

Muhyy al-Dīn Ibn ‘Arabī
(Mohidin Aben Arabi)
(Murcia, 1165-Damasco, 1240).

Gran místico. En 1172 se trasladó a Sevilla, donde se educó en las ciencias religiosas y otras disciplinas, y donde se puso en contacto con los principales eruditos, incluyendo importantes líderes sufíes. Aunque en su juventud llevó una vida licenciosa, influyeron algunos sufíes que le iniciaron en el camino del ascetismo y el autoexamen, transformando así su modo de pensar y convirtiéndose en un verdadero místico tras seguir las escuelas de Zāhirī y Bātinī (esotéricas). Optó por una vida de reclusión, empleando la mayor parte de su tiempo en la lectura de textos sufíes, y se consideró inspirado por lo que pensó ser una luz divina que, descendiendo sobre él, llenaba su mente de sabiduría.

Las adversas circunstancias políticas y sociales de al-Andalus y el noroeste de África pueden haber contribuido a su decisión de abandonar su patria para siempre. Marchó al Este en 1201, visitando Egipto, el Hichāz, Iraq y Siria. En Damasco, su tumba sigue siendo venerada por admiradores de todo el mundo musulmán.

Durante sus viajes gozó de gran popularidad y, a menudo, de mucha enemistad, siendo amenazado de muerte en Egipto, cosa que no disuadió a sus discípulos de reverenciarle como su principal maestro (*al-shayj al-akbar*).

Fue un escritor fecundo y buen poeta, y sus biógrafos le atribuyen unas 400-500 obras, que incluyen poemas de contenido místico. Por regla general, su lenguaje es ambiguo y complejo, empleando una terminología que necesita de explicaciones para poder entender el propósito y tendencia de su pensamiento. Sus poemas de amor a una dama de la Meca parecieron tan eróticos al hombre piadoso medio que se vio en la necesidad de explicarlos, insistiendo en que, lejos de ser mundanos o sensuales, iban dirigidos a “ la sabiduría y luz divinas, los secretos espirituales, percepciones intelectuales y exhortaciones lícitas”. Su fama se basa en sus numerosos escritos místicos en prosa, entre los cuales destacan *Fuṣūṣ al-hikam*, *al-Futuhāt al-makiyyah* y otros tratados que están a nuestro alcance. Estos dos presentan la filosofía mística de Ibn ‘Arabī con detalles enciclopédicos sobre los diversos aspectos del Sufismo: sus etapas y estados, el camino sufí, las categorías de la perfección mística, la unión de las almas con Dios y el estado final de éxtasis. Su doctrina es una mezcla

de ideas anteriores, pero lleva la impronta de su talento y su propia interpretación tanto del dogmatismo islámico como del punto de vista sufi.

Para Ibn ‘Arabī, Dios es Ser Absoluto, y al mismo tiempo todo lo abarca; fuente de toda la existencia, trascendente e immanente; Realidad Única como Amor y Hermosura imperantes. El Universo del Primer Intelecto es la Realidad de Mahoma, que es el Hombre Perfecto, el *Logos* y el más grande de los Profetas —a todos los considera santos y a sí mismo el Sello de los Santos—. El Hombre Perfecto es una miniatura de la Realidad Única (Dios), el microcosmo que refleja la totalidad de los perfectos atributos del macrocosmo. Defiende un monismo panteísta (*wahdat al-wuchūd*), y según él una Única Realidad y todas las cosas creadas son manifestaciones de esa Realidad, o “Único y Muchos son sólo nombres de dos aspectos subjetivos de la Realidad Única”. Afifī parafrasea su pensamiento del modo siguiente:

Debido a lo finito de nuestras mentes y a nuestra incapacidad de agrupar el “Todo como un Todo”, lo consideramos como una pluralidad de seres, atribuyendo a cada uno de ellos características que lo distinguen del resto. Solo una persona con visión de místico, diría Ibnul ‘Arabī, puede superar, en un estado de intuición supramental, toda la multiplicidad de formas y “ver” la Realidad que yace debajo de ellas.

En este contexto Ibn ‘Arabī considera los divinos atributos como subjetivos y relativos. El intelecto humano es incapaz de conocer a Dios o de estudiar teología, mientras que el camino del místico, investido de luz divina, conduce a conocerle. A través de la experiencia extática y el estado místico de *fanā’* (autoanulación), halla el individuo su propia absoluta realización en Dios. Esta etapa final se alcanza sólo a través de dos tipos de conocimiento —*al-ma’rīfah* o “conocimiento por relación”, adquirido por el alma, e *‘ilm* o conocimiento intelectual al que se llega por la razón— Dice que, normalmente, todo el conocimiento se adquiere a través de los cinco sentidos y el intelecto, pero el método más importante para llegar a la verdad es el conocimiento intuitivo o esotérico, nacido de la experiencia como resultado de la experiencia íntima. A este tipo de conocimiento se llama con frecuencia sabor (*dhawq*), o conocimiento de los secretos (*‘ilm al-asrār*), y conocimiento de lo invisible (*‘ilm al-gayb*). Es tipo de conocimiento es innato, y no es el resultado de disciplina alguna, sino más bien “yace latente en lo más recóndito del corazón humano”. Sobrepasa a la razón, de la cual no se puede uno valer para probar su validez. “Al contrario, si la razón y la intuición chocan, la primera debe ser siempre sacrificada a la última”; se manifiesta en forma de una luz que inunda la totalidad del corazón del sufi y se materializa en determinados hombres; percibe la REalidad misma, cuyo conocimiento especulativo es incapaz de

