III

El místico murciano Abenarabi

(Monografías y Documentos)

III

CARACTERES GENERALES DE SU SISTEMA

1. Sincretismo.

La accidentada vida de Abenarabi, pletórica de episodios heterogéneos y de complicadas relaciones y desarrollada en muy diversos y distantes escenarios, desde el más remoto país occidental hasta los más septentrionales dominios del oriente islámico (1), es todo un símbolo, bien sugestivo, de su intrincado y laberíntico sistema. Las mismas dificultades con que se tropieza para seguir paso a paso el itinerario de sus inquietos viajes, de sus inexplicables marchas y contramarchas, de sus no esperados regresos y detenciones, las mismas también se experimentan al querer sorprender en sus innumerables y voluminosos libros el hilo central de su pensamiento sistemático, que se oculta siempre a los ojos del investigador, bajo un cúmulo inmenso de digresiones incoherentes, regresiones inesperadas, alusiones apocalípticas e ideas las más heterogéneas, copiadas de todas las religiones y sistemas filosóficos de Oriente y Occidente.

Las circunstancias de lugar y tiempo en que su sistema se formó contribuyeron a esta complicación enmarañada. Abenarabi vivió en un siglo de decadencia, en el cual las escuelas y sistemas todos del islam habían ya alcanzado su pleno desarrollo; las ideas

(1) Cfr. *Bolet. Acad. Hist.*, t. LXXXVII, 1.°, págs. 96-173, y 2.°, páginas 512-611.

de la ciencia griega habíanse, no sólo puesto en contacto con el dogma islámico, sino asimilado a él y hasta transformado profundamente, en virtud de síntesis filosóficoteológicas tan trascendentales como las de Avicena y Algazel en Oriente y las de Abenházam y Averroes en España; los métodos místicos de los sufíes habían ya perdido la sencillez de los primeros siglos y el carácter casi exclusivamente práctico que presentan en las obras de los maestros antiguos, como Alcoxairí y Abutálib el Mequí, para convertirse en sistemas predominantemente teóricos, de fondo panteísta, e inspirados en un sincretismo abigarrado y desconcertador.

Por otra parte, Abenarabi, habiendo recorrido los países todos del islam, pudo estar en contacto con las más diversas civilizaciones y creencias religiosas: por su patria, fronteriza de la Europa cristiana, le sería accesible la cultura tradicional del Occidente; por su larga residencia en el Asia menor, el cristianismo oriental y la civilización bizantina pudieron también influír en su pensamiento; la Siria, en fin, la Mesopotamia y la Palestina, que Abenarabi recorrió en todos sentidos, habían de iniciarle en los misterios de todas las religiones que allí tuvieron su cuna, y que entonces también allí convivían más o menos pacíficamente. El trato continuo con gentes de tan diversas tierras le familiarizó asimismo con las lenguas menos homogéneas: además del árabe, su idioma nativo, parece que poseyó algunos rudimentos de persa, turco, armenio, abisinio, francés y griego, que le permiten citar en estas lenguas el nombre de Dios.

"Dice el árabe "¡Oh *Alá*!" para designar al mismo Ser a quien el persa le dice: "¡Oh *Joda*!" y el griego le dice "¡Oh *Theos*!" y el armenio "¡Oh *Asfach*!" y el turco lo invoca "¡Oh *Tacry*!" y el franco "¡Oh *Creator*!" y el abisinio le dice: "¡Oh *Wac*!" (1).

El griego especialmente, vulgar en el reino de Conia donde residió tanto tiempo (2), lo poseía lo bastante para poder explicar con exactitud filológica la etimología de algunos términos arábigos de origen griego, como *simiya* (la magia natural), que Aben-

(1) *Fotuhat*, II, 475, 903; III, 394.
(2) Cfr. *Autob. cronol.*, § 23.

arabi deriva de σῆμα (signo), y *falsafa* (filosofía), que deriva de las raíces φιλ y σοφ (amor de la sabiduría).

