

Apuntes sobre la significación de Ibn ‘Arabī de Murcia

JOAQUÍN LOMBA FUENTES
Universidad de Zaragoza

El 28 de Julio de 1165 (17 de Ramaḍān del año 560 de la hégira) nace en Murcia una de las figuras más gigantescas del pensamiento y de la mística: Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Ḥātimī al-Tā‘ī ibn al-‘Arabī, conocido simplemente en Occidente por ibn ‘Arabī o Abenarabí. De familia noble, bien acomodada y sumamente piadosa, se vió desde su propia casa inclinado a todo tipo de experiencias religiosas y a un intenso trabajo filosófico e intelectual. Vivió setenta y cinco años después de haber recorrido más de cuarenta ciudades de al-Andalus, Norte de Africa y Oriente. La muerte le encontró en Damasco el 16 de Noviembre de 1240 (28 del rabbi‘tānī del 638 de la hégira). Allí mismo recibió la sepultura que todavía se guarda hoy con veneración, bajo la mezquita y madraza que el sultán turco Selim II mandó construir en su honor.

Su obra es sencillamente abrumadora y cuesta trabajo creer cómo pudo compaginar tanta producción con la multitud de viajes que realizó y el número sorprendente de experiencias místicas y humanas que llevó a cabo. En efecto, en opinión de Osman

Yaḥyà, de los 550 manuscritos atribuidos a él, más de cuatrocientos son de obras indudablemente suyas. Solamente su libro *Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya* (*Libro de las revelaciones de la Meca*), ocupa más de 4.000 páginas distribuidas en 560 capítulos. Bien podría ser que su obra total, traducida al castellano (cosa que aún no se ha hecho), ocupase una extensión aproximada de unos sesenta volúmenes. No tiene nada de extraño que, por su intensa actividad y por su obra, fuese llamado Muḥyī al-Dīn (Vivificador de la Religión), al-Šayj al-Akbar (El Gran Maestro) e ibn Aflātūn (el hijo de Platón).

Contemporáneo de Averroes y de Suhrawardī, conoció al detalle todos los acontecimientos filosóficos del momento, inscribiéndose en el movimiento ṣūfī de cuya mística fue el representante más notable (junto con Suhrawardī) y el maestro de todos los tiempos dentro del Islam. Por añadidura, los elementos šīʿitas de su obra y pensamiento son notables, precisamente por la misma vía del sufismo que practicó. La estela de seguidores se prolonga hasta hoy día, empezando por otro insigne murciano ibn Sabʿīn (1216-1271) y el movimiento de la šāḍiliyya de al-Andalus, hasta la renovación šaravī del Irán en el s. XVI-XVII, con representantes tan ilustres como Ibrāhīm conocido como Mūllā Šadrā (iniciador de una especie de existencialismo islámico) o hasta la escuela šayjī iraní que se extiende hasta nuestros mismos días. Influjo que, por otro lado, pasa por autores como ʿAla al-Dawla Simnānī (1261-1336), Ḥaydar Āmulī (1320-1386) o Sāʿīn al-Dīn ʿAlī Turka Iṣpahānī (muerto en 1427).

Ante la magnitud de la obra escrita de ibn ʿArabī y del influjo ejercido por su pensamiento, sería vano cualquier intento de profundizar o detenernos en alguno de sus aspectos, dentro de los estrechos límites espaciales que marcan un homenaje como éste. Por ello, voy a limitarme a esbozar algunas reflexiones en voz alta sobre el significado histórico de ibn ʿArabī de Murcia, dentro del marco general del pensamiento, de la filosofía. Tomando pensamiento y filosofía, de momento, en el sentido que Occidente le da, tanto a la hora de hacer filosofía como historia de la filosofía.

Es costumbre inveterada entre los historiadores de la filosofía occidentales el pasar por alto el pensamiento islámico y judío, o incluirlo como apéndice anecdótico de la marcha supuestamente continúa de nuestra evolución intelectual europea. En el mejor de los casos (en el que se reconozca alguna aportación importante por parte del Islam a la filosofía), los hechos se presentan más o menos de la siguiente manera: el Islam, por una serie de circunstancias históricas y culturales, recibió el legado de Grecia, gracias al cual consiguió un determinado nivel filosófico e intelectual. En esta recepción hubo una línea evolutiva continúa que partiendo de al-Kindī (primer filósofo que se consigna dentro del Islam) culmina en Avicena en Oriente y en Averroes en al-Andalus. Y en el caso de Avicena, se hace la distinción clara entre aquello que escribió comentando a Aristóteles y lo que pertenece a la mística, esoterismo, filosofía oriental iraní; a la hora de historiar la filosofía islámica, solo se anotan las obras del primer grupo: las otras, o se omiten o se interpretan a la luz de los logros peripatéticos de Avicena. Y aquí se termina, dicen los historiadores occidentales, la filosofía musulmana, dejando a Avicena y a Averroes el mérito de haber logrado una lectura auténtica de Aristóteles (más el segundo que el primero) y de haberlas transmitido a Occidente en latín de modo provisional hasta que los doctos europeos del medievo y Renacimiento, consiguieron poco a poco los originales griegos. Después de Avicena y Averroes, las historias de la filosofía occidentales señalan a al-Gazzālī como el gran