alcanzar; es uno e idéntico al conocimiento de Dios; y es infalible, alcanzando el místico, gracias a él, el perfecto conocimiento de la naturaleza de la Realidad.

La percepción de este conocimiento se alcanza por medio del *fanā'*, que para Ibn 'Arabī tiene un significado distinto del concepto tradicional sufi de autoanulación y equivale a la superación del pecado, todas las acciones, los atributos, la propia personalidad, la totalidad del mundo, todos los atributos divinos —es decir, la superación de la ignorancia y las apariencias hasta alcanzar la verdadera sabiduría—. En sus múltiples etapas, *fanā'* está complementado por *baqā'* (permanencia o continuidad).

Para Ibn 'Arabī, ni la filosofía, ni la teología, ni ninguna religión concreta son un buen sustituto del camino místico, y describe el viaje de un místico y un filósofo a los siete cielos imitando la ascensión (*mi'rāch*) de Mahoma. Este pasaje describe las desventajas del filósofo y las claras ventajas del místico-creyente, el cual, a lo largo del viaje alcanza la verdad infalible, mientras que el filósofo se halla obstaculizado por el escepticismo y la confusión. Incluso cuando el filósofo abandona todas sus especulaciones y se pasa al camino del místico, sólo puede percibir las cosas aparentes y lo fenomenal, mientras que el místico alcanza lo espiritual y lo real. Aunque ambos persiguen el mismo objetivo, sus métodos son diferentes y los resultados desiguales. Por ejemplo, el filósofo puede conocer la causalidad basándose sólo en la observación, mientras que el místico “ve” por sí mismo cómo la Causa Única opera en todas las demás. Además, el conocimiento del filósofo no puede alcanzar más allá de las siete esferas, mientras que el místico continúa su ascensión espiritual y penetra en otras donde se le enseñan temas escatológicos¹ y místicos.

Ibn 'Arabī tuvo un gran número de seguidores, y se hizo sentir su influencia entre musulmanes y cristianos. Así Palacios, clérigo que a menudo dio preferencia a la erudición sobre los prejuicios religiosos y nacionales, señaló la deuda de Dante en la *Divina Comedia* para con Ibn 'Arabī. Así provocó una conmoción en los círculos académicos con la publicación, en 1919, de *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, en la que sugiere que la clave de esta obra puede hallarse en la literatura árabe, especialmente en el *Mi'rāch*. La controversia duró casi una década y se calmó solamente cuando los eruditos Muñoz Sendino, español, y Ceruli, italiano, presentaron más pruebas en defensa de la tesis original de Así Palacios. La posibilidad de tal lazo entre la obra del Dante y la leyenda musulmana estaba lejos de ser remota, ya que el *Mi'rāch*, en una versión

¹ La escatología es la parte de la teología que tiene que ver con las postrimerías del hombre y con el fin del mundo.

muy adornada, estuvo de moda en España y en Sicilia, dos lugares con los que Dante tuvo contacto directo o indirecto. Él mismo visitó Sicilia y le eran familiares las principales figuras musulmanas; su maestro Brunetto Latini residió durante algún tiempo en la corte de Alfonso X, el cual tradujo e incluyó el *Mi'rāch* en su *Crónica General*. Así Palacios señaló además el estrecho paralelismo de las dos obras: tanto Mahoma como el Dante despiertan de un profundo sueño y emprenden sus viajes acompañados por un guía, y ambos narran sus aventuras en primera persona. También existen similitudes entre los castigos a idénticos pecados, y en la descripción de lugares y situaciones. Algunos detalles se parecen a otros que encontramos en el *al-Futuhāt* del gran místico Ibn 'Arabī.

Uno de los discípulos de este último fue Ibn Sab'īn (1218-1269) de Murcia, que se educó en las ciencias religiosas y la filología y emigró a Ceuta, donde atrajo a muchos seguidores.

Muchas de sus *muwashshahāt* (composición poética) se han conservado, pero no así sus zéjeles, poesía auténticamente popular que igualó e incluso superó a las anteriores.

También trató algunos aspectos de la música.