

ÍBN 'ARABĪ Y SU ÉPOCA



Editorial Universidad de Sevilla



COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL

DIRECTORA DE LA COLECCIÓN:

Dra. Fátima ROLDÁN CASTRO. Universidad de Sevilla.

COMITÉ CIENTÍFICO:

- Dra. María ARCAS CAMPOY. Universidad de La Laguna.
- Dra. Carmela BAFFIONI. Università degli Studi di Napoli L'Orientale.
- Dr. Luis BERNABÉ PONS. Universidad de Alicante.
- Dr. Pascal BURESI. CNRS. EHESS. IISMM. París.
- Dr. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ. Universidad de Alicante.
- Dr. Xavier LUFFIN. Université Libre de Bruxelles.
- Dr. Emilio MOLINA LÓPEZ. Universidad de Granada.
- Dra. Cynthia ROBINSON. Cornell University.
- Dra. M^a Jesús VIGUERA. Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

- Dra. Maravillas AGUIAR AGUILAR. Universidad de La Laguna.
- Dña. Rocío ANGLADA. Arqueóloga municipal. Carmona (Sevilla).
- Dra. Rosa Isabel MARTÍNEZ LILLO. Universidad Autónoma de Madrid.
- Dr. Salvador PEÑA. Universidad de Málaga.
- Dr. José Miguel PUERTA VÍLCHEZ. Universidad de Granada.
- Dr. José RAMÍREZ DEL RÍO. Universidad de Córdoba.
- Dra. Mónica RIUS PINIÉS. Universidad de Barcelona.
- Dr. Juan Clemente RODRÍGUEZ ESTÉVEZ. Universidad de Sevilla.
- Dr. Francisco VIDAL CASTRO. Universidad de Jaén.

IBN ‘ARABĪ Y SU ÉPOCA

GRACIA LÓPEZ ANGUIA (ED.)



EXCMO. AYTO. DE
ALMONASTER LA REAL



Obra Social "la Caixa"



JUNTA DE ANDALUCIA
CONSEJERÍA DE MEDIO AMBIENTE
Y ORDENACIÓN DEL TERRITORIO

Sevilla 2018

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL
Núm.: 17

COMITÉ EDITORIAL:
José Beltrán Fortes
(Director de la Editorial Universidad de Sevilla)
Araceli López Serena
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
Ana Ilundáin Larrañeta
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta:
Lámpara de mezquita, Egipto, siglo XIV.
The British Museum, Londres (G. 497).

© Editorial Universidad de Sevilla 2018
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
Web: <<http://www.editorial.us.es>>

© Excmo. Ayuntamiento de Almonaster la Real 2018




© Gracia López Anguita (ed.) 2018

Impreso en papel ecológico
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-2835-5
Depósito Legal: SE-1766-2018

Diseño de cubierta y maquetación:
Juan Diego Bazán Gallego. pedrobco@gmail.com

Impresión: Phermagrafic 2017, s.l.u.

ecoedición  			
Tinta sin metales pesados y papeles procedentes de una gestión forestal sostenible			
Impacto ambiental	Agotamiento de recursos fósiles	Huella de CO₂ carbono	
por producto impreso	0,24 kg petróleo eq	0,84 Kg CO ₂ eq	reg. n.º: 2018/86
por 100 g de producto	0,04 kg petróleo eq	0,16 Kg CO ₂ eq	
% medio de un ciudadano europeo por día	5,38 %	2,76 %	Más información en www.ecoedicion.eu

ÍNDICE

EL CONTEXTO INTELECTUAL DE IBN ‘ARABĪ DE MURCIA <i>Ricardo Felipe Albert Reyna</i> (<i>Universidad Autónoma de Madrid</i>)	17
LA POESÍA COMO ORIGEN DEL UNIVERSO: HACIA UNA TRADUCCIÓN POÉTICA DE LOS VERSOS DE IBN ‘ARABĪ <i>Pablo Beneito</i> (<i>Universidad de Murcia</i>)	35
IBN ‘ARABĪ’S WRITTEN HERITAGE <i>Jane Clark</i> (<i>Senior Research Fellow, Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society</i>)	55
ALGUNOS EXTRACTOS DE LA ENSEÑANZA Y LA EDUCACIÓN EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO EN ÉPOCA ALMOHADE <i>Rachid El Hour</i> (<i>Universidad de Salamanca</i>)	71
TRES TORRES EN LA VIDA DE IBN ‘ARABĪ <i>Alfonso Jiménez Martín</i> (<i>Universidad de Sevilla</i>)	97
NOTAS EN TORNO AL CONCEPTO DE ELEMENTO SUPREMO (‘UNŞUR A‘ZAM) EN IBN ‘ARABĪ Y SU ESCUELA <i>Gracia López Anguita</i> (<i>Universidad de Sevilla</i>)	123
L’ARBRE DU PARADIS ET L’ASPIRATION (HIMMA) D’ADAM ET EVE SELON IBN ‘ARABĪ <i>Pierre Lory</i> (<i>EPHE, Université PSL - Laboratoire d’Etude sur les Monothéismes</i>)	139