destructor de la filosofía en el mundo musulmán con su *Tabāfut al-falāsifa* (*Destrucción de los filósofos*), a la cual respondería Averroes con su *tabāfut al-tabāfut* (*Destrucción de la destrucción*) o intento de rehabilitar, de nuevo y definitivamente, de la filosofía. Rehabilitación que no tuvo, para los historiadores occidentales, ningún éxito en el Islam, puesto que, tras ibn Rušd, ya no hubo ningún avance filosófico ni ninguna figura relevante salvo la del filósofo de la historia ibn Jaldun y algún otro de tercera o cuarta fila. Estas mismas historias de la filosofía citan a continuación a Suhrawardi y a ibn ʿArabī como apéndices místicos en el índice de los filósofos, para seguir el hilo iniciado por la filosofía islámica en Occidente en forma de averroismo ortodoxo (Santo Tomás de Aquino y su escuela) y averroismo heterodoxo o latino (Siger de Bravante, Boecio de Dacia, Juan de Jandún, Marsilio de Padua, Pedro Abano, Pablo de Venecia y otros). En esta cadena ascendente y progresiva de la filosofía islámica, cuyas cimas son Avicena y Averroes, ibn ʿArabī queda como un acontecimiento extraño a esa dinámica, puesto que se entiende por Occidente que al agotamiento filosófico averroista sucede un repliegamiento del Islam sobre sí mismo, sobre su mística, gnosis, esoterismo *šīʿita* y *šuffī*, los cuales ya no tienen nada que ver con la filosofía. Y en esta dinámica, aparte de otros méritos reconocidos por Occidente a la hermética islámica de las obras griegas (como la distinción aviceniana entre *essentia* y *esse*), se da a la filosofía musulmana el título de trasmisora de la filosofía griega al Occidente medieval cristiano y a Europa.

Este planteamiento es, a todas luces, sesgado y presenta multitud de interrogantes, algunas de ellas de extraordinaria gravedad. De momento, la interpretación del Islam como puente y transmisor de la filosofía griega, es algo que solo se puede decir *desde* Occidente y *para* Occidente. Es ver la historia del pensamiento focalizada en Europa, donde supuestamente adquiriría la filosofía su climax y madurez: el resto queda reducido a prolegómenos, introducción o preparativo. La realidad es que el Islam *jamás* tuvo conciencia de ser transmisor de nada ni tuvo la intención de entregar nada a nadie. Su única voluntad clara y decidida estuvo dirigida a construir un saber *propio, autónomo*, en forma de *filosofía* hecha por él y para él. Fue el mundo occidental y cristiano el que, adivinando su inmensa riqueza científica y filosófica, entró a saco en las bibliotecas árabes para traducir, comentar y asimilar todo aquel material inagotable que se presentaba como absolutamente nuevo y superior a aquella Europa sumida en la incultura. El calificativo de «Edad Oscura» o «Edad de Hierro» para el Medievo (si todavía alguien está empeñado en utilizarlo) es solamente aplicable a Europa y Occidente; de ningún modo (más bien todo lo contrario) al mundo islámico medieval. Toledo y Ripoll, fueron centros cristianos (no musulmanes) donde se realizó esta supuesta labor de transmisión por los cristianos. Y Abraham ben Ezra, judío tudelano, cuando escribió en latín en medio de sus correrías por Europa un tratado sobre el almanaque, otro sobre el astrolabio, el *Fundamenta tabularum* de astronomía o en hebreo el tratado de astrología *Resit bokma* (todo ello de acuerdo con los más novedosos avances de la ciencia islámica) lo hizo para instruir a las comunidades judías europeas, no directamente a los cristianos.

Esto nos lleva a tener que reconducir la cuestión a otro centro de gravedad que no sea Europa y Occidente y que es, precisamente, el Islam, desde el que habrá que trazar la historia de la filosofía, con resultados totalmente distintos tanto para la historia como para la misma filosofía. Este nuevo centro de gravedad o punto de mira es

una filosofía islámica, autónoma, suficiente y de tal manera concebida que quepan por igual tanto al-Fārābī, Avicena y Averroes, como ibn ʿArabī (y junto a él Suhrawardī). No solo que quepan por igual, sino que la línea ascendente no viene marcada por la cima Averroes-Aristóteles, sino por ibn ʿArabī y las escuelas que suceden hasta Mūllā Ṣadrā y aun en nuestros días. Pero para ello hay que precisar lo que por *filosofía* entendieron los musulmanes medievales y modernos. Hay que buscar una noción de filosofía que, manteniendo a Avicena y Averroes, reincorpore en su sitio filosófico a ibn ʿArabī. Lo cual obligaría al occidental a cambiar sus paradigmas de historia de la filosofía, pero, sobre todo, a replantearse lo que por filosofía entiende él mismo, o, al menos, a plantearse la necesidad de hacer una historia de la filosofía comparada en que las filosofías puestas en contrapunto fueran vistas *desde dentro* y con *mirada filosófica*.