"Llámase la magia entre nosotros *simiya* (السيميا), nombre derivado de *sima* (السمة = σῆμα) que significa *signo*. Es, pues, la ciencia de los signos que se forman por la agregación de letras y reunión de nombres y frases para producir determinados efectos" (1).

"El *filósofo* quiere decir "el amante de la sabiduría", pues *sof* (σοφ) en la lengua griega es la sabiduría, y *fil* (φιλ) es el amor. De modo que la filosofía (*falsafa*) significa el amor de la sabiduría" (2).

Su vida peregrinante en busca de maestros a quienes escuchar y de herejes e infieles a quienes combatir, contribuyó también a llenar su cerebro con las ideas menos coherentes por su filiación. El mismo confiesa este conocimiento experimental de los sistemas más contradictorios, cuando dice (3):

"No conozco grado místico, ni secta, ni religión, de las cuales no haya yo visto a alguna persona que las profesase de palabra y en ellas creyese y, según propia confesión, las practicase. No he tratado (en mis libros) de opinión ni herejía alguna, sino por referencias de secuaces que las hayan sostenido."

El número de las personas a quienes cita, por haberlas conocido personalmente como maestros suyos o compañeros en el estudio de las ciencias esotéricas, se cuentan por cientos. Añádase a este número el no menor de autores sufíes y no sufíes, cuyos libros demuestra conocer a fondo y cita textualmente a cada paso, y se comprenderá la tumultuosa fermentación que en el cerebro de Abenarabi debieron producir tantas ideas, de origen tan diverso, teniendo además presente que de cuanto leía, oía o veía en el sueño, en la vigilia o en éxtasis cuidaba de tomar nota por escrito. Finalmente, la exaltación mística de su espíritu y el anormal desequilibrio de su mentalidad, perturbada por un ascetismo exagerado, acaban de explicar la incoherencia verdaderamente caótica

(1) *Fotuhat*, II, 178; III, 56.

(2) *Fotuhat*, II, 689. En su libro titulado *Tanazolat al-amlac* (ms. árabe de mi propiedad), fol. 220 v., Abenarabi da también el nombre del *caballo* en varias lenguas: árabe, franco, griego, turco, armenio y persa.

(3) *Fotuhat*, III, 683.

de su sistema, que se resistirá tenazmente a toda exposición científica, mientras no se estudien en monografías aisladas sus varios aspectos. Porque Abenarabi, como todos los pensadores musulmanes, y más aún los de la decadencia, no es un especialista, sino un polígrafo y un enciclopedista: no es solamente teólogo místico, sino también filósofo, canonista, médico, astrónomo, literato y poeta.

2. Esoterismo.

Pero todos estos conocimientos se subordinan en su cerebro a una ciencia directriz que orienta y hasta subyuga a todas sus demás ideas: el esoterismo de los sufíes especulativos. Todos sus biógrafos, en efecto, ponderan, por encima de sus virtudes morales y de sus conocimientos sagrados y profanos, sus excepcionales aptitudes para las sutiles y abstrusas lucubraciones del iluminismo sufí.

Los caracteres distintivos de este sistema esotérico de Abenarabi afectan menos a su fondo que a su forma expositiva. En el fondo, es decir, en las ideas, no difiere notablemente de sus contemporáneos y predecesores: la misma dogmática, de apariencia ortodoxa; igual panteísmo, con mayor o menor franqueza expresado; igual escepticismo místico sobre las aptitudes de la razón filosófica; la misma doctrina metafísica de la *tríada* alejandrina; igual concepción plotiniana de la emanación cosmogónica; análoga psicología mística. Lo característico en Abenarabi no es eso; es el ingenio extraordinario con que ha sabido combinar tantas y tan heterogéneas y aun contradictorias ideas, para organizar con ellas una síntesis armónica. El método para conseguir esta armonía es el de la interpretación alegórica de los textos revelados: siempre que la letra de éstos contradice a las ideas neoplatónicas, es preciso buscarle un sentido místico que se conforme con ellas. Y para buscarlo, Abenarabi pone en práctica todos los recursos que a su imaginación exaltada le ofrecían los extravagantes métodos del ocultismo tradicional.

