

# *Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias\**

Rafael RAMÓN GUERRERO  
(Universidad Complutense)

**ABSTRACT:** In this report, the diverse roads of access to the Truth that historically has happened in Islam are indicated: tradition, reason, and heart. These two last give place to philosophy and mystic. At the same time that some coincidences are pointed out among them, also some divergences that separate them are mentioned

**KEY WORDS:** Islamic Philosophy, Mysticism.

**RESUMEN:** En esta ponencia se exponen los diversos caminos de acceso a la Verdad que históricamente se han dado en el Islam: la tradición, la razón y el corazón. Estos dos últimos dan lugar a la filosofía y a la mística. A la vez que se señalan algunas coincidencias entre ellas, también se ponen de relieve las divergencias que las separan.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía en Islam, mística.

---

\* Este artículo es la ponencia presentada en el Seminario *Muhyiddin Ibn al-Arabi – Mawlana Jalaluddin Balkhi Mo'ulavi (Rumi)*. *Dos fuentes clásicas para el estudio de la mística especulativa en el Islam*, que se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, en colaboración con la Consejería Cultural de la República Islámica de Irán en Madrid, durante los días 19, 20 y 21 de enero de 1999.

Lo poético viene antes de lo real. Lo  
que no significa que la poesía cese  
cuando llega la realidad.

(Søren Kierkegaard. *Carta a Regina Olsen*)

El filósofo andalusí Ibn Tufayl (+1085) dice en el prólogo de su conocida *Risāla Ḥayy ibn Yaqzān* lo siguiente:

«Resulta claro de lo dicho que lo que pides se refiere a uno de estos dos objetivos. O bien preguntas por lo que ven quienes, en la fase de la *walāya*<sup>1</sup>, han tenido la visión (*al-muṣāhada*), las experiencias personales gustosas (*al-aḏāwq*) y la presencia (*al-ḥuḏūr*)<sup>2</sup>. Esto es algo cuya afirmación según la auténtica realidad de su asunto no se puede [exponer] en ningún libro. Cuando alguien ha intentado hacerlo y se ha encargado [de exponerlo] de palabra o por escrito, se ha alterado su realidad<sup>3</sup> y se ha convertido en parte de la otra clase, la especulativa: porque cuando aquello se reviste con las letras y los sonidos y se acerca al universo de lo visible (*‘ālam al-ṣahāda*) no permanece en la misma situación en la que estaba, pues las expresiones sobre ello difieren con muchas diferencias; unos cometen error respecto a la recta vía (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) y opinan que otros son los que han cometido error, pero no ha sido así. Se trata de una cosa infinita (*lā nihāya la-hu*) en una presencia de amplias alas, una cosa que está circunscrita sin estar rodeada. El objetivo segundo, de los dos que hemos dicho que tiene tu pregunta, es que deseas conocer este asunto según el método de los que profesan el estudio racional (*ahl al-naẓar*). Esto – ¡que Dios te honre con su santidad!– es algo que puede ser escrito en los libros y de lo que las expresiones pueden dar cuenta. Pero es más inexistente (*a’dam*) que el azufre rojo<sup>4</sup>, especial-

<sup>1</sup> En la literatura religiosa islámica, el estado de la *walāya* designa la cercanía o proximidad a Dios, esto es, la santidad: *walī*, plural: *awliyā*, equivale al santo; cf. F. Mañllo Salgado: *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Akal, 1996, pp. 258-259. En la literatura *ṣūfī*, la *walāya* designa el período iniciado después de haber terminado el ciclo de la Profecía, cerrado por Muhammad, “sello de los Profetas”; el nuevo ciclo corresponde al del Imamato y configura un nuevo tipo de espiritualidad que postula el conocimiento de lo oculto, de lo esotérico, cf. H. Corbin: *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, 1964, pp. 45-47.

<sup>2</sup> Algazel habla de los místicos como aquellos que tienen el privilegio de “la presencia, la visión y la revelación”, *al-Munqid min al-dalāl*, ed. F. Jabre, Beirut, 1969, p. 15.

<sup>3</sup> En lugar de *ḥaqīqa*, la edición de L. Gauthier lee *‘ayn*, “esencia”.

<sup>4</sup> Expresión corriente en árabe para aludir a la dificultad de encontrar una cosa. La locución, como anota Gauthier en su versión, p. 9, n. 1, es equivalente a la *pedra filosofal*. Anteriormente a Ibn Tufayl, la expresión se halla en Ibn Hazm de Córdoba, *Risāla fī mudāwāt al-nufūs* [Sobre la terapéutica de las almas], ed. I. Abbās, *Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī*,

mente en esta región en la que vivimos, porque es hasta tal punto raro aquí que tan sólo individuos aislados lograrán encontrar un poco. Quien obtiene un poco de él, no hablará de ello a los hombres, sino sólo alegóricamente (*ramz*). Ciertamente, la religión ortodoxa y la ley de Muhammad (*al-milla al-ḥanīfa wa-l-ṣarī'a al-muḥammadiyya*) prohíben entregarse a ello, pues desconfían de ello.»<sup>5</sup>

Tres ideas fundamentales parece haber en este texto. Por ahora me limitaré a señalarlas, aunque quizá más adelante vuelva sobre ellas. En primer lugar, la afirmación de los dos ámbitos o dominios que tienen que ver con el conocimiento de las más altas realidades: el conocimiento místico, la visión intuitiva y sabrosa de esas realidades, por una parte, y el conocimiento propio y específico de la razón. En segundo lugar, la declaración de que la experiencia mística es inefable, es inexpresable, pues el lenguaje humano no es apto para narrar lo que el místico ha percibido. En tercer lugar, la manifestación de que el conocimiento racional de los misterios de la sabiduría es algo tan raro como rara es la existencia del azufre rojo; sin embargo, cuando alguien alcanza este conocimiento, puede exponerlo por medio del lenguaje, aunque conviene que sólo sea a través de símbolos, puesto que el discurso racional es un discurso no apropiado para la mayoría de la gente, como lo prueba el hecho de que la Ley musulmana no recomienda tal conocimiento, sino que lo prohíbe

\* \* \*

El Islam se ha definido, fundamentalmente, como aceptación y sometimiento a la Ley divina, contenida en el Corán, que es la Palabra de Dios. A él se dirigieron los musulmanes en busca de motivo de inspiración para sus vidas. En sus comienzos, el Islam se constituyó como comunidad religiosa y política y en torno al Profeta, que reunía en su persona todos los atributos de

Beirut, 1987, vol. I, p. 381, línea 21, donde se lee: *wa-hādā a'azz min al-kibrūt al-aḥmar* ("y esto es más difícil que el azufre rojo"); cf. la versión española de esta obra, realizada por M. Asín Palacios, con el título *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916, p. 99, nota 1, donde remite a *Cazwini's Kosmographie*, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1848-1849, I, 243.

<sup>5</sup> Ibn Ṭufayl: *Risāla Ḥayy ibn Yaḡzān*, ed. A. Nader, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, pp. 19-20. Ed. de L. Gauthier: *Hayy ben Yaḡdhān. Roman philosophique d'Ibn Thofail*, 2º ed., Beirut, Imprimerie Catholique, 1936, pp. 10-11. hay traducción española de A. González Palencia: *El filósofo autodidacto*, Madrid, Ed. Trotta, 1995, pp. 35-36.

la perfección humana y de la santidad, los primeros musulmanes vivieron una situación de privilegio, porque la *Umma* fue momentánea pero fiel expresión de los ideales del Islam y de su realización. Aunque esta situación permaneció durante el período de los cuatro primeros califas, pronto se fue manifestando una distinción que con el correr del tiempo forjaría la diferencia entre lo exterior (*zāhir*) y lo interior (*bāṭin*), la religión oficial y la privada e individual.