El árabe tiene una serie de términos extraordinariamente precisos para designar sus distintas áreas del saber: *fiqh* (derecho), *kalām* (teología), *ilm* (ciencia) *ʿirf* (gnosis), *falsafa* (filosofía), *ḥikma* (sabiduría) y otras muchas más. Tal vez la más general, suprema y omnicomprendiva sea la *ḥikma* o sabiduría cuyo equivalente hebreo sería la *hokmā* y el griego la *sophía*. *Sophía*, en el sentido de *sapere* latino que también el árabe lo concibe como sabor en la forma de *dawq* (gusto). Como la sabiduría griega y hebreica, la *ḥikma* es un saber omnicomprendivo, científico y filosófico, *a la vez* que un comportamiento recto del hombre. Y siempre, atendiendo a la *verdad última y radical* (*ḥaqq, ḥaqīqa*) de la realidad, en la cual y desde la cual se mueve el sabio. En cuanto al *ʿirf* hay que decir que se trata de una sabiduría (*ḥikma*) que funciona con los métodos del esoterismo, de la mística, de la gnosis; razón por la cual es el saber propio del sufismo y del šīismo (duodecimano, septimano y del movimiento de Alamut) especialmente. En cuanto a los otros saberes hay que notar: primero, la ciencia, *ilm*, el derecho, *fiqh*, y la teología, *kalām*, tienen sus propios objetos diferenciados como son el mundo, la conducta humana individual y colectiva y los textos sagrados. Segundo, todas ellas, en el Islam, no tendrían ningún sentido sin una referencia explícita o implícita a la verdad fundamental (*ḥaqq, ḥaqīqa*) que muestra la *ḥikma*. En modo alguno podrá buscarse un saber secularizado en el Islam, ni entre las ciencias exactas de la naturaleza ni entre las humanas. Por ello, la función de la *ḥikma* es capital, como lo era en la Biblia la *hokmā*.

Lo dicho se aplica también a la filosofía: no existe filosofía laica en el Islam (salvo raras excepciones en el pasado y hoy día). Por ello, tanto los pensadores historiados por Occidente como filósofos (incluido Averroes) como ibn ʿArabī, son *igualmente* filósofos en el sentido islámico del término. Las únicas diferencias serán de procedimiento en unos y otros para llegar a la verdad suprema (*ḥaqq*). Por esta razón, la única frontera ambigua, desdibujada, estaría entre la *ḥikma* y la *falsafa*, entre los *ḥukamaʿ* (sabios) y los *falāsifa* (filósofos). Y, puesto que el *ʿirf* (gnosis) es una forma de *ḥikma*, el problema se extiende también a las relaciones entre los filósofos y los *ʿulamāʾ* (gnósticos o místicos) entre los que habría que incluir a ibn ʿArabī, si bien también habrá que calificarlo, como veremos, de *ḥakīm* (filósofo).

La *ḥikma*, y con mucha mayor razón la mística (con ibn ʿArabī a la cabeza) lo que pretende es llegar a la *unidad de la experiencia* (*waḥdat al-ṣuhūd*) que tiene a la base, de forma inseparable, un concepto de ser (*wuḥūd*) cuya meta es el alcanzar la unidad del ser (*waḥat al-wuḥūd*). Es el tema constante del Islam en todos sus aspectos y manifestaciones bajo la forma del *tawḥīd*, unidad. Es la pieza clave derivada de su radical y

absoluto monoteísmo: la reducción de todo a su unidad originaria. Porque, por un proceso de descenso, *tanzīl*, Dios-Uno se manifestó al cosmos creándolo en el acto originario del mandato: *kun*, sé, de acuerdo con la revelación Coránica. Con ello se instauró el horizonte entero del *ser* el cual expresa, manifiesta, al propio Dios. Entonces, todo ente, toda la historia, todo cuanto hay *es* y, por tanto, contiene en su interior la unidad originaria. Al hombre le toca el proceso inverso, el del *ta'wīl* o ascenso, con el que, superando la multiplicidad de los entes, se llegue a la unidad originaria. La unidad de la experiencia y del ser, pues, no es sino la realización del *ta'wīl* para lograr el *tawhīd*, lo cual no es sino reconocer que todo lo múltiple y temporal tiene su origen y sentido en la unidad absoluta y extratemporal del Uno, el cual se manifiesta a través de lo diverso y temporalizado.