En primer término, el empleo de un lenguaje especial, que se distingue, no sólo del vulgar, sino del de los teólogos y, a menudo, hasta del de los mismos sufíes. Este lenguaje hacía tan indescifrables sus escritos, que el mismo Abenarabi se creyó obligado a

redactar un léxico explicativo de su tecnicismo esotérico, titulado *Istilahat al-Sufiya*, a pesar del cual, la mayoría de los lectores musulmanes confiesan no penetrar en el sentido total de las frases de sus libros, aunque comprendan el significado particular de cada palabra por separado. Solamente una larga iniciación bajo el magisterio sufí puede familiarizar a los lectores con ese tecnicismo (1).

Otro de los métodos esotéricos empleados por Abenarabi consiste en el abuso retórico de la metáfora, del símbolo y de la alegoría mística, no con el exclusivo y discreto fin de aclarar y hacer accesibles las ideas metafísicas, sino para ocultar cómodamente bajo velos simbólicos las más atrevidas tesis del panteísmo alejandrino. Sus metáforas más frecuentes están inspiradas en la luz física, y son una evidente imitación de los filósofos musulmanes llamados, por eso mismo, *ixraquíes* (iluminados), los cuales a su vez no hicieron sino imitar en esto, como los druzos, los alejandrinos y los cabalistas, la terminología, gnóstica, maniquea y zoroastra.

Otro de los recursos utilizados por Abenarabi para armonizar el sentido literal de la revelación con el esotérico, consiste en adaptar al alfabeto arábigo los arbitrarios cálculos aritméticos que los cabalistas rabínicos hacían con el valor numérico de las letras del alefato hebreo. Combinando la astrología con la cábala y con el neopitagoreísmo alejandrino, Abenarabi pretendió descubrir en las letras arábigas un tesoro inagotable de significados esotéricos y de virtudes místicas. En las primeras páginas de su *Fotuhat* (I, 64-117) nos ha dejado un resumen de las leyes generales por las que se rige esta exégesis cabalística del alfabeto

(1) Este léxico ha sido publicado por Flügel como apéndice de su edición de las *Definitiones... Dschordschani* (Lipsiae, 1845) y bajo el título de *Definitiones theosophi... Ibn Arabi*. En el prólogo de este léxico, Abenarabi dice que lo redactó, rogado por sus amigos que confesaban no entender bien el sentido oculto y técnico de sus escritos. Contiene unas 200 definiciones de las voces que estima más importantes. Según *Hachi Jalifa* (I, pág. 326), Abenarabi escribió este opúsculo en Mitilene, el año 615 (1218 de J. C.). Existe otra edición (Constantinopla, 1307 hégira) publicada también como apéndice del léxico (*Taarifat*) del Chorchaní. Otro léxico de los términos sufíes inserta Abenarabi en su *Fotuhat* (II, 169-177), redactado en forma dialogada y más rico en voces y datos que el anterior.

arábigo, que él enseñaba oralmente a sus discípulos en el recinto de la *Caaba* (1) y cuyo pleno desenvolvimiento reservó para dos libros especiales: uno, el titulado *Quitab al-mabadi wal-gayat* (Libro de los principios y fines), que trata de los misterios y maravillas que encierran las letras del alfabeto, ya aisladas, ya unidas entre sí (2), y otro, llamado *Quitab al-cham wal-tafsil* (Libro de la síntesis y el análisis), que aplica aquellas leyes generales a la interpretación de todo el Alcorán (3).