EL MEDITERRÁNEO DE LOS SIGLOS XII-XIII: DEL REORDENAMIENTO POLÍTICO A LA REORIENTACIÓN IDEOLÓGICA <i>Antonio Peláez Rovira</i> (<i>Universidad de Granada</i>)	159
APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO DE IBN ‘ARABĪ <i>Ahmad Shafik</i> (<i>Universidad de Oviedo</i>)	181
APÉNDICE GRÁFICO 1 <i>Tres torres en la vida de Ibn ‘Arabī</i>	217
APÉNDICE GRÁFICO 2 <i>Aproximación al pensamiento político de Ibn ‘Arabī</i>	223

EL CONTEXTO INTELECTUAL DE IBN ‘ARABĪ DE MURCIA

RICARDO FELIPE ALBERT REYNA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Resumen: La lectura del pensamiento de Ibn ‘Arabī exige un conocimiento previo de su contexto intelectual. Aquí se presenta dicho contexto desde un punto de vista hermenéutico mediante una metodología basada en la filología entendida como tarea de interpretación de un ámbito cultural en términos de otro ámbito cultural diferente sobre la base de los discursos. El mundo que se describe es básicamente un cosmos unitario en el que todos sus elementos reflejan esa unidad subyacente: los seres particulares, los saberes, las vías de acceso al saber. Pero Ibn ‘Arabī no puede reducirse al mundo cuyo conocimiento es requisito previo para la comprensión cabal de su pensamiento.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, hermenéutica, filología, historia cultural, islam clásico.

Abstract: The reading of Ibn ‘Arabī’s thought requires prior knowledge of its intellectual context. This context is here presented from a hermeneutical point of view through a methodology based on philology understood as a task of interpreting a cultural field in terms of a different cultural field on the basis of discourses. The world that is described is basically a unitary cosmos in which all its elements reflect that underlying unity: the particular beings, knowledge, the access roads to knowledge. But Ibn ‘Arabī cannot be reduced to the world whose knowledge is a prerequisite for the full understanding of his thought.

Keywords: Ibn ‘Arabī, hermeneutics, philology, cultural history, classical Islam.

1. PRÓLOGO

Los productos del espíritu humano han sido objeto tradicional de estudio de las distintas disciplinas humanísticas y, por lo menos hasta el día de hoy, siguen siendo una provincia de las humanidades. Sin embargo, desde los inicios de las ciencias sociales modernas, en las profundidades del siglo dieciocho, con su mito de la “historia natural”, y durante su innegable desarrollo teórico y dogmático durante los dos siglos siguientes, el estudio de los aspectos materiales de las sociedades humanas se ha desgajado claramente de su matriz humanística.

Pero, a pesar de esa separación, el estudio de esos aspectos materiales de las sociedades humanas, aun reconociendo su carácter necesario dentro de la concepción moderna de los saberes, es un estudio a conjuntar con el patrimonio aportado por las humanidades, ya que espíritu y cuerpo son dos aspectos de una misma realidad previa a cualquier análisis y actúan en conjunto en un mismo medio, que es a un tiempo material y espiritual. No obstante lo cual, hay que reconocer que los discursos producidos con los métodos de las ciencias sociales no se refieren al pensamiento, sino que se limitan a presentar las circunstancias en las que dicho pensamiento se genera y, en su caso, se expresa. Lo cual es así con independencia de que los aspectos del pensamiento que se estén investigando se encuadren en un solo marco temporal, espacial o social, o bien en varios, o que se incluya una perspectiva lingüística, económica, de género, de edad o de cualquier otro tipo.

Cualquier pensamiento, ciertamente, se genera y se expresa en un entorno material y social que es objeto de estudio de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, cada una de ellas con sus principios para definir sus objetos y sus métodos para estudiarlos. Sin duda, esos

enfoques pueden enriquecer la comprensión de aquellos aspectos materiales y sociales del pensamiento que ocupen nuestra atención. Sin embargo el pensamiento también existe en un contexto propio, que es el contexto intelectual.

Por contexto intelectual entiendo la noosfera, no en el sentido material que recoge el diccionario de la Real Academia de la Lengua (Conjunto de los seres inteligentes con el medio en que viven), sino en el sentido de todo el mundo de ideas en sus aspectos estáticos y dinámicos.

Cada época es accesible a partir de unas claves acordes con la naturaleza del mundo que estemos estudiando: claves materiales, claves sociales, claves intelectuales... En este estudio quiero acercarme a la época de Ibn 'Arabī a partir de algunas de sus claves intelectuales, las cuales iré desgranando e interpretando desde un punto de vista filológico, donde entenderé la filología como la disciplina humanística (ciencia humana, que dirían otros, como si conociéramos alguna ciencia que no sea humana) que se dedica a interpretar un ámbito cultural determinado en términos propios de otro ámbito cultural sobre la base de lo más específicamente humano: los discursos de quienes participan de dicho ámbito cultural. El método de investigación y exposición de este trabajo será, así pues, de carácter hermenéutico y prescindirá de la documentación de unos datos que da por conocidos y que aquí procede a interpretar.