Ya de entrada podemos establecer una cierta (o total) identidad entre la *falsafa* y la *hikma*, por cuanto en ambas se trata de reducir los entes múltiples a la unidad y simplicidad del ser. Baste por ahora con este breve, pero cierto, apunte. Pero lo que ahora nos interesa es constatar un dato histórico, a la vez que sapiencial, dentro del Islam. En efecto: la *hikma* musulmana, en la rápida y brillante expansión por todo el mundo conocido que tuvo el Islam, se encontró con horizontes casi infinitos y desconocidos de nuevas culturas, ciencias y filosofías, desde la India hasta las costas del Atlántico por el Magreb y al-Andalus. Se trataba, entonces, de llevar con todo el rigor la experiencia del *tawhīd* sobre cuanto habían conocido y conquistado. Pero con una matiz especial: todas las filosofías halladas, desde los Vedas, el Zen, las religiones zoroástricas y de los *koṣrakiyūn* persas, hasta el pensamiento griego, eran ciertamente manifestaciones del fundamento Uno y Único. Pero ese fundamento era *su* Dios y, por tanto, los libros en que estas filosofías expresaban eran tan *suyos* como lo eran la Biblia y el Corán: en todos había *hablado* Dios y a través de todos había manifestado su verdad (*ḥaqīqa*). En consecuencia, no vivieron aquellas adquisiciones intelectuales como conquistas de mundos ajenos, sino como algo inmensamente propio a través de lo cual *su* Dios hablaba al Islam.

En este contexto, el Islam encontró la filosofía griega, primero de Empédocles, Platón, Plotino, Proclo (y el neoplatonismo en general) y luego de Aristóteles, junto con otros elementos extremo-orientales. Todo, lo oriental y lo occidental, era, por una parte, reducible al *tawhīd*, y, por otra, presentaban estas escuelas métodos, categorizaciones, cosmovisiones, que eran útiles para realizar el *ta'wīl*, o retorno a Dios, tal como el Islam lo exigía. Por ello, no dudaron un momento en identificar a estos saberes unidos, mezclados, (orientales y griegos), con la *hikma*. Solo que a las estructuras mentales lógicas, metafísicas, físicas que provenían de Grecia le llamaron *falsafa*, porque así era llamada entre los propios griegos: *philosophía* (de la que *falsafa* es la versión literal al árabe).

De este modo, la filosofía musulmana es idéntica a la *hikma* o sabiduría con la doble versión teórica y práctica que en los propios griegos se encuentra. Así, los primeros peripatéticos al-Kindī y al-Fārābī, definen la filosofía o *hikma* como «el conocimiento de la realidad de las cosas, dentro de la humana posibilidad, para lograr la verdad a la vez que el conocimiento práctico para acomodarse a esa verdad». Avicena, por su parte, entre la filosofía aristotélica y la mística, se expresa en los mismos términos: «la *hikma* es la perfección del alma humana a través de la conceptualización de las cosas, así como el juicio teórico y práctico de las verdades en la medida de la capa-

cidad humana». Y Müllā Ṣadrā, muchos siglos después, y dependiendo del pensamiento místico de ibn ʿArabī dice textualmente: «*Falsafa* es la perfección del alma humana, en la medida de las posibilidades del hombre, mediante el conocimiento de las realidades esenciales de las cosas, tal como son en sí mismas, y ello a través del juicio referido a la existencia y establecido según demostración y no por medio de la opinión o la imitación».

Si, pues, la *falsafa-ḥikma* islámica ha tenido el mismo e idéntico contenido y objeto desde su fundación en al-Kindī, hasta Müllā Ṣadrā y los movimientos šīʿitas y ṣūffes actuales, pasando por ibn ʿArabī ¿qué razón ha habido para ese corte dado a partir de Averroes en las historias de la filosofía occidentales? Solo una razón, que a mi juicio dice muy poco de la investigación de Occidente. Y es que... con Avicena en Oriente y con Averroes en al-Andalus, se termina con la exégesis y comentarios de la filosofía de Aristóteles. Lo cual supone, a mi entender, varias cosas: primera que, consciente o inconscientemente, Occidente solo entiende por filosofía, la Aristotélica, razón por la cual, la filosofía islámica es vista como un proceso lento en el que los musulmanes salen del neoplatonismo y del aristotelismo neoplatonizado (buen ejemplo de esta mezcla es la *Teología de Aristóteles* o el Tratado *Depomo*, por ejemplo) para arribar por fin y brillantemente a la cima del pensar y del filosofar, el Estagirita. Lo cual no deja de chocar cuando en nuestras historias de la filosofía occidentales, incluimos con el mismo valor filosófico a Platón con sus platónicos y a Plotino con sus neoplatónicos. La única explicación es que en Historia de la Filosofía, al menos en lo que toca a la Historia del Pensamiento Islámico, seguimos siendo tomistas y escolásticos de estricta observancia y cosidos de arriba a bajo de la dogmática que esta implica. Estamos al margen de los esfuerzos que hoy se están haciendo por unos pocos (muy pocos) en Occidente y Oriente, de cambiar la perspectiva. Baste leer las obras de Henry Corbin o de Christian Jambet, por ejemplo, en Europa, o de Seyyed Hossein Nasr, afincado en Inglaterra.

