS GUIDELINES

GENERAL PRESENTATION

Bandue. Review of the Spanish Association for the Sciences of Religions (ISSN 1888-346X) is, as from the year 2007, the regular publication of the Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (Spanish Association for the Sciences of Religions), affiliated to the IAHR (International Association for the History of Religions) and the EASR (European Association for the Study of Religions). *Bandue* is a multidisciplinary journal dedicated to the study of religion and religions from an academic and a non religiocentric viewpoint. The review accepts previously unpublished articles results of original researches in any field of the study of religions.

More information at the webpage of the review: <http://secr.es/bandue>.

INSTRUCTIONS FOR MANUSCRIPT AUTHORS

Papers should not exceed 60.000 characters (20 pages of 3000 characters).

Each article should be accompanied by an abstract/summary of 100-200 words in English and 5-8 keywords.

Due to the interdisciplinarity of *Bandue* avoid the use of abbreviations (particularly in the titles of journals).

Bandue publishes papers preferably in Spanish and English.

All bibliographical references should be listed at the end of the paper in the following *ars citandi* and cited in the body of the text (e.g.: Treballe 1998: 223-225; Bruce 2005: 22; De la Garza 2002a: 55-59; Salvo 2003).

Books

Treballe Barrera, J. (1998), *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible* (trans. by W. G. E. Watson), Leiden/Grand Rapids: Brill/Eerdmans.

Articles

Bruce, S. (2005), «Religion and Violence: What can Sociology Offer?»: *Numen* 52/1, pp. 5-28.

Book chapters

De la Garza, M. (2002a), «Origen, estructura y temporalidad del cosmos», in M. de la Garza and M. I. Nájera, *Religión maya* (EIR 2), Madrid: Trotta, pp. 53-82.

Online publications

Salvo, J. A. (2003), La formación de identidad en la novela hispano-africana 1950-1990, Doctoral Thesis, Florida State University. Available online (Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes) at: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf>

The electronic version of the paper should be sent to the editor of *Bandue* (Francisco Diez de Velasco: fradive@ull.edu.es).

Please use a standard word processor and send also a pdf copy if you use special characters.

Selection Process

Bandue submit all the papers to a blind anonymous peer review and to a review by members of the Editorial Committee. *Bandue* accepts previously unpublished papers results of an original research in any field of the study of religions.

The deadline for submitting papers to the volume is October of the previous year of publication. The selection process begins in November and takes up to three months. A notification will be sent to the authors with the reasoned result of the selection, the recommendations of the referees and the subsequent steps of the editorial process.

External peer reviewers of the papers of this volume: Mónica Cornejo (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Javier Fernández Vallina (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, Spain), Alberto Galván Tudela (Universidad de La Laguna, Spain), Alfonso Miguel García (Universidad de La Laguna, Spain), Nelson Mafla (Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Mar Marcos (Universidad de Cantabria, Spain), Miguel Ángel Molinero Polo (Universidad de La Laguna, Spain), Antonio Piñero (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Javier Ruiz Calderón, Julio Treballe (Universidad Complutense de Madrid, Spain).

Editorial board referees of the papers of this volume: Montserrat Abumalham (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Fernando Amérigo (Universidad Complutense de Madrid, Spain), Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna, Spain), Elio Masferrer (Escuela Nacional de Antropología, Mexico City, Mexico), Juan Luis Pintos (Universidad de Santiago, Spain), Benjamín Preciado (Colegio de México, Mexico City, Mexico), Salvador Rodríguez Becerra (Universidad de Sevilla, Spain), Ramón Teja (Universidad de Cantabria, Spain), Amador Vega (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Spain).