2. INTRODUCCIÓN

El contexto intelectual de Ibn 'Arabī es el conjunto de las corrientes intelectuales de su época, una época que forma parte de un período mayor de la historia de la cultura árabe islámica: la cultura árabe islámica clásica. Naturalmente, en un trabajo de esta brevedad no es posible tratar esas corrientes en extenso y por ello tendremos que limitarnos a pasar revista a algunas claves que hagan más accesible el mundo intelectual en el que vivió nuestro autor.

En primer lugar haré una presentación de algunas claves de la cultura árabe islámica clásica, de la cual forma parte la época que nos interesa en particular: la de Ibn 'Arabī de Murcia. Esta presentación constará de los momentos siguientes: primero haré explícitos algunos de

sus elementos formativos; a continuación haré una presentación del cosmos en el que esos elementos formativos cobran sentido; después haré una somera exposición de algunos tipos de teorías más particulares que describen ese cosmos; y terminaré por una visión de la teoría general (o, más bien, metateoría) del conocimiento que cabe discernir como trasfondo de dichas teorías particulares.

En segundo lugar trataré de algunos aspectos de las corrientes intelectuales de la época de Ibn ‘Arabī, delimitando primero la época, aludiendo seguidamente a algunas influencias recibidas por nuestro hombre a nivel individual y pasando revista ulteriormente a los principales pensadores de entonces, tanto autores foráneos conocidos en al-Andalus (al-Fārābī, Ibn Sīnā y al-Gazzālī; a partir de aquí: Alfarabí, Avicena y Algazel) como autores andalusíes (Ibn Bāṣṣā, Ibn Ṭufayl e Ibn Rušd; a partir de aquí: Avempace, Abentofail y Averroes), como ilustración del contexto intelectual en el cual debe ser entendida la producción de Ibn ‘Arabī.

Finalmente dedicaré un capítulo a las conclusiones, donde incluiré una advertencia sobre lo irreductible de Ibn ‘Arabī a las influencias que haya podido recibir.

3. ALGUNAS CLAVES DE LA CULTURA ÁRABE ISLÁMICA CLÁSICA

Uso la expresión de “cultura árabe islámica clásica” en un sentido amplio que cubre la producción intelectual de toda la larga época del establecimiento, florecimiento y declive del Estado abasí en todas las áreas geográficas que estuvieron en relación orgánica con el mismo en el ámbito civilizacional en general y cultural en particular, incluyendo entre ellos las formaciones sociopolíticas que disfrutaron de una mayor o menor autonomía o independencia respecto de dicho Estado.

3.1. ELEMENTOS FORMATIVOS DE LA CULTURA ÁRABE ISLÁMICA CLÁSICA

Hablando de una manera esquemática, hay dos tipos de elementos constitutivos del tejido cultural de la cultura árabe islámica clásica, para los cuales uso los términos tradicionales de *naql* (que traduzco como “ciencias tradicionales”) y de *‘aql* (que traduzco como “ciencias

intelectuales”). Por *naql* (o ciencias tradicionales) entiendo el conjunto de culturemas entendidos como adquisición basada en una transmisión tradicional a lo largo de una cadena discipular, mientras que por *'aql* (o ciencias intelectuales) estoy entendiendo los culturemas que fueron entendidos como resultado de una adquisición a partir de las meras capacidades del intelecto humano.

El no especialista en la cultura islámica clásica suele estar más familiarizado con las ciencias intelectuales, que en la época de la que estamos hablando pueden desglosarse en matemáticas (o aritmética y geometría, si queremos), astronomía, lógica, física y metafísica, aunque el número concreto de ciencias y disciplinas siempre depende del autor particular que estemos utilizando como fuente paradigmática de nuestro estudio. Lógica, física y metafísica son a menudo el núcleo de lo que se dio en llamar *falsafa* (traducible como “filosofía no revelada”), aunque en ocasiones recibe también otros nombres, como el de *ḥikma*, que en esos casos son sinónimos de *falsafa*.

En cuanto a las ciencias tradicionales, procedo a hacer una distinción basada en su origen diverso, que para simplificar identificaré como griego, árabe e islámico. Con esto no estoy negando ni invisibilizando otros aportes que han contribuido a la cultura árabe islámica clásica, sino que solamente estoy seleccionando los elementos que considero que explican con más claridad y simplicidad el panorama intelectual contemporáneo de Ibn 'Arabī.

Lo griego como conocimiento tradicional hizo en un primer momento su entrada triunfal en el pensamiento árabe islámico clásico por la “puerta de servicio” de la medicina, y concretamente de la medicina galénica, que trajo consigo una concepción física y metafísica con la que fue dialogando aquel pensamiento: la teoría de los cuatro humores y, por lo tanto, de los cuatro elementos, y la división entre un mundo sublunar (compuesto de esos cuatro elementos) y otro supralunar (propio del quinto elemento, el éter, más allá de la particularización en ninguno de los otros), es una teoría que fue reformulándose y adquiriendo sentido dentro de la cosmología tradicional islámica en un diálogo de siglos.