En segundo lugar, la lectura occidental de la historia de la filosofía islámica, está ignorando lo que realmente ocurrió *dentro* de la misma conciencia musulmana a la hora de hacer filosofía. Porque en realidad, cuando el Islam asimiló como propia la filosofía griega, lo que hizo fue llevar a cabo, con toda honradez y profundidad, la experiencia de aplicar las categorías neoplatónicas y aristotélicas a su esfuerzo del *tawḥīd*, a su *taʿwīl*, lo mismo que hizo con el budismo y el zen. La aventura resultó exitosa cien por cien cuando se trató de utilizar el esquema platónico o neoplatónico (e incluso el del Aristóteles neoplatonizado). Pero, en cambio, la experiencia del Aristóteles íntegro, fue un fracaso, porque el racionalismo de éste recortaba un sin fin de horizontes humanos y divinos que el Islam postulaba. La riqueza mental, cognitiva, práctica y vital del pueblo musulmán era mucho más amplia y viva que el angosto racionalismo peripatético, a pesar de que el *Organon* fuera utilizado ampliamente por teólogos, juristas, místicos, y con pleno éxito. La cuestión era más de fondo: la física de Aristóteles ofrecía un mundo excesivamente autónomo, autosuficiente, enfrente del primer principio Dios, a la vez que este era puesto por la Metafísica demasiado al alcance del conocimiento humano a través del puente tendido entre los entes y Dios por el concepto de *ser*, siendo así que si hay algo claro para el semitismo (judáico o islámico) es que Dios es radical y absolutamente incognoscible por la razón humana. Por eso, la desconstrucción de la filosofía llevada a cabo por el *Taḥāfut* de al-Gazzālī,

no va dirigida a la filosofía misma sino únicamente solo a la filosofía peripatética. En la *Destrución de los filósofos* se profesa una auténtica filosofía, solo que de corte neoplatónico y platónico que aboca a un conocimiento por vías extrarracionales del ser de Dios. Continuación de esta actitud es Ibn ʿArabī en al-Andalus, como lo fue su contemporáneo Suhrawardi en Oriente. Ibn ʿArabī no renuncia a la filosofía, en absoluto, sino que afinca en ella como *ḥikma* que es, sigue las huellas de Platón y del neoplatonismo, hasta llegar a ser denominado como Ibn Aflātūn, hijo o seguidor de Platón.

En este sentido, resulta instructivo recordar aquella entrevista que mantuvieron Ibn ʿArabī y Averroes, de la que tenemos el testimonio escrito del mismo Ibn ʿArabī: «Cierta día, en Córdoba, entré (se entiende: Ibn ʿArabī) en casa de Abū al-Walīd Ibn Ruṣd, qāḍī de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus amigos íntimos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, solo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo entonces un muchacho imberbe. Así que hube entrado, se levantó del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: ‘sí’. Yo le respondí: ‘sí’. Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo enseguida cuenta de la causa de su alegría, añadí: ‘no’. Entonces Averroes se entristeció, se le cambió el color y, comenzando a dudar de la verdad de su doctrina, me pregunto: ‘¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?’. Yo le respondí: ‘Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices’. Palideció Averroes, sobrecogido de terror y, sentándose comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones». Más tarde, el mismo Averroes decía a propósito de lo que había visto en Ibn ʿArabī: «Es este un estado anímico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase». E Ibn ʿArabī, dando cuenta de una visión que más tarde tuvo en la que entraba en contacto de nuevo con Averroes, dice: «entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo le veía sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él pensando en sí mismo. Entonces dije: ‘En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos’».

Todo este juego de entrevistas y visiones, a lo único que apunta es a la distinción básica en el Islam y en el sufismo concretamente del doble método de acceso a la *ḥaqīqa* o Verdad, a Dios: o por la razón o por procedimientos místicos, extáticos e intuitivos, superracionales. A ambos se le llama *ḥikma* y *falsafa*, reservándose para el segundo el de *ʿirf* o *ḥikma (falsafa) iṣrāqīyya* (sabiduría o filosofía iluminativa). Sobre todo, teniendo en cuenta el caso de Ibn ʿArabī, para quien la culminación mística no suponía ruptura alguna con la razón, sino más bien un proceso contínuo en el que, tras el agotamiento de lo racional, se llegaba a la intuición y unión mística, al modo como lo propugnó Avicena, en contraste con aquellos sufíes que propugnaban un salto cualitativo entre la razón y la mística como es el caso de Sanāʿī y de Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī. El final de todos, de los llamados solamente filósofos y el de los místicos, es el mismo: la unión y experiencia identificadora con la Verdad Suprema. Los fi-

lósofos utilizan el término *ittiṣṣāl* y los místicos el de *ittiḥād*. Tal vez el segundo tenga un significado más fuerte que el primero a la hora de cualificar la «unión». Pero ambos intentan lo mismo. Al-Kindī, al-Fārābī, Avicena y aun el mismo Averroes, en la cima de la especulación racional y metafísica, ponen la unión (*ittiṣṣāl*) como ideal supremo a conseguir.

Decía más arriba que la lectura hecha por Occidente de la filosofía islámica suponía varios aspectos. He enunciado algunos de los que el tercero es particularmente sugestivo. Se trata de la propia estructura interna de la *falsafa-ḥikma* musulmana y de los presupuestos de que parte, todo lo cual acerca a la *ḥikma* suprimida por Occidente a partir del postaveroísmo, a la filosofía propiamente tal, al modo como lo entienden los occidentales.