Una tradición, referida en su *Risāla* por el teólogo y místico al-Quṣayrī (+1074), dice que en la recitación de la *fātiḥa*, primera azora del Corán, la primera parte de la aleya 4/5, «A Ti te adoramos», se refiere al cumplimiento de los preceptos legales contenidos en la Ley, mientras que la segunda parte, «a Ti pedimos ayuda», alude a nuestra vida interior<sup>6</sup>. Quedaría con ello abierto el camino para la vida mística dentro del Islam, no como elemento constitutivo suyo, sino como un fenómeno similar a otros que también se desarrollaron, es decir, como uno más de los múltiples aspectos que ofrecía la vida musulmana.

El problema de los orígenes de la mística musulmana, como han señalado Gardet y Anawati, es delicado y ha dividido a los orientalistas y a los musulmanes mismos<sup>7</sup>. No es mi propósito ocuparme de él aquí, sino que sólo quiero tratar de algo que tiene que ver con el desarrollo histórico del Islam y con las manifestaciones intelectuales a que, en su cultura multiseular, ha dado expresión: la posible relación que pudiera haber entre la mística y la filosofía islámicas.

\* \* \*

Todas las comunidades basadas en un Libro revelado tienen como objetivo fundamental la aprehensión de la Verdad que allí se da a conocer al hombre. Para lograrlo, las distintas comunidades religiosas han dispuesto de diversos caminos, que unas veces han coexistido sin problemas y otras han suscitado discusiones y debates de profundidad desconocida o de virulencia inusitada, que han llegado a desembocar incluso en violencia.

El Islam no ha escapado a este hecho. Sabemos de los tres caminos por los que han discurrido la totalidad de los musulmanes en su recorrido hacia

<sup>6</sup> Cf. F. M. Pareja: *La religiosidad musulmana*, Madrid, BAC, 1975, p. 259.

<sup>7</sup> G. C. Anawati - L. Gardet: *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*, París, J. Vrin, 3ª ed., 1976, p. 18.

Dios (*al-Ḥaqq*, la Verdad, lo Real<sup>8</sup>). Se trata de una clasificación<sup>9</sup> que atiende a criterios epistemológicos, al definir el valor de la razón y de la revelación como fuentes y garantes del conocimiento verdadero. Según esta sistematización, los musulmanes reconocieron como primer camino hacia el conocimiento de la Verdad la vía de la Tradición (*naql*), seguida por la mayoría de los musulmanes. Unos, los partidarios del sentido literal (*zāhir*) de los textos sagrados lo veían como el único y exclusivo camino válido para el creyente; otros, en cambio, afirmaron que es lícito, además, el uso de todas aquellas ciencias en que interviene la razón.

En segundo lugar, se sostuvo que la razón humana es suficiente para probar que las conclusiones a que ella misma puede llegar confirman el dato revelado. Fue una actitud que ratificó la prioridad metodológica y la primacía epistemológica de la Razón sobre la Tradición; se inició en la comunidad musulmana después que hubo entrado en contacto con el pensamiento griego, del que se recogieron sus fundamentos y elementos más significativos e importantes para dar forma a las dos grandes corrientes que representaron esta vía: los teólogos *Mu'tazilés* y los *Falāsifa*, exponentes del pensamiento filosófico de origen griego en el Islam. Para estos dos grupos, la razón es capaz, por sí misma, de llegar al conocimiento de la Verdad, si bien los teólogos limitaron el lugar de aplicación de la razón —capaz, eso sí, de conocer a Dios— a lo dado en la revelación.

La aceptación de uno cualquiera de estos dos caminos, Tradición o Razón, no implicó el rechazo del otro, sino que sólo se estableció la preeminencia de uno u otro respecto a la manera de acercarse a la Verdad. Quiero decir que ni los tradicionalistas negaron por completo el valor de la razón, porque todas las escuelas y grupos vieron en la razón una facultad con sus propiedades innegables tanto en el orden teórico como práctico, según nos enseñó al-Fārābī en su *Epístola sobre el sentido del término "intelecto"*<sup>10</sup>. A su vez, los partidarios de la razón tampoco se opusieron a la vía de la Tradición, porque, de haberlo hecho, se habrían situado al margen del Islam, lo que habría tenido como consecuencia su exclusión de la Comunidad, como había sucedido con los *zanādiqa*.

<sup>8</sup> L. Gardet: *Études de philosophie et de mystique comparées*, París, J. Vrin, 1972, pp. 71-95.

<sup>9</sup> Ha sido propuesta por M. Arkoun: *La pensée arabe*, París, P.U.F., 1975, pp. 60-76.

<sup>10</sup> *Risāla fi ma'ānī al-'aql*, Texte arabe intégral, en parti inédit, établi par M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1938. Trad. esp. R. Ramón Guerrero: *Contribución a la historia de la filosofía árabe: Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1981.

Además de estos dos caminos de acceso a la Verdad, se desarrolló una tercera actitud o vía, que afirmaba igualmente su validez como medio para alcanzar esa Verdad. Se trata de la vía del *kašf*, del “desvelamiento”, de la mística, de la iluminación interior, de la iniciación, por la que el alma humana es capaz de aproximarse directamente a Dios. Es el camino de la realización espiritual, cuyo fin es la unión e identificación con Dios, dejando al margen el ritual externo de la religión tradicional. Constituye la tendencia que se conoce con el nombre de *tašawwuf*, siendo llamados *sufíes* aquellos que siguen este camino. Es la vía o actitud mística en el Islam.

En cuanto a las relaciones entre estas tres actitudes, se puede reconocer lo siguiente: no parece existir incompatibilidad total entre las dos primeras vías, como he señalado, dado que la aceptación de una no implicaba la exclusión y el abandono de la otra, sino que, a lo largo de la historia del Islam, ambas coexistieron y ejercieron mutua influencia, siendo más o menos admitida y aceptada cada una de ellas por su contraria. Sin embargo, esta compatibilidad no parece darse de una manera tan clara entre la tercera –la vía mística– y la primera –la actitud tradicionalista–, puesto que ambas son expresión de manifestaciones completamente distintas de dos aspectos de la vida humana: el externo y el interno, el oficial, legalista y comunitario, y el privado, de libre elección individual, encaminado a la perfección interior. Procediendo de una misma fuente<sup>11</sup>, son dos corrientes que fluyen en direcciones distintas, dando lugar a diferentes modos de pensar y de vivir.

Si tercera y primera vías son poco compatibles entre sí, ¿cabe la posibilidad de que segunda y tercera puedan mantener una relación más o menos profunda? Más en concreto, ¿son armonizables la vía filosófica y la vía mística de acceso a la Verdad? La historia del pensamiento humano así parece confirmarlo. Veamos brevemente en qué consisten estas dos vías, la Filosofía y la Mística.

\* \* \*

Independientemente de cuál sea el origen del término *šūfī*<sup>12</sup>, el *tašawwuf* significa “llevar la vida de los sufíes”. *Sufismo* y *tašawwuf* son términos sinónimos que designan al movimiento que puede ser definido como aquella con-

<sup>11</sup> Cf. F. M. Pareja: *o.c.*, p. 259.

<sup>12</sup> Cf. M. Cruz Hernández: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad, Madrid, 1996, vol. I, p. 122.

ducta de vida que sigue un método sistemático de unión íntima, experimental, con Dios<sup>13</sup>.