Lo propiamente árabe se presentó en una modalidad que hoy llamaríamos literaria; es decir, en la plasmación textual del *adab* tradicional,

con su reelaboración constante y con los elementos alógenos siempre presentes, donde lo árabe se entiende en su sentido tradicional lingüístico y no en el sentido étnico moderno. Y también se presentó en otros saberes prácticos pero presentados marginalmente por la tradición de estudios que le ha dado prioridad a lo que en época moderna se ha entendido como literatura. Esos otros saberes prácticos referidos a la agricultura, a la medicina, a la genealogía, a la historia preislámica y a todo lo que en las sociedades árabes islámicas clásicas tuvo valor de cambio son igualmente ingredientes del marco cultural al que estamos asomándonos en estas líneas.

Más específicamente islámico es el texto coránico y los relatos tradicionales sobre la vida de los primeros musulmanes (hadices, crónicas, biografías). Cuando en época abasí se aborda la creación de una ideología que legitimara el poder de quienes detentaban el poder, una de las vías de legitimación fue la canonización de unos textos y su interpretación, para lo cual se fueron desarrollando unas disciplinas teórico-prácticas (*naḥw* “gramática”, *balāga* “retórica”) en las que un elemento común se muestra como columna vertebral de todo su edificio intelectual: los conceptos de *aṣl* (plural: *uṣūl*) y de *far‘* (plural: *furū‘*). Cualquier “rama” (*far‘*) se deriva de su “raíz” (*aṣl*), todos los fenómenos que estudiemos son un caso particular de un principio general, y esto lo vamos a ver plasmado en la concepción de todos los saberes teóricos y, consecuentemente, en todas sus aplicaciones.

Cuando, a partir de la actividad interpretativa y de aplicación de los saberes transmitidos tradicionalmente, se vayan diversificando los saberes en un proceso de especialización social, los principios interpretativos se irán aplicando en cada aspecto de la vida de la sociedad. Así, por ejemplo, la actividad de interpretación coránica (*tafsīr*) y de las fuentes específicamente islámicas en general (*iṭihād*) produjo una dispersión del saber islámico en distintos saberes o disciplinas.

Por un lado, el derecho ritual islámico (*fiqh*) se centró en cuestiones conductuales, limitando el sentido técnico del término *islām* exclusivamente a esos aspectos materiales de la tradición. Derecho ritual islámico que, en una creciente normativización de la vida social, fue exigiendo el desarrollo de otros saberes, como las matemáticas y la

astronomía (por ejemplo, para determinar cuestiones de herencia, los horarios de la plegaria ritual islámica o la orientación de la *qibla*).

Por otro lado, el *kalām* (como teología racional o como filosofía de la revelación), en un diálogo no siempre exento de tensiones con la lógica, fue delimitando una visión determinada del *īmān* (sensibilidad espiritual) como cosmovisión en la que poder insertarse la ciencia de la conducta llamada *islām*.

Por último, la tarea de interiorización de ese *īmān* en el *islām* recibió el nombre técnico de *ihsān*, aunque la palabra que ha tenido más éxito para nombrar esa actividad de interiorización es la de *taṣawwuf*, sobre cuyo origen y sentido se ha especulado ampliamente desde los horizontes más diversos.

Ciencias tradicionales y ciencias intelectuales se han entrecruzado constantemente y realmente no es posible separarlas sin violentar la concepción que cada pensador ha tenido de su propia parcela de saber: la lógica ha sido atacada con argumentos lógicos, la interiorización ha intentado ser maniatada con argumentos procedentes de las ciencias de la conducta y en general está por hacer una historia del pensamiento árabe islámico en la que cada hilo de pensamiento reconozca la herencia que recoge y la que entrega a su vez.

Valga lo dicho como introducción a la cuestión espinosa de los elementos formativos de la cultura árabe islámica clásica y pasemos a presentar el cosmos en el que esos elementos formativos cobran sentido.

3.2. COSMOLOGÍA ÁRABE ISLÁMICA CLÁSICA

Se ha convertido en costumbre gremial plantear toda una serie de cuestiones que interesan al pensador moderno y que son proyectadas anacrónicamente sobre el pensamiento islámico clásico. Entre esas cuestiones tenemos el mayor o menor grado de aristotelismo o de neoplatonismo que aparezcan como ingredientes de un pensamiento que se quiere reducir a la genealogía de dichos elementos. O también tenemos la proyección de dos polos, uno individualista y otro colectivista, sobre la ubicación del pensamiento social dentro de una escala que adquiere importancia solamente en el mundo moderno. Otros debates, como el de la

libertad o el destino dentro de la economía de la vida humana, se sacan de sus contextos y se extienden a entornos en los que su presencia fue marginal y anecdótica. Faltan estudios que presenten el pensamiento de cada sujeto dentro de las coordenadas en las que se produjo y no pasado por el prisma de las preocupaciones de pensadores posteriores y ajenos al mundo de los pensadores que estudiamos. Aquí es pertinente la observación de cómo un mismo pensador parece más “inteligente” en los estudios realizados por los filósofos que en los de los historiadores, ya que los primeros buscan sentidos mediante extrapolaciones a toda la historia del pensamiento, mientras que los segundos se atienen a los datos reales a los que tenemos acceso.