Difícil es dar aquí aproximada idea del desenfrenado esoterismo de la cábala de Abenarabi. Comienza por reducir las 28 letras a cuatro grupos de desigual magnitud, cada uno de los cuales es símbolo, respectivamente, del mundo divino (*álif, zay, lam*), del mundo humano (*sad, dad, nun*), del mundo de los genios (*sin, xin, ain, gáin*) y del angélico (todas las letras restantes). En cada uno de estos mundos de letras existen, como en el nuestro, un profeta, una ley revelada y súbditos que la cumplen. Además, e independientemente de esta clasificación fundamental, las letras se agrupan entre sí por otras afinidades misteriosas. Así, por ejemplo, entre las letras existen los mismos grados que en la jerarquía esotérica de los sufíes (4): el *álif* es el *cótob* o *polo* místico de la iglesia sufí; el *waw* y el *ya* son los dos *imames;* estas tres letras, con el *nun,* son los cuatro *autads* o *columnas;* y estas cuatro, más el *ta, kaf* y *ha,* son los siete *abdales* o *sustitutos,* etc. Pero no es esto tan sólo: cada letra tiene otros infinitos significados simbólicos, por su relación con otras ramas de la ciencia esotérica. En el *Fotuhat* (I, 82), Abenarabi va estudiando separadamente, sobre cada letra, dichas relaciones, que son las siguientes: ¿de qué mundo es símbolo tal letra? (¿del mundo de los espíritus, del de las almas, del de los cuerpos?); ¿cuál es su valor numérico?; ¿a qué nombres divinos representa? (¿a los nombres de esencia o a los atributos de operación?); ¿cuáles sentidos místicos le corresponden por su valor fonético, gramatical y ortográfico?; ¿cuáles, por razón de la esfera celeste y el signo zodiacal

(1) Cfr. *Fotuhat,* I, 90.
(2) Cfr. *Fotuhat,* I, 66, 82, 97.
(3) Cfr. *Fotuhat,* I, 75, 82, 97.
(4) Cfr. *Risalat al-cods* (§ 17, pág. 77, nota 1, de la tirada aparte), donde se expone esta jerarquía.

bajo cuyo influjo viene a la existencia el punto de articulación que en el órgano bucal la produce?; ¿cuáles atendiendo a los reinos de la naturaleza sobre los que ejerce su influencia?; ¿cuál de las cuatro calidades físicas (humedad, sequedad, frío y calor) le corresponde?; ¿a cuál de los cuatro cuerpos simples o elementos simboliza? Análogas afinidades esotéricas descubre Abenarabi en las vocales y, sobre todo, en el nexo gráfico de las letras *lam-álif* y *álif-lam*, y en las letras iniciales de algunos capítulos alcoránicos. En cuanto a la cábala matemática, de la cual han podido ya verse algunos casos en la biografía de Abenarabi (1), tiene también en el *Fotuhat* (I, 102) sus reglas generales y su aplicación detallada; pero, esto no obstante, Abenarabi abrigaba además el proyecto de redactar una obra especial de matemáticas místicas, que no sabemos si llegó a realizar (*Fotuhat*, I, 75, 103). Todo este aparato supersticioso de su método esotérico es quizá lo que más sobrevivió de la mística de Abenarabi, sobre todo en aquellos países musulmanes en que, como en Marruecos, decayeron pronto notablemente los estudios especulativos. Abenjaldún, en sus *Prolegómenos*, considera, por eso, a Abenarabi como uno de los autores clásicos en las ciencias ocultas de la cábala, al lado de su maestro Abulabás de Ceuta, a quien se atribuye la famosa tabla para adivinar el porvenir, llamada *Azaircha*, que estriba precisamente en el valor esotérico de las letras del alfabeto. Al mismo Abenarabi se atribuye también una *zaircha* análoga, que existe manuscrita en la Biblioteca de Leyde (núm. 1221). Claro es que Abenarabi no hizo, en esto, obra original, ya que en la literatura de los sufíes y de los cármatas y druzos abundaba el uso y el abuso de este método cabalístico, cuya filiación rabínica es indudable.