La mística puede ser considerada como la búsqueda de una regla de vida, que necesariamente ha de pasar por la interioridad del individuo, por el nivel más profundo de la naturaleza humana, para conseguir la aniquilación (*fanā'*) del yo psicológico y su transformación en otro yo capaz de elevarse hasta la "unión con Dios". Como lo expresó Yūnayd (+ 298/910), uno de los más importantes místicos, se trataba de alcanzar «la aniquilación en Aquel en quien pensamos»<sup>14</sup>. Se trataba de una búsqueda de la realidad espiritual oculta tras la realidad empírica, una búsqueda que quería llegar a la percepción absoluta de la Verdad. Así lo expresó Algazel: «En suma, ¿qué decir de una Vía, cuya purificación consiste en acrisolar el corazón totalmente de lo que no es Dios, cuya llave consiste en sumergir al corazón totalmente en la mención (*dikr*) del nombre de Dios, y cuyo final es la aniquilación (*fanā'*) total en Dios?»<sup>15</sup>. Para lograr esta percepción, los sufíes prescindieron de la religión legalista y entendieron que sólo podían obtenerla por una experiencia personal, que comportaba tres aspectos: el amor, el conocimiento y la unión.

Lo que permite al hombre obtener esa experiencia, esa relación personal e íntima con Dios que finaliza en la unión, es el amor, entendido como forma de conocimiento. Es la "ciencia de los corazones", que por la mortificación del deseo permite al alma despojarse de todo apego sensible y transformarse en "espíritu". Éste, ardiente de amor, sólo se ocupa en concebir la unicidad divina, preparándose para "abandonarse ante el Único". Esta preparación requiere del esfuerzo que ha de realizar el místico para purificarse, esfuerzo que se lleva a cabo por medio de la meditación y el *dikr*, la constante repetición del nombre de Dios y de otras jaculatorias.

Este amor es una forma de conocimiento que no puede ser enseñado ni aprendido, sino que proviene de arriba, porque es una iluminación. El conocimiento es entendido como una especie de luz que emana de Dios, pues Él mismo es Luz, según el pasaje coránico: «Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una candileja... Luz sobre luz. Dios guía a quien quiere hacia su luz» (Corán, XXIV, 35). Es, pues, una iluminación directa, una revelación. Este conocimiento se convierte así en

<sup>13</sup> Gardet - Anawati: *O.c.*, p. 13.

<sup>14</sup> Apud L. Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, J. Vrin, nouvelle éd., 1968, p. 306.

<sup>15</sup> Algazel: *o. c.* p. 39.

*gnosis*, en visión reveladora que da acceso a lo invisible, trasciende el lugar de la percepción sensible y se sitúa en el ámbito de lo imaginario, en el mundo simbólico, convirtiendo al místico en un gnóstico y haciendo de él un iniciado en el camino de la salvación. Como es un conocimiento que procede de Dios, es el más noble de los conocimientos que el hombre puede tener, como apuntó Yūnayd: «Si supiera de un conocimiento más noble que el nuestro bajo el firmamento, me habría apresurado hacia él y hacia aquellos que lo conocen para aprender de ellos»<sup>16</sup>. Así, Dios mismo es la fuente de conocimiento en tanto que Luz, y no la razón, porque, según los místicos, Dios extravía en la perplejidad a quien toma como guía a la razón.

A través del amor y del conocimiento que por medio de éste se adquiere, el místico puede alcanzar la unión con Dios, tras recorrer un itinerario espiritual a lo largo del cual el alma se va preparando para su absorción en Dios. Ese itinerario, que tuvo dos vertientes, el vertical, de ascenso hacia lo divino, y el horizontal o geográfico, de búsqueda de un maestro o guía espiritual<sup>17</sup>, ha sido expuesto en una simbología centrada en torno al viaje, cuya máxima expresión en el mundo islámico fue el célebre viaje nocturno del Profeta Muammad, narrado en el *Libro de la escala de Mahoma*<sup>18</sup>. Al término del itinerario se obtiene la ansiada unión con lo divino, concebida en tres sentidos distintos: como unión sin identificación (*ittiṣāl, wiṣāl*); como identificación entre el alma y Dios (*ittiḥād*); o como cohabitación (*ḥulūl*), esto es, como presencia del Espíritu divino en el alma purificada del místico<sup>19</sup>. La visión, las experiencias gustosas y sabrosas y la presencia que obtiene quien alcanza el sumo grado son inefables, incapaces de ser expresadas, como decía Ibn Ṭufayl en el texto con que he iniciado este trabajo. Cualquier intento de explicarlas por medio del lenguaje altera su verdadera naturaleza y realidad.

Éstos son, a grandes líneas, los rasgos característicos de la *taṣawwuf*. Es cierto que no hubo uniformidad total, pues cada uno de los místicos aportó algo nuevo, resultado de su experiencia personal. Pero fue esta actitud global

---

<sup>16</sup> Apud F. Rosenthal: *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden, J. Brill, 1970, p. 193.

<sup>17</sup> Cf. R. Arnaldez: "Préface", *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina la Nueva, Peeters, 1996, pp. xi-xii.

<sup>18</sup> No conservándose la versión árabe, el texto de la traducción latina fue editado por J. Muñoz Sendino: *La escala de Mahoma*, Madrid, 1949. Hay reciente traducción castellana: *Libro de la escala de Mahoma según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*, trad. de J. L. Oliver Domingo, con prólogo de M<sup>a</sup> J. Viguera, Madrid, Ediciones Siruela, 1996.

<sup>19</sup> Cf. G. Anawati - L. Gardet: *o. c.*, p. 43.

la que dio nueva vida a una religión más preocupada por prácticas de tipo ritual y litúrgico que por el sentimiento religioso interno, más interesada en lo público y político que en lo individual e íntimo. Ésta parece haber sido la razón por la que se convirtió en un movimiento de amplia aceptación popular, al buscar más la experiencia viva de Dios, un conocimiento intuitivo de Él (*ma'rifa*), que no el conocimiento puramente especulativo, adquirido a partir de conceptos generales, que se transforma fácilmente en conocimiento doctrinario de la religión<sup>20</sup>.

Las contradicciones y oposiciones que se produjeron entre determinadas formas de mística y el Islam tradicional y legalista dieron lugar a inquietud, angustia, malestar, desazón y zozobra que generaron una necesidad de elaborar nuevas definiciones de la unión. Fue la tarea a la que se entregaron diversos místicos, que incluyeron en sus elaboraciones elementos tomados de la filosofía. Ibn Arabi esbozó con un gran vigor el problema de las relaciones entre filosofía y mística, entre conocimiento sabroso (*dawq*) y conocimiento discursivo, entre imaginación y razón, con un planteamiento tal que todavía hoy requiere de un estudio profundo para ser completamente percibido y medianamente entendido<sup>21</sup>.

\* \* \*

Del contacto con la cultura griega, surgió en el Islam el movimiento de la *Falsafa*, expresión árabe del término griego φιλοσοφία, continuador de la filosofía griega en el mundo islámico. Ofreció como carácter distintivo, frente a otras formas del pensamiento musulmán, el haber entendido la filosofía como un método distinto de acceso a la Verdad, el estrictamente racional. Sus representantes, los *falāsifa*, tuvieron en mucha estima a filósofos como Aristóteles y sus comentaristas, que habían producido una obra teórica comprometida en cierta manera de la plena vigencia de algunos principios del Islam. Al acoger la idea de que la filosofía aristotélica era la única que podía

<sup>20</sup> Cf. H. A. R. Gibb: *El mahometismo*, México, F.C.E., 2ª ed., 1966, p. 126.

<sup>21</sup> Cf. M. Asín Palacios: *El islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de la obra de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931; 2ª ed., Ed. Hiperión, 1981. H. Corbin: *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, París, Flammarion, 1958, 2ª ed. 1977; trad. esp. Barcelona, Ed. Destino, 1993. M. Chodkiewicz: *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, París, 1986. Cl. Addas: *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, París, Ed. Gallimard, 1989. M. Chodkiewicz: *Un océan sans rivage Ibn Arabi, le livre et la loi*, París, Ed. du Seuil, 1992.

proporcionar medios seguros para establecer la verdad, despertaron primero la sospecha y luego la hostilidad de aquellos que declaraban como válidas sólo las otras vías de acceso a la Verdad<sup>22</sup>.