Más acá de esos planteamientos derivados del estudio *receptum* quiero presentar la formulación final de los términos principales que conforman la cosmología islámica clásica como ilustración del mundo intelectual en el que se mueve y respira Ibn ‘Arabī.

En este mundo no hay oposición entre creación (*jalq*) y emanación (*fayḍ* o *fayaḍān*), entre aristotelismo y neoplatonismo, sino que ambos conceptos se presentan como visiones limitadas de una misma relación entre los seres y su “raíz” u origen al modo en que, en general en toda esta cultura, cualquier “rama” (*far‘*) se deriva de su “raíz” (*aṣl*), ya se esté tratando de cuestiones gramaticales, retóricas, jurídicas, rituales o teológicas.

Ese mundo recibe nombres diversos en función del aspecto del que estamos tratando. Recojo aquí las denominaciones finales después de cierta vacilación de épocas anteriores. El mundo es *mulk* en la medida en la que estamos hablando de su receptividad a principios o niveles superiores, más efusivos, de sí mismo. En ese sentido estamos hablando de un mundo de *aḡsām* (singular: *ḡism*) o “cuerpos”; no en el sentido cartesiano de entidades autónomas con capacidad de autodeterminación mientras no intervengan otros cuerpos que limiten esa autonomía, sino que el “cuerpo” clásico islámico, el *ḡism*, es solamente ese aspecto receptivo de cada ser respecto de los aspectos efusivos del mismo ser.

Pero el mundo también es *malakūt* cuando es considerado como el conjunto de seres particulares (*nufūs*; singular: *nafs*) desde dos puntos de vista: por un lado, como dimensión efusiva de cada ser, del mismo ser

que, considerado en su receptividad, es llamado *ḡism*; y, por otro lado, como dimensión receptiva de una dimensión supraindividual, la dimensión en la que el mismo mundo único recibe el nombre de *ḡabarūt* y en el que lo supraindividual de los seres particulares se llama *rūḥ*.

Si el *mulk* es simplemente una parte del *malakūt*, si el “cuerpo” es simplemente una parte del “alma”, el *malakūt* es una particularización del *ḡabarūt*, las “almas” son simplemente aspectos particulares del “espíritu”. Lo cual, dicho así, es locura para un sentido común cartesiano. Pero valga lo dicho previamente para que se entienda el sentido de estos términos y se vislumbre el mundo en el que vive Ibn 'Arabī y, con él, todo el mundo árabe islámico clásico, todo el islam tradicional.

La solución fácil de decir “cuerpos”, “almas” y “espíritu”, asimilando la cosmología clásica islámica a otras cosmologías, está en pugna con la traducción extranjerizante que dejaría los términos en su lengua original. Triste sino el del filólogo, que tiene que oscilar entre una opción y la otra en dependencia de la finalidad de su presentación y a riesgo de ser acusado de inconsistencia, como bien saben los traductólogos actuales. Una solución de compromiso en castellano sería hablar de aspectos somáticos, psíquicos y pneumáticos del ser, que en cualquier caso habría que dejar claro en qué sentido se estarían utilizando como términos técnicos.

Lo que aquí y ahora nos importa es recordar que la visión del mundo en la que vive Ibn 'Arabī es la de un mundo unitario pero con diversos aspectos y facetas, todos ellos formando un conjunto orgánico de relaciones mutuas que comparte la esencia, lo que cada ser es en última instancia (una particularización del *rūḥ*, es decir, la manifestación de una posibilidad de existencia), a pesar de la diversidad de las sustancias, es decir, la diversidad de lo que diferencia a unos seres de otros.

No son tres mundos diferentes, sino tres nombres del único mundo real, cada uno de los cuales hace referencia a un aspecto del mundo. Todo lo que Ibn 'Arabī diga sobre el mundo habrá de entenderse aplicado a ese mundo en el que vive y no a ningún otro mundo de otras cosmologías.

3.3. TIPOS DE TEORÍAS QUE DESCRIBEN EL COSMOS

ÁRABE ISLÁMICO CLÁSICO

Este cosmos puede ser estudiado en su conjunto o también puede centrarse la atención en alguno de sus aspectos. Ya he presentado los principios generales de una cosmología que, más allá de las diferencias entre unas concepciones particulares y otras, se limita aquí a los elementos comunes dichos. Esta visión general del mundo parte de unos principios generales diferentes a los de la física moderna, heredera en última instancia del dualismo cartesiano, y con la que no puede haber una medida común. Mientras el cosmos islámico tradicional es una plasmación escalonada de los mismos principios universales, en el mundo físico moderno las dimensiones no físicas del universo, las leyes de la naturaleza, son abstracciones de las propiedades de una materia inerte pero autónoma.