Lo mismo puede decirse del empleo de medios gráficos para hacer más asequible a la mentalidad imaginativa de los sufíes la abstrusa metafísica de los alejandrinos y en general todos los exagerados idealismos de la mística de Abenarabi. Este, en efecto, no hizo otra cosa que imitar a los *Hermanos de la Pureza* (*Ijwán al-safa*) y a los druzos, cuyas obras están llenas de figuras geométricas como esquemas de sus teorías esotéricas (2). En el

(1) Cfr. *Autob. cronol.*, § 13, al fin.

(2) Cfr. *Kitāb alnoqat waldawāir*, edic. Seybold (Kirchhain, 1902),

neopitagoreísmo alejandrino, en los libros apócrifos atribuídos a Aristóteles entre los árabes, y en el *Ensoph* de la cábala hebrea, deben buscarse los modelos mediatos de este método geométrico (1). Abenarabi lo utiliza a cada paso en su *Fotuhat* y especialmente en el tomo III, págs. 553-560, para explicar el orden sucesivo de la emanación cósmica, mediante una serie de círculos concéntricos. A este mismo fin consagró un libro especial, cuyo título *Inxá al-dawair wal-chadáwil* (Formación de los círculos y cuadrados), indica bien claramente el método geométrico en él empleado (2).

En general, todos los recursos supersticiosos del ocultismo oriental y occidental se encuentran combinados en las obras de Abenarabi: la astrología judiciaria, la fisiognómica, la adivinación del porvenir por los agüeros y ensueños, la medicina talismánica, etc., etc., ocupan en ellas un lugar tan preeminente, como los métodos que antes hemos señalado. El libro *Quibs al-anwar*, que existe manuscrito en la Biblioteca de Leyde, núm. 1220, es el más típico, desde este punto de vista, pues en él se hace eco Abenarabi de las más extravagantes supersticiones.

3. Escepticismo místico.

Bajo esta envoltura de superstición y de teurgia ocúltase el sistema filosóficoteológico de Abenarabi, el cual, como todo sistema de mística especulativa, tiene una base previa de negación filosófica, preámbulo indispensable para la iluminación esotérica.

Siguiendo, en este punto, la doctrina tradicional de los sufíes, Abenarabi niega a la inteligencia humana toda aptitud para conocer con certeza y evidencia la verdad absoluta y especialmente para penetrar en los misterios de la ciencia teológica. Innumerables son los pasajes de su *Fotuhat*, en los que desarrolla esta doctrina escéptica bajo aspectos diferentes y por motivos varios. Todos sus argumentos pueden, sin embargo, reducirse a dos grupos: 1.°, aquellos en que Abenarabi justifica *à priori*, su escepticismo,

págs. 4, 11, 14, 18 y *passim*. Item, *Kitâb al Tawâsîn par...Al Hallâj; edic.* y estudio de Massignon (París, 1913), págs. 165-166.

(1) Cfr. Matter, *Hist. crit. du Gnosticisme*, I, 45-101; Franck, *La Kabbale*; Vacherot, *Hist. crit de l'école d'Alexandrie*, III, 90.

(2) Cfr. *Autob. cronol.*, § 19, al fin.

partiendo de la naturaleza, ya del objeto que se trata de conocer, Dios, ya de las facultades con que se intenta conocerlo; 2.º, aquellos otros argumentos *à posteriori,* en que invoca el testimonio de la experiencia, es decir, las incoherencias y contradicciones de los filósofos y teólogos, cuando pretenden conocer por la razón la esencia divina. Vamos a intentar resumirlos a continuación por ese mismo orden (1).

A) Incognoscibilidad de Dios, por su misma naturaleza.