Se trata de la experiencia del ser y de la unidad del mismo llevada a cabo por el *ʿirf* o gnosis esotérica, mística, particularmente de ibn ʿArabī y Suhrawardī. De entrada, la traducción de la metafísica griega al árabe encontró una grave dificultad: no había palabra equivalente a *einai*, ser, *on*, ente, por la sencilla razón de que en árabe no existe el verbo *ser*. Y se acudió al recurso de emplear *wuṣūd*, ser, y *mawṣūd*, ente. Pero aunque estos dos términos, en el transcurso de la historia de la filosofía, llegaron a equivaler a *ser* y a *ente*, en el sentido griego, quedaba latente el significado originario árabe de dichas palabras, que es el de *hallar, encontrar* (*wuṣūd*) y el de *hallado, encontrado* (*mawṣūd*), lo cual suponía una mucho mayor flexibilidad del concepto de ser griego, puesto que solamente se indicaba con estos términos el hecho de hallar algo, fuera lo que fuera, ser, ente o sus infinitas gamas y posibilidades. Se estaba mucho más abierto a una ruptura ontológica que con el preciso y delimitado *einai* y *on* griegos.

Por otra parte, el *mawṣūd* y el *wuṣūd* se caracterizan por su *presencia* o *manifestación*. Presencia y manifestación que viene muy matizada en la terminología filosófica: *zuhūr* (la manifestación), *izḥār* (el acto de hacer aparecer), *muzḥir* (lo que se hace manifestar), *mazḥar* (la forma de manifestación), *mazḥariyya* (función manifestativa del *mazḥar*) etc... Ahora bien, esta presencia del ser no es en modo alguno dada una vez por todas y de modo claro, pues todo ente tiene dos dimensiones: el *zāhir*, o lo presente-aparente (equivalente al *phainómenon* griego) y lo oculto, *bāṭin*. El *taʿwīl*, entonces, no es sino la misma hermenéutica puesta al servicio de desocultar la verdad de las cosas, oculta tras su apariencia presencial. La verdad (*ḥaqq*) de las cosas se desoculta ocultándose. Henry Corbin se extiende en varios pasajes de su obra en establecer el paralelo entre Heidegger y este tipo de visión del ser de ibn ʿArabī y Suhrawardī, analizando las similitudes que hay entre el *Dasein* y el *mawṣūd* presencial islámico y entre el *taʿwīl* y el *Erschliessen Erschlossenheit, Verborgen* etc... Hay que anotar que Corbin fue el primer traductor en 1936 de *Was ist Metaphysik* de Heidegger al francés y que en los márgenes del original alemán el autor puso multitud de anotaciones en árabe estableciendo los parangones entre el pensamiento heideggeriano y el islámico y persa-musulmán. Para Corbin, la «llave hermenéutica» y fenomenológica de ambos son las mismas solo que aplicadas a un *Dasein* presente en horizontes distintos. Y recuerda Corbin que esa misma llave es la del gnóstico cristiano Valentín, de Joaquín de Fiore, Sebastián Franck, Jacob Boehme, Swedenborg y tantos otros, así como la de los *koṣrakiyyūn* persas preislámicos zoroástricos y de ibn ʿArabī y Mullā Sadrā, pasando por la *Grammatica Speculativa* medieval y la forma de llevar a cabo la hermenéutica Luterano y el propio Schleiermacher.

En este juego hermenéutico musulmán, se opera una modulación de alto interés para la filosofía occidental. Se procede a una ruptura hermenéutica seguida de una ruptura ontológica, por cuanto que el *modus cognoscendi* debe seguir al *modus essendi*. En efecto, el *ta'wīl* que ibn 'Arabī, el sufismo y el šī'ismo propugnan no es solo el del nivel de las *significaciones* que dejan al significante y significado en el mismo nivel de ser y de análisis exclusivamente racional, sino que se prologa en el del *símbolo*. No es que la presencia aparente de los entes nos remita a un mundo simbólico, sino al revés: el ente concreto es símbolo de otro nivel ontológico completamente distinto, ajeno al espacio, al tiempo y a la percepción sensible y racional, pero alcanzable mediante la imaginación activa (al-mujayila al-fā'ila). La realidad sensible, histórica y espacial no es sino la expresión simbólica de otro mundo transhistórico, transespacial, pero tan *real* como éste, a la vez que dicho mundo oculto es símbolo manifestativo y presencial de otro más oculto y así sucesivamente hasta llegar a la suma verdad incognoscible, Dios. El cosmos no es sino un conjunto de teofanías descendentes en las que el ser no puede predicarse unívoca ni analógicamente. Lo *dado*, lo *ballado* es eso: lo sensible aparente a la vez que lo oculto tras él. A ese mundo agazapado tras las apariencias se le puede llamar *'ālam al-mi'āl*, mundo imaginario. No en el sentido de la imaginación occidental, sino en el de una potencia íntima, radical, del hombre, por la que puede captar aquello oculto transhistórico y realísimo, que rige y gobierna lo histórico; aquello inespacial que da explicación de lo corporal dimensionado y concreto. Es una metahistoria que rige la historia, o (como dice Corbin) una *historialidad* que se manifiesta en la *historicidad*.