Una distinción análoga hemos planteado al contraponer la visión del ser humano islámico tradicional, con su antropología insertada orgánicamente en la cosmología unitaria de la que hemos hablado, frente al cuerpo mecánico del *homo cartesianus*, con su mente emergente a modo de “invitado de piedra” y estudiada por la psicología en sus diferentes escuelas. El *homo islamicus* es un ser unitario en el que se manifiestan los diversos órdenes del cosmos, también unitario, del islam, donde el ser humano es un microcosmos y el cosmos es una especie de “macrántropo”, lo cual explicará las correspondencias ente el hombre y el cosmos que están detrás de ciencias tradicionales como la astrología o la magia. Se trata de un ser que convive con otros seres, cada uno de los cuales reflejan y manifiestan distintos aspectos de los mismos principios universales. Y dentro de los tres mundos principales en los que se mueve el ser humano (o, mejor dicho, dentro de los tres aspectos principales del mundo en el que existe el ser humano) —el mundo de la acción, el mundo de la contemplación y el mundo intermedio de las relaciones entre la acción y la contemplación— un lugar de honor lo tendrá el mundo más cercano al principio primero y último de todo, el mundo de la contemplación, y por lo tanto la gnoseología como ciencia del conocimiento. Gnoseología que será necesariamente diferente y ajena a las discusiones

entre racionalistas y empiristas que jalonan el pensamiento moderno, con todas sus soluciones de compromiso y sus propuestas eclécticas. El conocimiento tradicional islámico será la contemplación de la verdad eterna, a la cual se accederá regularmente por vía de la tradición, y que será inseparable de la acción; ya sea la acción sobre los “cuerpos”, en su posibilidad más alejada de los principios superiores de la existencia, o la acción sobre las “almas”, en su posibilidad más cercana a esos mismos principios. De ahí la superioridad de la enseñanza sobre la política, del *magister* sobre el *minister*, del *mu'allim* sobre el *ṣāni*.

Cuando la reflexión se alza hacia aquellos principios que decíamos y se dirige al principio supremo nos hallamos en el dominio de la teología o la metafísica. Pero no se trata de una metafísica que dé por suelta la realidad de un mundo material autónomo, sino que integra los aspectos somáticos del mundo dentro de un cosmos que tiene más aspectos. El mundo que dé razón de ser del mundo físico no será un mundo ajeno a este, sino el propio tejido explicativo de su esencia y de su sustancia, de lo que es y de cómo es. La negación de una metafísica así sería la negación del mundo y de ahí la incompreensión mutua entre el islam tradicional y el mundo moderno: cuando el mundo moderno niega a Dios, el musulmán tradicional está entendiendo que se niega la esencia del mundo y, por lo tanto, su existencia; está entendiendo que el mundo moderno niega la evidencia de que hay algo que es real más allá de cualquier apariencia. Y cuando el islam tradicional afirma a Dios (al Dios del islam tradicional como principio supremo de todo lo real, que no es el Dios de los modernos como ser supremo, como un ser más, pero supremo), el mundo moderno está entendiendo que se añade al mundo real otro mundo que no hace falta para nada, un mundo de fantasías, porque no habría nada más que seres particulares y ninguna otra cosa, y ningún otro nivel de existencia en las cosas más allá de su apariencia, más allá de su “estar presentes”.

Mundo, hombre y Dios pueden servirnos como focos de reflexión para nuestra exposición, siguiendo la preocupación central del pensamiento árabe islámico clásico sobre el ser humano y sus relaciones con el mundo en el que vive y con los principios superiores que manifiesta, pero igualmente se podrían particularizar otros aspectos de este

pensamiento y ponerlos juntos y en contraste con el pensamiento moderno para así mejor entender el mundo de Ibn ʿArabī.

3.4. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO TRANSFONDO DE LA TEORÍAS CLÁSICAS

Igual que todo tiene un solo principio, porque la realidad es una sola, así mismo la verdad es una sola, pero hay diversas vías hacia esa única verdad. La existencia simultánea de una sola verdad pero de vías diferentes establece una tensión entre pluralismo y uniformidad que se manifiesta en todo momento.

Esto va en consonancia con la misma tensión en otros focos del pensamiento. Baste ahora mencionar la tensión entre dos concepciones del islam desde un punto de vista político-religioso. Mientras hay quienes hacen hincapié en que el islam no establece distinciones entre los fundadores de las distintas religiones, otros, sin embargo, insiste en la jerarquización entre ellos; y ambas concepciones acuden a justificaciones racionales y tradicionales para defender sus posturas.

Por lo que se refiera a lo que tienen en común las distintas concepciones del conocimiento, aquí será suficiente recordar que el principal debate ha sido en general el de los méritos relativos de las ciencias tradicionales y de las ciencias intelectuales, diversamente conjuntadas en diversos momentos del pensamiento árabe islámico clásico. Menciono como botón de muestra las discusiones sobre la identidad del imán oculto (*al-imām al-mastūr*) como principio de autoridad tanto en el conocimiento como en la acción, y cómo en ocasiones se intentó zanjar la cuestión afirmando que ese imán oculto “que está entre vosotros sin que lo reconozcáis” no es otro que el intelecto humano.