El eje fundamental en cuyo derredor giran todos esos argumentos es la irreductibilidad absoluta entre Dios y la criatura. Son dos categorías ontológicas de naturaleza tan diferente, que representan los dos extremos diametrales del ser: el *absoluto* y el *relativo.* Es esta tesis una de las ideas madres del sistema de Abenarabi, copiada del neoplatonismo alejandrino, aunque armonizada con el antropomorfismo que a Dios atribuyen algunos textos del Alcorán y del Profeta. He aquí un pasaje del *Fotuhat* (I, 115) en que Abenarabi establece taxativamente esa irreductibilidad categórica entre Dios y la criatura:

"Dios existe por y para su esencia, es un ser absoluto no ligado con otro, no efecto de otro, no causa de otro ser, sino creador de los efectos y las causas, rey santísimo que no cesa de existir. El mundo existe por Dios, no por sí mismo ni para sí mismo; su existencia está ligada con la de Dios, por su esencia misma; de modo que el ser del mundo no se concibe jamás, sino por el ser de Dios."

La consecuencia que de esta irreductibilidad se desprende es que el entendimiento humano jamás podrá por sí solo adquirir ciencia cierta del ser de Dios.

---

(1) Tras cada argumento resumido insertaremos los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi lo desarrolla por extenso. El lector advertirá, sin embargo, que muchos de estos pasajes se refieren, no sólo al argumento resumido entonces, sino también a los demás argumentos, que en nuestro resumen aparecen antes o después de aquél. Ya hemos dicho que Abenarabi en su *Fotuhat* no sigue un orden metódico preciso, como los filósofos. Abundan las repeticiones de una misma demostración, si bien cada texto aporta nuevos matices y pormenores útiles para la visión de conjunto, que conviene por eso insertar. El lector que quiera seguir tan sólo el hilo central de la demostración, deberá previamente leer nuestro resumen, que va impreso en el texto en tipo mayor, omitiendo los pasajes del *Fotuhat,* que van impresos en tipo menor.

En efecto: 1.º Como observa sagazmente Abenarabi, para conocer un ser cualquiera, nuestro entendimiento procede siempre por comparación con otros seres ya conocidos, los cuales tengan con el que se trata de conocer alguna semejanza o analogía general, especial o individual.

"Siendo para nosotros indiscutible que el conocimiento de una cosa no se realiza sino mediante la noción previa de otra cosa que tenga con aquélla alguna relación de analogía, y siendo, por otra parte, indiscutible asimismo para nosotros que no existe entre Dios y sus criaturas ninguna de las relaciones de analogía que hay entre las cosas creadas, es decir, analogía de género, especie o individuo, resulta que no poseemos conocimiento alguno de cosa previa por medio del cual podamos percibir la esencia de Dios en virtud de la analogía que ésta tuviese con aquélla. Así, por ejemplo, nuestro conocimiento de la naturaleza de las esferas celestes, que es una quinta naturaleza, no lo lograríamos adquirir en modo alguno si no tuviésemos la noticia previa de los cuatro elementos. Sólo cuando vemos que las esferas celestes son extrañas a la naturaleza física de estos cuatro elementos, por poseer algún atributo que en estos elementos falta, es cuando conocemos que existe una quinta naturaleza física que está dotada de un movimiento extraño al del éter y el aire, que tienden hacia arriba, y al del agua y la tierra, que tienden hacia abajo... Ahora bien: entre el Creador y el mundo no existe analogía alguna de género, especie o individuo; luego el Creador no puede ser conocido jamás mediante conocimiento alguno previo de cosa distinta de El, como pretenden aquellos teólogos que, basándose en la inducción de lo presente respecto de lo ausente, afirman conocer que Dios posee los atributos de la ciencia, poder, palabra, etc. (propios de las criaturas), aunque exentos de las imperfecciones que estos atributos tienen en los sujetos creados, que les han servido de base para la inducción analógica" (1).