Una vez constituida y expresada en sus textos, puede ser considerada como una forma de literatura que se sirve de opiniones y razonamientos que tienen como fin dar respuesta a cuestiones particulares de alcance universal. A diferencia de otras formas literarias, tiene que ver con creencias y opiniones sobre materias teóricas y prácticas referentes a la comprensión del mundo, la conducta del hombre en su vida diaria y su importancia para la salvación<sup>23</sup>.

¿Qué es lo que da unidad a esta clase de literatura? ¿Por qué se dice que es filosofía y en qué se distingue de otros discursos literarios? ¿Cuál es el fundamento de este tan especial tipo de escritura, que se inscribe en una tradición multiseccular procedente de Grecia, a la que asimila e imita, pero de la que se diferencia y aparta por recrearla y transformarla? ¿Qué es, en definitiva, lo que caracteriza propiamente a los filósofos árabes, a aquel grupo del que Algazel (+1111) hizo una clase de investigadores distintos de los teólogos (*mutakallimūn*), de los esotéricos (*bāṭiniyya*) y de los místicos (*ṣūfiyya*)<sup>24</sup>? Los diferenció por el empleo de la lógica y la demostración y señaló entre ellos a ateos y materialistas, por una parte, y, por otra, a los grandes filósofos griegos –Sócrates, Platón y Aristóteles– junto con Alfarabi y Avicena, quienes, apartándose del ateísmo y del materialismo, no supieron evitar algunos errores, que deben ser rechazados por *takfīr* (infidelidad o incredulidad) o por *tabdī'* (innovación)<sup>25</sup>, provocados por no haber sabido atenerse a una estricta demostración lógica: «fueron incapaces de cumplir con la demostración (*burhān*) según las condiciones que ha establecido la lógica»<sup>26</sup>.

Más tarde, Ibn Jaldūn (+1406) reconoció la especificidad de la filosofía en relación con las otras formulaciones del pensamiento islámico: es una

---

<sup>22</sup> Cf. O. Leaman: *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 6-7. Cf. también R. Ramón Guerrero: "La filosofía árabe medieval", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1992, pp. 129-157.

<sup>23</sup> Cf. M. Mahdi: "Man and his Universe in Medieval Arabic Philosophy", *L'Homme et son universe au Moyen Age*, ed. Chr. Wenin, Lovaina la Nueva, Institut Supérieur de Philosophie, 1986, vol. I, p. 102.

<sup>24</sup> Algazel: *o. c.*, p. 15.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pp. 15-18.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 23.

ciencia racional. Las cuatro ciencias filosóficas: lógica, física, metafísica y matemáticas, perjudican a la religión, por lo que es necesario exponer cuál es la verdadera doctrina de la filosofía. Ésta consiste en afirmar la posibilidad de alcanzar, «mediante el razonamiento reflexivo y las argumentaciones intelectuales (*bi-l-anzār al-fikriyya wa-l-aqyisa al-'aqliyya*)», tanto lo sensible como lo suprasensible, conociendo las esencias, los modos, las causas y principios de los seres; y consiste también en establecer la posibilidad de que los principios de la fe (*al-'aqā'id al-īmāmiyya*) puedan ser erigidos por razonamiento y no por transmisión<sup>27</sup>.

La filosofía fue entendida como un pensar racional, sometido a las leyes de la lógica y de la demostración y no sujeto a los principios de la revelación divina. Por ello debía ser rechazada como ajena a la cultura islámica y como heterodoxa. Se tuvo la clara conciencia de que constituía un movimiento de pensamiento que pretendía explicar la realidad entera por medio de la razón natural, investigando desde la contemplación de la constitución del universo hasta el bien humano y político, en un despliegue que necesariamente implicaba conflicto con los más apegados a la doctrina religiosa, quienes consideraban que todo ello ya se había hecho explícito en la revelación<sup>28</sup>.

La *Falsafa* fue un capítulo más en la historia del pensamiento en el mundo islámico. Su origen fue griego; su desarrollo, islámico. Al-Fārābī señaló con claridad la raíz de esta filosofía: «La filosofía que existe hoy entre los árabes les fue transferida desde los griegos»<sup>29</sup>. Desde Grecia llegó al mundo islámico. Pero aquí fue transformada y se presentó como un nuevo camino abierto desde fuera para comprender y dar sentido a la Ley revelada con medios distintos a los hasta entonces empleados en el Islam. Por eso, fue religiosa y por eso estuvo vinculada a los otros aspectos de la cultura en que nació. ¿No se ve en la obra de Averroes, presentada por él como una restauración de Aristóteles, que lo griego está mezclado con lo islámico?<sup>30</sup>. Por eso, no puede explicarse sin referencia a las otras formulaciones del pensar en el Islam.

Reconociendo la necesidad de la religión, los *falāsifa* utilizaron la razón

<sup>27</sup> *Muqaddima*, Beirut, 1994, vol. II, p. 210.

<sup>28</sup> Cf. Ch. Butterworth: "The study of Arabic Philosophy Today", *Arabic Philosophy and the West*, ed. by Th. A. Druart, Washington, Georgetown University, 1988, p. 98.

<sup>29</sup> *Kitāb al-hurūf*, ed. M. Maḥdī, Beirut, Dar el-Machreq, 1969, § 156, p. 159:1-2.

<sup>30</sup> Cf. M. Allard: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1965, p. vii.

griega para dar expresión a un sistema de pensamiento que daba cuenta de la realidad y que seguía un camino independiente de la religión, pero que alcanzaba la misma meta que ella. Se proclamó la superioridad de la filosofía sobre la religión, porque aquélla procede de la razón, facultad superior del hombre, mientras que ésta es fruto de la imaginación, facultad inferior a la razón y por la que el profeta traduce la verdad, inspirada y revelada, en símbolos que puedan ser comprendidos por todos los hombres. Ambas, religión y filosofía, tienen una misma fuente, una iluminación superior procedente de Dios, pero no de manera directa sino a través del Intelecto Agente, entidad separada del hombre y mediadora entre el mundo superior y el mundo sensible<sup>31</sup>. La filosofía trató de interpretar y explicar lo expuesto en la Ley revelada por un camino y por unos medios completamente distintos a los usuales en el mundo religioso islámico. Se apoyó en el pensamiento griego y trató de mostrar su consonancia con el pensar de raíz islámica. Pero no fue un intento de ponerlos de acuerdo, sino de enseñar su paralelismo y su no contradicción.

\* \* \*

Siendo la filosofía un esfuerzo de reflexión a la luz de la razón humana y explicándose la práctica mística como la experiencia frutiva de un absoluto, que implica el conocimiento de éste<sup>32</sup>, entonces, dado que es resultado de una iluminación intelectual, la filosofía puede, en determinadas ocasiones, finalizar en esa experiencia de lo absoluto. Las relaciones y compatibilidad entre la vía mística y la filosófica parecen, por consiguiente, posibles, precisamente porque ese absoluto se manifiesta como una Verdad que exige ser conocida por medio de una experiencia personal. Esto es lo que ocurrió en el pensamiento de Plotino, en cuyas *Enéadas* se encuentra no sólo una representación reflexiva y racional del universo, sino también un proceso de desarrollo dialéctico, en el que los tres momentos de permanencia ( $\mu\omicron\nu\eta$ ), salida de sí ( $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ ) y retorno ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$ ), son testimonio de una senda mística que hace posible la unión del alma humana con el Uno absoluto en una aprehensión frutiva y sabrosa. La visión, el deseo de “ver lo divino”, se consuma en

---

<sup>31</sup> Cf. R. Ramón Guerrero: “¿Qué es filosofía en la cultura árabe?”, *Miscellanea Medievalia*, Band 26: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, herausgegeben von J. A. Aertsen und A. Speer, Berlín, Walter de Gruyter, 1998, pp. 257-270.