El conocimiento como recuerdo y acumulación de lo que podríamos llegar a saber consiste en ir reconociendo cuál es la estructura real del mundo, los principios a los que se atiene en su funcionamiento, y en este contexto no tiene sentido la distinción entre un Platón y un Aristóteles que hoy concebimos enfrentados desde una óptica moderna e ingenuamente conjuntados en épocas anteriores y, por lo tanto, infantiles y no emancipadas de la fantasía. Óptica moderna que, desde una visión

islámica tradicional, se caracteriza por su ceguera a la estructura unitaria y poliédrica de la realidad y su idolatría de las apariencias de los cuerpos como única realidad.

4. ALGUNAS CLAVES INTELECTUALES DE LA ÉPOCA DE IBN 'ARABĪ

En este apartado voy a delimitar en primer lugar la época a la que me refiero, pasaré a continuación a tocar la cuestión de las influencias recibidas personalmente por nuestro hombre y terminaré con un rápido repaso de algunos pensadores que conformaban su mundo intelectual.

4.1. DELIMITACIÓN DE LA ÉPOCA

Unos cuarenta años más joven que Averroes, Ibn 'Arabī dividió su vida entre una juventud en el occidente islámico dominado por los almohades y las tierras centrales del islam en los últimos tiempos abasíes, entre los cruzados apenas contenidos por los ayyūbīs y la inminente destrucción de Bagdad a manos de los mogoles. Por una parte se trata del final de la época clásica del mundo árabe islámico, que queda recogido y compendiado de alguna manera en la obra de Ibn 'Arabī, y por otra parte es una época cuya continuación será teñida por un declive militar y político que no dejará de reflejarse más adelante también en el ámbito de un pensamiento más interesado en la conservación que en el desarrollo, en consonancia con dicho declive.

4.2. INFLUENCIAS RECIBIDAS

Miguel Cruz Hernández nos dice que el maestro principal de Ibn 'Arabī en al-Andalus fue Abū Madyan y que tuvo maestros filosóficos en la escuela de Ibn al-'Arīf y en la de Ibn Ḥazm. Otras fuentes nos hablan de otras influencias. Sin embargo, el enfoque de la búsqueda de influencias presupone la prioridad del contenido conceptual de la obra de Ibn 'Arabī por encima de la experiencia que nutre su expresión. Pero si, en cambio, prima la experiencia, entonces los conceptos en los que esta se exprese serán circunstanciales y de una importancia muy secundaria.

Como siempre, nuestro foco de interés será el que determine la importancia que le concedamos a un aspecto u otro de su obra: como expresión de una experiencia o como manifestación de conceptos e imágenes particulares con los que presente esa experiencia propia. En cualquier caso, esas influencias particulares nos podrán hablar de su entorno inmediato, si llegan a confirmarse más allá de especulaciones en el vacío, pero no nos hablarán del ambiente intelectual general de su época. Por ello vamos a enfocar a varios personajes cuyo mayor alcance nos dará una imagen más amplia del paisaje de ideas en el que vivió Ibn ‘Arabī.

4.3. PENSADORES PRINCIPALES

Procedo a presentar algunas ideas claves de los principales personajes cuyo pensamiento estaba “en el aire” en el mundo al que llega Ibn ‘Arabī. La distinción que hago entre autores andalusíes y no andalusíes no se debe a ninguna diferencia de contenido intelectual, ya que en ambos casos estamos ante pensadores que presentan visiones del mundo árabe islámico clásico. La distinción que hago obedece a la intención de presentar por separado los elementos compartidos por toda la *umma* en la medida en la que, como representantes del pensamiento de sus zonas geográficamente centrales, su influencia llegaría más fácilmente a todas partes, mientras que los pensadores andalusíes proyectarían su influencia con mayor dificultad debido a su ubicación geográfica periférica.

4.3.1. AUTORES FORÁNEOS CONOCIDOS EN AL-ÁNDALUS

En este apartado me voy a limitar a presentar algunas ideas claves muy básicas que nos permitan hacernos una idea introductoria de lo que representan estos autores en la historia del pensamiento islámico.

Entre los siglos IX y X d.C. Alfarabí es un adalid de la idea de unidad en todos los campos: Aristóteles y Platón serían pensadores armónicos (cosa que ya “sabíamos” desde el mundo helenístico preislámico y que conservaría legítimamente como idea propia el mundo helenístico oriental al islamizarse). Ese ideal de la unidad también lo expresa en su visión de la revelación y la razón como dos vías armónicas hacia la verdad. Y también unitaria es su visión de las relaciones entre el individuo

y la sociedad; de ahí la afirmación tan repetida de que para él todo es política, o que todo está subordinado a la política.

Avicena (980-1037 d.C.) uniría más tarde la educación filosófica con el entrenamiento del *taṣawwuf*. Así lo vemos eminentemente en su *Risālat Ḥayy ibn Yaḡzān* como viaje alegórico que materializa su visión unitaria de la filosofía y la mística.

Pero es Algazel (1058-1111 d.C.) quien formulará el islam clásico en su integración del *fiqh* y del *taṣawwuf*, muy particularmente en su *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*.