Todo ello supone un transmundo oculto a la razón, al que se le llama el mundo de la luz. Y la filosofía que lo alcanza es *al-ḥikma al-ma'sriqiyya*, la filosofía de la luz. El tema de la luz arranca de la Persia preislámica y culmina en Suhrawardī e ibn 'Arabī. Para el primero, el hombre va peregrinando por las regiones de las tinieblas, Occidente, para al fin llegar a su origen y meta, la Luz, Oriente. Este es el tema de su obra *Kitāb al-ḥimat al-iṣrāq* (*Libro de la sabiduría de la luz*) y, sobre todo el *Qiṣṣat al-gurbat al-garbiyya* (*Relato del exilio occidental*). En el caso del sufismo y šī'ismo de Suhrawardī e ibn 'Arabī, Oriente y Occidente no son meros puntos cartográficos: se trata del símbolo sensible geográfico por el que se manifiesta lo oculto de la luz originaria, del Dios-Luz de la revelación, del Corán y de la Filosofía. Nada de ello es ajeno a la más estricta filosofía griega: la idea del bien como luz en la República de Platón, la iluminación del Intelecto Agente en el mismo Aristóteles, la luz en todo el pensamiento neoplatónico, etc. De aquí surge una auténtica metafísica de la luz, según la cual el fundamento último de la realidad, o verdad suprema, Dios, es luz que se manifiesta en las sombras del ser y de los seres, los cuales, en su forma de penumbra, se distinguen de la obscuridad absoluta y total que es la nada o lo imposible. Tal es la concepción concretamente de ibn 'Arabī. Este, al igual que el resto de los *iṣraqiyyūn* (iluminados místicos sufíes, gnósticos y filósofos orientales) piensan, por otro lado, y de forma correlativa, que la forma de llegar al conocimiento de la *ḥaqīqa*, es la iluminación intuitiva, unitiva, de la mística, tras haber pasado la zona medio en sombras, medio en luz, de la razón. Tal concepción proviene, como se ha dicho, de elementos persas preislámicos, de modo remoto, pero de forma más próxima del propio Avicena, en particular en su obra *al-ḥikma al-ma'sriqiyya* (*La filosofía oriental*) con la cual culminó su hermenéutica de Aristóteles.

Esta concepción del mundo imaginal teofánico, intermedio entre Dios y los entes sensibles, y que rige los acontecimientos de éste, es propia y típica de ibn ʿArabī, no solo en la letra de su discurso filosófico y místico sino en su propia vida y actitud. En efecto, su vida viajera y peregrinante, culmina con la llegada a la Meka, como realización máxima de todas sus aspiraciones. No se trata simplemente de un episodio más de su vida, ni del cumplimiento del precepto legal de la *hiġra*, o peregrinación obligatoria a todo musulmán. Se trata de su llegada al *qutb*, polo, de toda existencia: el centro de Oriente, por donde emerge la luz del ser y del conocimiento. El término *qutb* es el empleado por la mística y el esoterismo para indicar aquel lugar que señala el fin de las tinieblas de este mundo y el comienzo de la luz del otro. Es la primera figura simbólica de ese mundo imaginal transhistórico, cuya visualización mundana es la Meka, el centro del Oriente. Cumplido este retorno místico a los orígenes de la luz, ibn ʿArabī lleva, además, a cabo, una experiencia singular que tendrá hondas repercusiones en su vida y pensamiento y que, del mismo modo que la Meka, hay que leerla como un acontecimiento metahistórico y metasensible. Se trata del conocimiento que tuvo de la bella y culta Niẓām. Ibn ʿArabī prorrumpe en arrebatados y líricos entusiasmos en torno a la muchacha. No se trata, según propia confesión, de ningún enamoramiento carnal y humano, sino simplemente de su entrega a la *Aeterna Sophia* encarnada en la figura de Niẓām, algo así como la Beatriz de Dante. Niẓām, entonces, representa la teofanía imaginal de la Luz Divina, de la Sabiduría de Dios que subyuga a ibn ʿArabī y que, a partir de entonces, va a regir todos sus pasos.