<sup>32</sup> L. Gardet: *Études de philosophie et de mystique*, p. 257.

identidad ontológica<sup>33</sup>. La influencia de Plotino se ejerció tanto en el mundo musulmán como en el cristiano. Proclama la necesidad del espíritu humano por alcanzar su realidad última más allá de todo el juego de contingencias empíricas, de alcanzar el absoluto que es el acto primero de su existencia, en un movimiento que sobrepasa y supera toda distinción. Filosofía y mística pueden coincidir, entonces, precisamente porque ambas pretenden conocer aquel mundo de realidades incognoscibles, aquel mundo de lo divino que está más allá de nuestra experiencia. La afirmación de su conocimiento, por una u otra vía, implica necesariamente la declaración del carácter único, exclusivo y personal por parte de quien dice haberlo experimentado. Sólo cabe el reconocimiento de su inefabilidad.

En el mundo musulmán, el mejor ejemplo de la influencia de Plotino, el autor en quien esta relación entre mística y filosofía parece haberse planteado de una manera más explícita, fue Avicena. Veámoslo brevemente.

\* \* \*

Avicena (ca. 370/980 - 428/1037) vivió siempre en una atmósfera de corte, en diversos emiratos de Irán. Sobresalió en medicina, matemáticas, cosmografía y astronomía. Sin embargo, la historia del pensamiento le ha reservado lugar de honor por sus escritos filosóficos, muchos de los cuales fueron vertidos al latín en la Península Ibérica a partir del siglo XII. Escribió algunas obras en persa, pero su mayor producción lo fue en árabe, atribuyéndosele más de doscientos títulos, entre los que se encuentran enciclopedias y tratados de metafísica, lógica, psicología, filosofía práctica, etc. Entre sus obras más conocidas hay que mencionar las que llevan por título *al-Šifā'* ("La curación"), *al-Nayāt* ("La salvación") y el *Kitāb al-Isārāt wa-l-tanbīhāt* ("Libro de los avisos y de las advertencias")<sup>34</sup>.

Avicena intentó explicar la verdad por medio de una experiencia de orden intelectual, en una actitud de espíritu que integró el saber racional procedente de Grecia al elaborar su pensamiento. Es conocida, por su propia narración<sup>35</sup>, la anécdota de que había leído más de cuarenta veces la *Metafísica* de

<sup>33</sup> Cf. G. Reale: "I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione", *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens*, ed. L. P. Gerson, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, 153-175.

<sup>34</sup> Una relación más completa puede verse en M. Cruz Hernández: *Historia del pensamiento*, vol. I. pp. 212-213.

<sup>35</sup> M. Cruz Hernández: *La vida de Avicena como introducción a su pensamiento*, Salamanca, Anthema Ediciones, 1997, pp. 29-31.

Aristóteles, cuyo sentido sólo alcanzó tras la lectura del comentario compuesto por al-Fārābī, anécdota que nos sitúa ante los dos pilares filosóficos sobre los que se asentó su especulación: el de Grecia y el del mundo islámico. Creó un sistema racionalista y ajeno a los principios del sufismo<sup>36</sup>.

Sin embargo, el dinamismo interno de su propio pensamiento y el esfuerzo que le llevó a construir su sistema fueron fruto de una constante y continua preocupación por un conocimiento intelectual e intuitivo y experimental a la vez, como suprema realización humana. Es lo que explica, quizá, las páginas que dedicó a la descripción de las experiencias y hechos místicos, reconociéndoles efectividad, y a la composición de obras cuya naturaleza y contenido es objeto aún de interpretación. Me refiero a aquéllas a las que se les ha dado la denominación de *Tratados místicos*<sup>37</sup>, llevando las más importantes los siguientes títulos: *Risālat al-Ṭayr* (“Epístola del pájaro”), *Risāla Ḥayy b. Yaqzān* y *Qiṣṣat Salāmān wa-Absāl* (“Relato de Salāmān y Absāl”)<sup>38</sup>. A estos textos se une el misterio dejado por otras dos obras, el *Kitāb al-inṣāf* (“Libro del juicio imparcial”), del que sólo se han conservado algunos fragmentos, y el *Kitāb al-maṣriqiyyūn* (“Libro de los orientales”), sobre el que pesan serias dudas<sup>39</sup>, en donde según testimonio de Avicena, debía romper con toda su enseñanza anterior.

Respecto al quehacer intelectual de Avicena se han dado tres grandes interpretaciones: su pensamiento se desarrolló en un ambiente filosófico y religioso musulmán; fue heredero de la mentalidad especulativa griega, aristotélica en particular, y su doctrina sólo tiene sentido en relación a esta men-

<sup>36</sup> Cf. D. Gutas: “Avicenna. Mysticism”, *Encyclopedia Iranica*, Londres, Routledge & Kegan Paul, vol. III, 1898, p. 79.

<sup>37</sup> Hace ya años C. A. Nallino: “Filosofía “oriental” od “illuminativa” d’Avicenna?”, *Rivista degli Studi Orientali*, 10 (1923-25) 433-467, señaló el carácter arbitrario y erróneo del título que Mehren dio a estos escritos. Cf. también D. Gutas: “Ibn Tufayl on Ibn Sīnā’s eastern Philosophy”, *Oriens*, 34 (1994) 222-241, esp. pp. 232-234, quien afirma que el título francés de Mehren hizo funesta, por infundada, la conexión entre la filosofía oriental de Avicena y el misticismo.

<sup>38</sup> De las dos primeras hay edición por A. Mehren: *Traitéés mystiques d’Avicenne*, Leiden, Brill, 1889-1899. Reimp.: Amsterdam, Apa-Philo Press, 1979. La tercera está editada, como texto traducido del griego, en *Tis’ rasā’il fī l-ḥikma wa-l-ṭabī’iyyāt wa-qiṣṣat Salāmān wa-Absāl*, Constantinopla, 1298h. (1881), pp. 111-126. Nueva ed. Hasan Asi, Beirut-Damasco, 1986. Hay trad. esp.: Avicena: *Tres escritos esotéricos*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1998.

<sup>39</sup> Sobre las dificultades planteadas por esta obra, cf. D. Gutas: *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna’s Philosophical Works*, Leiden, J. Brill, 1988, pp. 115-130. También, su “Avicenna. Mysticism”, p. 81.

talidad; o fue un intérprete fiel de la mentalidad y del espíritu persa, gnóstico, teósofo y místico a la vez.

Esta tercera interpretación ha llevado a los más importantes estudiosos de Avicena a plantearse la cuestión de sus relaciones con la mística y a saber si realmente fue un místico. El más conspicuo representante de esta comprensión, H. Corbin<sup>40</sup>, se basa en su conocimiento del pensamiento persa y en el análisis de esos *Tratados místicos* avicenianos. Leídos por A. M. Goichon de manera alegórica como exposición imaginada de una doctrina racional<sup>41</sup>, Corbin piensa, en cambio, que son expresión simbólica de un conocimiento de tipo gnóstico obtenido por iluminación, que debe ser percibido por una hermenéutica apropiada. Para él, estos "relatos visionarios" son particularmente aptos para situar a Avicena en el "pleroma" del sistema filosófico. Estas narraciones son las etapas que el alma humana debe recorrer para poder salir de su exilio, por lo que es necesario examinarlas con una particular exégesis o *ta'wīl* espiritual para dar al texto su verdadero significado.