En todos estos pensadores clásicos vemos la formulación progresiva de una visión unitaria del mundo, de la sociedad, del ser humano, del saber... Visión unitaria que está en la base de todo lo que Ibn 'Arabí venga a decirnos después.

4.3.2. AUTORES ANDALUSÍES

Suele hablarse de Avempace como iniciador del pensamiento especulativo en al-Andalus, ya en época almorávide, desde el último tercio del siglo XI d.C. hasta bien pasado el primer tercio del siglo siguiente. Y se lo menciona concretamente como introductor de Alfarabí, que había sido el artífice de la naturalización de la *falsafa* después del trabajo pionero de al-Kindī. Aunque se suele insistir en que, para Avempace, la perfección humana solo es posible dentro de una vida solitaria, mi lectura de su obra me hace anteponer otra idea: la idea de que la perfección es antes provincia de la contemplación interna que de la actividad corporal; lo cual no es exactamente lo mismo que llamar a dejar de lado la sociedad humana.

La generación siguiente, ya en época almohade, vio la figura de Abentofail y su *Risālat Ḥayy ibn Yaḡzān fī asrār al-ma'rifa al-iṣrāqiyya* (o bien, según otras versiones: *al-ṣarqiyya*). Esta obra también plantea la cuestión de la perfección humana, a la cual distintos lectores responden con respuestas diversas, predominando, curiosamente, quienes vuelven a encontrar también en este pensador un elogio de la soledad humana. De nuevo he acudido a mi propia lectura y lo que he encontrado, de acuerdo con las preocupaciones de la época, es una afirmación explícita de que no

es suficiente la dimensión interna para alcanzar la perfección, sino que la dimensión corporal del ser humano debe ser compañera inseparable de su dimensión interna si esa perfección ha de ser alcanzada y mantenida; perfección que es, en todo caso, el final de un largo camino, con independencia de que se emprenda en solitario o en el seno de la sociedad humana.

Abentofail vive en un universo jerárquico en el que la perfección de lo inferior pasa por dejarse llevar por lo superior hasta llegar a la contemplación directa de lo que antes se haya conseguido conocer racionalmente; contemplación que será más fácil y duradera con la práctica.

Abentofail le habría dejado a Averroes el encargo de leer a Aristóteles, fruto de lo cual habrían sido tres series de comentarios y una serie de posturas intelectuales de entre las que destaco la concordancia entre la revelación y la razón, la afirmación de que Dios ejerce su acción sobre los principios eternos de la materia y la forma, y la concepción de que el intelecto agente sería el intelecto material, es decir, el saber universal, que está en potencia, mientras que el intelecto adquirido es el saber concreto individual.

En ningún momento encontramos que Averroes haya hablado de una doble verdad, sino solo de concordancia y armonía. Tampoco encontramos que haya hablado de eternidad del mundo, sino de que materia y forma, como principios, serían eternos, lo cual no es lo mismo que afirmar que Dios y el mundo sean coeternos; se trata de una afirmación que es compatible con la creación y con la emanación como modelos explicativos del origen del mundo. Por último, hablar de un saber en potencia como diferente de un saber en acto no implica que haya un único intelecto; lo único que es único y, si queremos, compartido es el conjunto de los saberes en potencia, el saber universal, pero no ninguna instancia ni momento del proceso cognoscitivo humano por el cual ese saber en potencia pasa a ser un saber concreto individual, en acto.

Con Averroes estamos todavía en época almohade, pero hemos llegado ya a la época de Ibn 'Arabī, al que habría conocido tangencialmente en su propia vejez, siendo todavía joven el murciano.

Es famoso el episodio del encuentro entre ambos personajes en el que, preguntado por Averroes, Ibn 'Arabī diferencia entre el conocimiento teórico adquirido por el razonamiento y la experiencia directa del saboreo de la verdad.

5. CONCLUSIONES

Llegamos así al capítulo de conclusiones, en el que establezco la necesidad de un enfoque filológico para la comprensión de los discursos expositivos del mundo de ideas contemporáneo de Ibn 'Arabī. Esta herramienta hermenéutica produce la visión de un cosmos unitario en el que cada ser particular se caracteriza por una multiplicidad de aspectos. Sin embargo los pensadores que conforman el contexto intelectual de Ibn 'Arabī hacen hincapié en la idea de unidad en lugar de la diversidad: unidad del mundo, unidad de los saberes, unidad de la verdad por cualquier vía que se acceda a ella. Igualmente abogan por la integración unificada de los distintos saberes y disciplinas en los que han ido cristalizando los diversos aspectos de la cultura islámica clásica, cifrándose la perfección humana en la consecución efectiva de esa integración.

Sin embargo hay que avisar que el pensamiento de Ibn 'Arabī no se reduce a su contexto intelectual, sino que este es solamente el trasfondo que nos permite empezar a entenderlo, ya sea por lo que se refiere a su estilo expresivo o a su mundo de conceptos. A partir de ahí, hay que empezar a leerlo con todo lo que le es propio, donde lo más interesante es todo su mundo de experiencias interiores.