En la misma dirección, y de forma más compleja, se desarrolla el magisterio que sobre ibn ʿArabī ejerció *Jadir* o *Jidr*. No se trata de ningún maestro concreto histórico, sino de un *Maestro Interior Imaginal* (en el sentido real de «imaginal») que sucesivamente se iría manifestando en los diversos personajes singulares y concretos que ejercieron alguna enseñanza sobre ibn ʿArabī. A su vez, *Jadir* o *Jidr*, sería la teofanía de la luz suprema en el nivel transhistórico del *ʿālam al-miṭāl*, o mundo imaginal. La exigencia de un maestro en la *ṭarīqa*, metodología o camino, sufí, era imprescindible, solo que ibn ʿArabī lo lleva hasta sus últimas consecuencias y hasta su más radical originalidad: la figura de un Maestro suprasensible que se manifiesta en lo visible a la vez que él es teofanía. Esta figura aparece ya en el Corán (XVIII, 59-81) dirigiendo a Moisés. El Islam ha identificado a *Jadir* con el profeta Elías o con la figura del cristiano San Jorge. Este complejo simbolismo se enfatiza por el hecho de que *Jadir* está en la montaña *Qaf*, uno de los polos, *qutb*, místicos, en donde termina el mundo sensible y comienza el de lo imaginal y lumínico. Más todavía, su nombre árabe *Jadir* o *Jidr*, significa *verde* que es el color litúrgico del Islam en general y, en concreto del *ṣūfismo*. Por ejemplo, dentro de este último, el XII Imam Oculto, *el Señor de los tiempos* reside en la Isla Verde, en el centro del Mar de la Blancura.

Y ¿cuál es la enseñanza de la Meka, Oriente, de Niẓām y, sobre todo de *Jadir*? la religión interior frente a la exterior, lo esotérico de lo religioso frente a lo exotérico, ritual y externo de la letra del Corán y de la *šarīʿa* (ley). En una palabra: la enseñanza de lo oculto, *bāṭin*, que se agazapa tras lo aparente, *ẓāhir*. Es el maestro de la hermenéutica. De una hermenéutica más rica que la racional por cuanto supone estratos muy diversos del ser y, por tanto, del conocer.

La pluma se encuentra tentada en este punto de seguir adelante adentrándose en horizontes maravillosos de noética y antropología filosófica. Pero los límites de este

homenaje se imponen, dejando todo lo dicho a modo de «apuntes sobre la dignificación de ibn 'Arabī de Murcia».

Pero no me resisto a un apunte más, solo uno. Hemos visto que la historia de la filosofía occidental ha de contar ineludiblemente con la figura de ibn 'Arabī, no como salida extemporánea y extrafilosófica sino como auténtica continuación de la filosofía, solo que en la dirección auténticamente filosófica de la *ḥikma-irf*. Lo cual, además de transformar la misma historia de la filosofía, obliga a replantear lo que por filosofía se suele entender. Máxime cuando muchos elementos del esoterismo, se hallan más o menos presentes o abiertos a, ya en la filosofía occidental de todos los tiempos, desde Grecia hasta Sweedeborg, Boehme, Heidegger y la fenomenología. Pero ocurre, y aquí está el apunte, que ibn 'Arabī es español de al-Andalus y su aparición tampoco supuso en nuestro suelo ninguna sorpresa. La línea mística, de la luz, se halla mucho antes y de forma muy sobresaliente, en la escuela *ṣūfī* almeriense de ibn Masarra que tanto habría de influir en todo el pensamiento posterior andalusí. Ibn Ḥazm, contiene también multitud de elementos platónicos y neoplatónicos que nos sitúan en la misma línea. Luego, la introducción por Zaragoza de la magna Enciclopedia de los *ijwān aṣ-ṣafā'*, *Hermanos de la Pureza* (compendio neopitagórico, místico y astrológico) que de modo tan patente hará su presencia en todos los pensadores posteriores musulmanes y judíos, como ibn Gabirol, ibn Paquda, Abraham ben Ezra, Yehuda ha-Levi, entre los judíos, y entre los musulmanes: ibn al-'Arif, ibn al-Ṣīd, el propio Avempace e ibn Ṭufay y, desde luego, y mucho, ibn 'Arabī. Y tras este, la *ṣādīqiyya* andalusí y la gnosis practicada en la última Granada inmediatamente anterior a 1492. La cosa no pasará de un simple acontecimiento místico islámico, si no se hubieran establecido paralelos claros y evidentes entre el masarrismo y, en particular entre ibn 'Arabī de Murcia y la gran mística española cristiana posterior de San Juan de la Cruz, Santa Teresa, etc... En este caso, si la filosofía ha de dejar su cerrado y hermético concepto de filosofía racional, o más o menos peripatética, para admitir como auténtica filosofía tanto los platonismos como los neoplatonismos griegos u orientales, interpretados desde Occidente o desde la gnosis, habrá que pensar en un modo peculiar de hacer filosofía dentro de este conjunto de pueblos que se llama España y que antes se denominó como al-Andalus o Sefarad. Cada horizonte cultural y civilizatorio tiene su propia forma de filosofar: Inglaterra, Alemania, Italia, Francia. Posiblemente la española sea la de la línea indicada que culmina en ibn 'Arabī y luego se prolonga en los reinos cristianos, como auténtica y verdadera filosofía. A la hora de hacer historia de la filosofía, tal vez sea un tanto perder el tiempo el buscar en nuestro suelo, kantismos, hegelianismos, cartesianismos o incluso aristotelismos de pura raza, porque, en definitiva, ello nos aleja del posible y grandioso objetivo de hallar una historia de la filosofía en el seno de las tendencias citadas de la mística, del neoplatonismo, de la gnosis, tan valiosas como otras y desde las cuales es posible una lectura nueva incluso de la filosofía griega.