Según Corbin, la filosofía de Avicena gira en torno a su angelología, que demuestra el estrecho vínculo entre su pensamiento, la literatura hermética, la doctrina angélica de Zoroastro y el gnosticismo de origen iranio, y de la que cosmología y noética sólo son partes fundamentales. Corbin señala, además, cómo en Avicena las Inteligencias separadas, las Almas universales y las almas humanas no son más que un triple coro angélico, enunciado en la *Risāla Ḥayy b. Yaqzān*<sup>42</sup> y que el pleroma o suma de todas las Inteligencias avicenianas se identifica con el conjunto angélico señalado por los teósofos, mostrando su relación con el neoplatonismo griego tardío, origen del gnosticismo iranio. Las mismas *Glosas a la Teología de Aristóteles*<sup>43</sup> serían una introducción a esta interpretación de la tríada angélica. El Intelecto Agente coincidiría con el Arcángel Gabriel. Por otra parte, el descenso de los seres corresponde un ascenso, un retorno al mundo superior y a su origen. La *Risāla Ḥayy b. Yaqzān* justamente relata el inicio de este viaje de retorno: es

---

<sup>40</sup> H. Corbin: *Avicenne et le récit avicennien. Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Tehran-París, A. Maisonneuve, 2<sup>e</sup> ed. 1954. Reedición: París, Berg International, 1979. Trad. esp. Barcelona, Ed. Paidós Orientalia, 1995.

<sup>41</sup> A.-M. Goichon: *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqzān, commenté par des textes d'Avicenne*, París, Desclée de Brouwer, 1959.

<sup>42</sup> H. Corbin: *Avicenne et le récit*, p. 53.

<sup>43</sup> Publicadas por A. Badawi: *Aristu inda l-arab*, El Cairo, 1947, pp. 37-74. Trad. francesa: G. Vajda: "Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»", *Revue Thomiste*, 51 (1951) 346-406.

la narración del alma humana que, entrando dentro de sí misma, se aísla de las facultades externas y encuentra al Intelecto Agente, encarnado en el personaje de Ḥayy. Así, toda la filosofía aviceniana sería un gnosticismo y una teosofía, en la que ciertamente –reconoce Corbin– hay elementos procedentes del pensamiento griego así como otros religiosos musulmanes, pero que sólo tienen un valor secundario respecto al núcleo fundamental gnóstico-iranio.

La clave interpretativa del pensamiento aviceniano estaría en su obra *Kitāb al-mašriqiyyūn*. A ella remite en el prólogo de su gran enciclopedia *al-Šifā'*, en un pasaje en el que señala cómo ha compuesto aquél libro para exponer la verdad, limpia de cualquier disimulo, que no está de acuerdo con las ideas profesadas por los aristotélicos: «Aparte de estos dos libros tengo otro; en él he expuesto la filosofía tal como es por naturaleza y tal como exige una opinión libre, que no tiene en cuenta el punto de vista de los compañeros en la filosofía, sin temer apartarse de ellos, como se hace en otros sitios. Es mi libro sobre la *filosofía oriental*<sup>44</sup>. En cambio, este otro libro (*al-Šifā'*) es más detallado y está más de acuerdo con los compañeros peripatéticos. Quien quiera la verdad sin rodeos, deberá dirigirse a aquel libro; quien quiera la verdad de manera que produzca una cierta satisfacción a los compañeros, un amplio desarrollo y alusiones a lo que, si es comprendido, no necesita del otro libro, entonces que se dirija a éste (*al-Šifā'*)»<sup>45</sup>.

Badawi<sup>46</sup> cree que los “occidentales” serían los peripatéticos de Bagdad, por oposición a los orientales representados por Avicena, ubicados en “Oriente”, esto es, en Irán. Pines<sup>47</sup> opina que la “filosofía oriental” sería la sabiduría no helénica a la que Avicena habría llegado por obra de su reflexión. Massignon<sup>48</sup> afirma que no se trata de una oposición religiosa, sino que la filosofía oriental sería el esfuerzo por comprender los misterios de la fe, la gnosis entendida como síntesis de pensamiento griego y sabiduría semítica.

<sup>44</sup> Como ha señalado D. Gutas, “Mysticism” e “Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's...”, con estas palabras Avicena no alude a título de libro alguno, sino al contenido de su *Mašriqiyyūn*.

<sup>45</sup> Avicena: *Al-Šifā'*: *al-Mantiq. I. al-Madjal (L'Isagoge)*, ed. I. Madkour, M. El-Khodeiri, G. Anawati, F. El-Ahwani, El Cairo, al-Matbaa al-Amiriyya, 1952, p. 10.

<sup>46</sup> *Ariṣṭū 'inda l-'arab*, introducción, pp. 24-25. También su *Histoire de la philosophie en Islam*, París, J. Vrin, 1972, vol. II, pp. 609-610.

<sup>47</sup> “La ‘Philosophie Orientale’ d’Avicenne et sa polémique contre les bagdadiens”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 19 (1952) 5-37.

<sup>48</sup> “La philosophie orientale d’Ibn Sina et son alphabet philosophique”, *Memorial Avicenne*, El Cairo, Institut Français d’Archeologie orientale, 1952, vol. IV, pp. 1-18. Reimp. en *Opera minora*, Beirut, 1963, vol. II, pp. 591-605.

Goichon<sup>49</sup> sostiene que la filosofía oriental no es más que una elaboración oriental de doctrinas científicas y filosóficas griegas, vinculada a la escuela de Ýundišapūr, por lo que esa filosofía aviceniana sería un retorno a la tradición científica –no mística y gnóstica– persa de raigambre griega. Finalmente, Corbin<sup>50</sup> insiste en que el Occidente, en la terminología aviceniana, sería la “cripta cósmica”, el mundo físico, situado por debajo del mundo celeste, mientras que el Oriente sería lo que está más allá, el punto al que llega el alma humana en su peregrinación; por eso, la sabiduría oriental es una sabiduría iluminativa, teosófica, una comprensión intelectual de los misterios divinos.

Aunque la lectura del doble grupo de obras muestre la complejidad del pensamiento de Avicena, en el que a primera vista es posible deslindar un doble ámbito de aplicación, el filosófico y el religioso, y aunque se quiera reconocer la posibilidad de ambas lecturas –como han hecho estudiosos tan prestigiosos como R. Arnaldez<sup>51</sup> y J. Jolivet<sup>52</sup>–, sin embargo, *hacer* filosofía en el mundo árabe consistió en reflexionar primero y componer después las obras que sus filósofos han dejado; lo que de ellos se puede saber es lo que *hicieron* en tanto que comunicaron su actividad en sus escritos. Aplicado a la filosofía de Avicena, y en palabras de Cruz Hernández, «no hay más filosofía de Ibn Sīnā que la que tenemos»<sup>53</sup>. Y lo que de Avicena tenemos en la mayor parte de su producción escrita, de su tarea como filósofo, es una obra impregnada de filosofía griega, situada en la línea del aristotelismo, como ha mostrado D. Gutas<sup>54</sup>, aunque ese aristotelismo se encuentre muy matizado por el neoplatonismo.

El mismo L. Massignon afirmó que Avicena fue antes que nada un filósofo, lo que en su época significaba un enciclopedista experto en la clasificación de las ciencias, que buscaba esclarecer nuestros conocimientos deduciéndolos de unos principios. Y como tenía que elegir entre dos métodos de

---

<sup>49</sup> *Ibn Sīnā. Livre des directives et remarques*, Beirut-París, 1951. Introducción, pp. 11-12.

<sup>50</sup> *Avicenne et le récit*, pp. 22-23, 41.

<sup>51</sup> “L’histoire de la pensée grecque vue par les arabes”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1978, p. 164.