Es más: el hombre no conoce sino aquellos seres de los cuales encuentra en sí mismo algo que se les asemeja. El conocer es al entendimiento como el alimento es a la facultad nutritiva: su objeto y su fin; y es innegable que ningún organismo toma su alimento más que de seres en algo semejantes a él. Ahora bien; entre Dios y el mundo y entre Dios y el hombre no existe analogía alguna que haga posible aquella comparación, indispensable para el conocimiento.

(1) *Fotuhat*, I, 118.

"El hombre, que es el sujeto cognoscente, no puede percibir jamás cosa alguna, sin que algo semejante a ésta exista en él. Si así no es, jamás la percibirá ni conocerá. Luego, si el hombre no conoce cosa alguna, sin que en él exista algo semejante a la cosa que trata de conocer, algo que en cierto modo se le parezca, y al Creador no se le parece cosa alguna ni en cosa alguna existe semejanza del Creador, resultará el Creador siempre incognoscible."

"Confírmase esto considerando que las cosas físicas no toman el alimento sino de algo que se les asemeje. De lo que no se les asemeja, nunca jamás toman el alimento. Ejemplo de eso tenemos en los cuerpos minerales, vegetales y animales, que, como están compuestos de los cuatro elementos simples que los engendran, no toman tampoco el alimento sino de ellos, cabalmente porque dichos elementos existen ya en los compuestos. De modo que si alguien pretendiese o se propusiera emplear, para la nutrición de su propio cuerpo, que está compuesto de esos elementos simples, algún alimento en el que no entrasen éstos como ingredientes, le sería imposible conseguirlo. Luego así como le es imposible a todo ser físico tomar el alimento de algo que no sea de los elementos simples de los cuales ha sido engendrado, así tampoco le es posible a ningún hombre conocer cosa alguna de la cual alguna semejanza no exista en él mismo. ¿No ves acaso cómo el alma no recibe del entendimiento sino aquellas cosas que de algún modo se le asemejan y parecen?... Ahora bien: de Dios nada existe, en criatura alguna, que le sea semejante, ni es posible tampoco que exista, bajo ningún concepto. Luego nadie puede conocerlo por sí mismo y por su razonamiento" (1).

Además, la inteligencia, para conocer, no sólo procede por asociación de *semejanzas* entre lo ya conocido y lo que intenta conocer, sino también por apreciación de *diferencias* substanciales o accidentales. El fuego es conocido, cuando se le distingue de los demás seres, por su calidad substancial de quemar; lo blanco, por su calidad accidental, el color. Ahora bien: en Dios, cuya esencia es absoluta y abstracta en grado infinito, no cabe concebir las categorías de la substancia, de la calidad física, del accidente o de la figura, en virtud de las cuales se le pueda distinguir de los demás seres.

"El conocimiento puede ser de categorías o rangos diferentes, que dependen del objeto conocido, y se distingue cada categoría, en sí misma, conforme a la distinción del objeto conocido respecto de los demás objetos distintos de él. Ahora bien: la co-

(1) *Fotuhat*, I, 122.

sa por la cual el objeto conocido se distingue de los demás, puede ser, o esencial a él por su substancialidad misma, como ocurre con el intelecto y el alma, o esencial a él por su calidad física, como el calor y la combustión respecto del fuego. Cual se distingue el intelecto del alma por razón de su propia substancialidad, distínguese el fuego de los demás seres por esas calidades físicas que hemos dicho. Cabe también que la distinción no dependa de algo esencial al objeto conocido, sino de algo accidental, ya transitorio, como lo es, v. gr., la sesión del que está sentado o la escritura del escribiente, ya permanente, como la calidad formal del color blanco o negro del cuerpo. A éstas se reducen todas las categorías lógicas para los filósofos. No hay objeto alguno, cognoscible para el entendimiento, que esté fuera de estas categorías que acabamos de explicar. El entendimiento no podrá conocerlo, si no conoce previamente la cosa en virtud de la cual se distingue dicho objeto de los demás, bien sea esta distinción por razón de su substancia, o de su calidad física, o de su estado transitorio, o de su forma externa. El entendimiento no percibe cosa alguna en la cual no existan estas categorías. Mas estas categorías no existen en Dios. Luego el entendimiento, en cuanto que razona y discurre, no puede conocer a Dios de ninguna manera" (1).