<sup>52</sup> En *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, 1985, pp. 250-251, en recensión de la obra de G. Verbeke: *Avicenna. Grunleger einer neuen Metaphysik*, Opladen, 1983.

<sup>53</sup> *Historia del pensamiento*, I, p. 213.

<sup>54</sup> *Avicenna and the Aristotelian tradition*; en p. 130, nota 28, afirma que la historia occidental de la filosofía “oriental” de Avicena es una comedia de errores.

conciliar la filosofía y la religión, el método gnóstico y el místico, Avicena optó por el místico en la línea plotiniana. Recurrió al itinerario del alma sufí y se sirvió de las experiencias de los grandes sufíes, en lugar de aprovechar la suya propia. Incluso en su vida personal no hay el menor índice de una “interiorización” de los ritos místicos<sup>55</sup>.

Al exponer la mística, Avicena escindió el dominio teórico y descriptivo del puramente práctico. Tomó de la mística musulmana sus experiencias y su vocabulario, pero los insertó en un marco de filosofía neoplatónica. En su *Kitāb al-Isārāt wa-l-tanbīhāt* despliega la filosofía en su orden clásico: lógica, filosofía natural, que incluye la psicología, y metafísica. En los tres últimos capítulos de la metafísica es donde expone la vida espiritual, coronamiento de toda la doctrina del hombre, puesto que es por medio del conocimiento como el alma entra en relación con lo divino, dando así a la mística un fundamento natural y racional.

Presenta el conocimiento como una dialéctica que va de lo sensible a lo inteligible, para permitir al alma la vida verdadera de los inteligibles puros, recibiendo la irradiación venida de la Luz suprema, el Ser Primero o Dios. Se trata, entonces, de un proceso de purificación por el que el alma alcanza la aprehensión directa de la Verdad Suprema en el espejo del alma, en la cima de una contemplación intelectual. Como todo proceso, exige de unas etapas y grados que hagan posible al alma dejar el estado de perplejidad y extrañamiento en que se encuentra en su unión con el cuerpo, para alcanzar el Bien supremo.

Describe las tres clases de hombres que son conscientes de la nostalgia producida por la falta de ese Bien supremo y por el deseo de alcanzarlo. Son el “asceta” (*zāhid*), el “devoto” (*‘ābid*) y el “gnóstico” (*‘ārif*). El primero es el que se aleja de los bienes de este mundo; el segundo es asiduo en los ejercicios religiosos. El tercero es el que orienta su espíritu hacia la Verdad primera, queriéndola por sí misma, única que es digna de ser conocida y adorada. Los dos primeros no son buenos si no están unidos al tercer aspecto. Sólo los gnósticos se despojan de su cuerpo y se vuelven hacia el mundo santo, a través de varios grados. En primer lugar, por la voluntad (*al-irāda*), como deseo de entrar en contacto con Dios. En segundo lugar, por medio de los ejercicios que tienden a liberarse de todo lo que no sea Dios, a acostumbrar al alma sensible a ejercer sólo la intelectual y a afirmar la conciencia para

---

<sup>55</sup> L. Massignon: “Avicenne, philosophe, a-t-il été aussi un mystique?”, *Opera minora*, vol. II, pp. 466-469.

prestar atención a Dios; en este grado ya se alcanzan algunos “momentos” (*awqāt*) o destellos de la iluminación divina. En tercer lugar, por la obtención (*nayl*), grado en el que el alma es como un espejo pulimentado en el que al contemplarse a sí mismo contempla a Dios. En este momento se produce la unión (*wuṣūl*), que, a su vez, implica también grados, que no pueden ser expresados por el lenguaje, siendo necesario ser místico para experimentarlos y padecerlos<sup>56</sup>.

La mística descrita por Avicena, por consiguiente, se sitúa dentro del sistema filosófico que le sirve de sustento. No es una mística entendida a la manera de los sufíes, sino el término final de un proceso en el que están implicados todos los demás aspectos de la filosofía, desde la noética y la cosmología hasta la misma metafísica y ontología, que desemboca en la aprehensión misma de la Verdad, en una experiencia frutiva de lo Absoluto. Sólo en este sentido cabe hablar de mística en Avicena: en tanto que la fuente principal de la que se nutre su pensamiento —el neoplatonismo— también fue mística y en el sentido en que se puede decir que Platón también lo fue<sup>57</sup>. La filosofía, por consiguiente, podía asimilar elementos místicos. Pero, ¿qué diferencia hay, entonces, entre filosofía y mística?

\* \* \*

La respuesta a la pregunta anterior se puede encontrar en la lectura de la obra del místico murciano Ibn ‘Arabī. ¿Hay que incluirlo entre los filósofos porque en su pensamiento haya doctrinas lógicas, metafísicas, psicológicas y también ético-políticas? Se le ha considerado como un genuino filósofo, seguidor de la tradición griega, y así figura en algunos libros de historia de la filosofía. Sin embargo, él mismo distingue dos sentidos en el término filosofía (*falsafa*): el más propio, equivalente a *ḥakīm*, representado por los mensajeros, profetas y amigos de Dios, y el adoptado por los que tradicionalmente se llaman “filósofos”, no siendo éste un sentido propio<sup>58</sup>. Así, no reconoce más que un escaso valor a la filosofía, porque la reflexión engendra con-

<sup>56</sup> *Kitāb al-iṣārāt wa-l-tanbihāt*, ed. S. Dunya, El Cairo, Dr al.Ma‘ārif, 1968, vol. IV, pp. 47-164. Traducción francesa, A. M. Goichon: *Ibn Sīnā. Livre des directives et remarques*, Beirut-París, J. Vrin, 1951, pp. 483-526

<sup>57</sup> Cf. C. Baffioni: “Gnoseologia e mistica nell’interpretazione avicenniana dell’intelletto agente”, *Annali*, 41 (1981) 597-622, especialmente pp. 613-614.

<sup>58</sup> Cf. W. C. Chittick: “Ibn Arabī”, en S. H. Nasr - O. Leaman (ed.): *History of Islamic Philosophy*, Londres, Routledge, 1996, vol. I, p.500.

fusión y ausencia de veracidad. El verdadero filósofo es el que se consagra a la contemplación y a la experiencia espiritual, porque el que se apoya sólo en su intelecto sólo percibe una ínfima parte de la verdad<sup>59</sup>. Por eso, él se sabe incluido en la primera categoría, la de los sabios (*hukamā*), que toman directamente de Dios su saber. Pues ¿no afirma haber recibido por inspiración divina las *Futūhāt makkīyya*?: «Sabed que la composición de los capítulos de las *Futūhāt* no es el resultado de una libre elección por mi parte, ni de una reflexión deliberada; en verdad, Dios me dictó todo lo que he escrito por medio del ángel inspirador»<sup>60</sup>.

Que hay diferencia entre los filósofos y místicos como reconoce el propio Ibn 'Arabī, es algo que también prueba el distinto tipo de escritura o discurso: ¿podemos leer y entender los textos de los místicos de la misma manera que leemos y entendemos la obra de Platón –pese a que Ibn 'Arabī fuera conocido como Ibn Aflāṭūn (hijo de Platón<sup>61</sup>)–, o las obras de Aristóteles, del mismo Avicena o de Averroes? 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 un *ta'wīl* especial: la transmutación 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<sup>62</sup>. El lenguaje de los místicos y el de Ibn 'Arabī es tan particular, que es preciso conocer su significación para comprender sus escritos. Hay, por tanto, gran divergencia entre el discurso filosófico y el discurso místico.

Filosofía y mística son, entonces, dos caminos distintos por ser dos formas de expresión diversas, aunque entre ellas pueda darse íntima relación, precisamente porque ambas tratan de percibir lo que está más allá de la capacidad cognoscitiva del hombre, el ámbito de lo divino, de las realidades suprasensibles.

Si se considera la *Risāla Ḥayy b. Yaqzān* del filósofo de Guadix, Ibn Ṭufayl, su lectura nos descubre una gran paradoja con respecto a su autor. Si, como señalan algunos aspectos de su biografía, fue miembro de una *ṭarīqa* y es considerado como un místico sufí, entonces, ¿por qué no escribe su *Risāla*

<sup>59</sup> Cf. Cl. Addas: *o. c.*, pp. 134-135.

<sup>60</sup> Apud H. Corbin: *La imaginación creadora*, p. 93.

<sup>61</sup> ¿No habría que leer mejor Ibn Aflūṭīn, "hijo de Plotino"?

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

utilizando el mismo tipo de lenguaje que usan los otros místicos? ¿Por qué su manera de expresarse es más la de un filósofo que la de un místico? Por el contrario, si no fue un místico, ¿por qué aparenta serlo en su obra? ¿Por qué describe lo que se supone que debe ser una vía mística de acceso a la Verdad, siendo así que es una experiencia inefable?

Nos hallamos ante la misma incertidumbre que nos producen las llamadas “obras místicas” de Avicena. Creo que tanto en uno como en otro caso estamos ante textos que son estrictamente filosóficos, pero en los que se usa una forma de exposición alegórica. Es la segunda de las vías que anunciaba Ibn Ṭufayl en el texto con que iniciaba este trabajo. Se trata del camino del estudio racional (*nazar*), que puede ser descrito en libros, aunque haya de expresarse de una manera simbólica, alegóricamente (*ramz*), porque el filosófico es un discurso no apto para la mayoría de la gente. Ibn Ṭufayl intenta mostrar en su obra la diferencia existente entre la filosofía, representada por el personaje Ḥayy, la mística, encarnada en Absāl, y la religión popular, externa y tradicionalista, simbolizada por Salāmān. Tres personajes que reproducen las tres vías de acceso a la Verdad que antes he indicado..

La filosofía es un saber científico basado en la demostración, que sólo aprehende la verdad en el inteligible percibido por argumentación o por intuición. Es precisamente ésta, la intuición, la que aúna las dos vías, la mística y la filosófica. La intuición es una forma de conocimiento reconocida desde los orígenes de la filosofía. Parménides reconocía en su *Poema* que a la verdad llegamos por una visión directa. Platón había distinguido con claridad ya los dos tipos de conocimiento: «La intuición intelectual para el más elevado, el pensamiento discursivo para el segundo»<sup>63</sup>. Pero fue Aristóteles quien los planteó de manera definitiva: el conocimiento de los principios universales evidentes por sí mismos y el de la esencia del objeto, que es el pensar intuitivo o noético y que requiere una facultad capaz de aprehender el concepto universal, el *voûç* entendido como facultad intuitiva, y la demostración, que es el pensar discursivo, dianoético<sup>64</sup>.

Esta noción fue reconocida por los filósofos árabes, como expresamente lo señaló al-Fārābī: « En cuanto al intelecto que Aristóteles menciona en el *Libro de la demostración* (Analíticos Posteriores), sólo se refiere con él a la facultad del alma por la que llega al hombre la certeza en las premisas uni-

<sup>63</sup> *República*, 511 d-e.

<sup>64</sup> “Quiero decir el intelecto con el que el alma piensa y concibe”, *De anima*, III, 4, 429 a 23.

versales, verdaderas y necesarias, sin razonamiento alguno ni reflexión, sino por la disposición innata y la naturaleza, desde su infancia o de modo tal que no se advierte de dónde ha llegado y cómo ha llegado. Esta facultad es una cierta parte del alma, por la que se adquiere el conocimiento primero, sin reflexión y sin meditación alguna, y la certeza en las premisas, cuyas propiedades ya hemos mencionado. Estas premisas son los principios de las ciencias teóricas»<sup>65</sup>. También Avicena la integró en su concepción filosófica<sup>66</sup>.

La intuición, por tanto, es una forma de conocimiento inmediato obtenido por el intelecto, que percibe lo universal en lo individual. La intuición mística es una visión o presencia inmediata de lo divino. Ambas coinciden en la inmediatez de lo percibido, pero difieren en su distinta forma de expresarse. Mística y filosofía se expresan de manera distinta. Avicena e Ibn Ṭufayl escribieron obras que pueden ser calificadas como exposiciones alegóricas de la vía filosófica<sup>67</sup>. La alegoría, como método literario, ha sido considerablemente usada por los filósofos. ¿No la usó Platón? al-Fārābī, en su *Concordia*<sup>68</sup>, habla del estilo de Platón y de cómo se sirve de mitos, alegorías y símbolos, pretendiendo con ello evitar que la filosofía llegue a quien no esté preparado para ella. No otra cosa sostuvo el mismo Averroes<sup>69</sup>. ¿No han hecho lo propio otros filósofos? No creo, sin embargo, que su pretensión al usar este tipo de lenguaje sea el de ocultar una realidad, sino el de hablar de algo cuya percepción es muy difícil y sólo limitada a unos pocos.

¿No será todo ello, entonces, una pura simulación de la verdad? ¿No se tratará, en suma, de una nueva manera de decir aquella verdad que no puede ser obtenida sino con mucha dificultad? Exponer la verdad desnuda, a veces tiene sus riesgos. Por eso, ésta ha de disfrazarse. Es lo que hizo el hombre piadoso e íntegro de la historieta que nos relata al-Fārābī: «Se cuenta de uno de los ascetas que llevaba una vida piadosa y que era conocido por su honra-

<sup>65</sup> *Risāla fī ma'ānī al-'aql*, pp. 8-9

<sup>66</sup> Cf. D. Gutas: *Avicenna and the Aristotelian tradition*, pp. 169-170.

<sup>67</sup> P. Heath: *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, p. 35 resalta la extraordinaria visión sistemática de la estructura del cosmos que hay en Avicena y sostiene, pp. 8-10, 1499-155, que las alegorías avicenianas no son más que una representación en forma de mito o de cuento de la exposición "lógica" o racional de Avicena.

<sup>68</sup> M. Alonso: "Al-Fārābī. Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles", *Pensamiento*, 25 (1969) 21-70.

<sup>69</sup> Cf. A. Ivry: "Ibn Rushd's Use of Allegory", *Averroës and the Enlightenment*, Nueva York, 1996, pp. 113-125.

dez, rectitud, renuncia y devoción, siendo famoso entre los hombres por eso, que tuvo miedo al poder de un sultán tiránico y quiso huir de aquella ciudad. Pero el sultán dio orden de buscarlo y prenderlo para que no pudiese salir fuera de las puertas de la ciudad. Temiendo caer en manos de los guardianes del sultán, se decidió a ponerse uno de los vestidos de los embusteros (*libās min libās ahl al-baṭāla*); después de ponérselo, cogió en su mano un guitarrillo (*ṭunbūr*) y al anochecer se hizo el borracho y se acercó a la puerta de la ciudad cantando con su guitarrillo. Entonces el portero le preguntó: ¿Quién eres? Él respondió burlonamente: Soy fulano, el asceta. El portero, creyendo que se burlaba de él, no le prestó atención. Él, entonces, se puso a salvo [fuera de la ciudad] diciendo la verdad»<sup>70</sup>. Solo a la locura le está permitido decir completamente la verdad.

---

<sup>70</sup> La última frase dice, literalmente así: «sin mentir en sus palabras». Texto editado por Th. A. Druart: "Al-Fārābī: «Le sommaire du livre des "Lois" de Platon» (*Ġawāmi Kitāb al-nawāmīs li-Aflāḩūn*)", *Bulletin d'Études Orientales*, 50 (1998) p. 124.