2.° Todos los seres del universo son corpóreos o incorpóreos. Aquéllos son conocidos en sí mismos; éstos, en cambio, no podemos conocerlos más que por sus operaciones. Dios, que no es cuerpo, debería ser, pues, conocido mediante su operación; pero esta operación divina es, como tal, incognoscible, porque no se asemeja a la manera de obrar de las criaturas; éstas, en efecto, hacen siempre una cosa de otra, mientras que Dios hace siempre algo de nada, es decir, crea. Y si la operación de Dios es incognoscible, *à fortiori* lo será su esencia. Abenarabi desenvuelve en varios pasajes (*Fotuhat,* I, 118, 120) este argumento contra el valor de la inducción aplicada al conocimiento de Dios. Hace ver cómo esta inducción nos informa tan sólo de la existencia de la causa (y no de su esencia) mediante la observación de los efectos, y que esto es verdad lo mismo en los efectos artificiales que en los naturales, así en los producidos por emanación como por creación. Sin embargo, fuera de este último caso, cabe siempre rastrear algo de la esencia de la causa, porque entre ella y su efecto hay alguna semejanza, la de ser una y otro criaturas; pero

(1) *Fotuhat,* I, 118.

cuando el efecto es criatura y la causa es Dios, repugna toda semejanza y no cabe inducción alguna. El alcance de este argumento es mayor del que tiene a primera vista. En la cosmogonía de Abenarabi, el único efecto inmediato de Dios, por creación, es el *intelecto primero o universal,* del cual son participaciones los entendimientos individuales de los hombres. Luego el argumento anterior significa que estos entendimientos o el intelecto universal no pueden conocer a Dios, porque es su causa creadora.

"¿Cómo puede pretender el hombre inteligente conocer a Dios mediante el razonamiento discursivo ni cómo supone que el Creador le es cognoscible, siendo así que, si examina los efectos artificiales y naturales, los que son producto de emanación o de creación, ve que todos ellos ignoran al agente que los ha producido? Tiene, pues, que confesar que Dios no puede ser conocido por indicio alguno jamás. Lo único que de El cabe conocer es que existe y que el mundo necesita de El para existir con necesidad esencial y sin excusa" (1).

"Si examinamos la totalidad de los seres que no son Dios, encontramos que son de dos categorías: uno, los sensibles y corpóreos, que se perciben en sí mismos; otros, los inteligibles y espirituales, que se perciben mediante sus operaciones. Lo inteligible, por consiguiente, está muy por encima de lo sensible, en este respecto, es decir, por este su excelso rango que le exime de ser percibido en sí mismo, permitiendo tan sólo que se le perciba en sus efectos. Pero ambas a dos propiedades —el ser perceptible en sí o en su efecto— son atributos de cosas creadas. Luego Dios tiene que estar exento de ambas; y, por consiguiente, ni será perceptible en sí mismo, como lo sensible, ni en su operación, como lo inteligible. Entre Dios y sus criaturas no existe, efectivamente, relación alguna de analogía, ya que ni por su esencia nos es perceptible para que podamos encontrar en ella analogía con las cosas sensibles, ni tampoco por sus operaciones para que lo asimilemos a las cosas inteligibles. La operación de Dios, en efecto, es el crear o producir los seres, no de otro ser, sino de nada, mientras que la operación de la criatura inteligible o espiritual consiste en producir los seres de otro ser. ¿Qué analogía, pues, va a existir entre ambos? Luego si entre la operación de Dios y la de la criatura espiritual no cabe encontrar relación de analogía, *à fortiori* será también imposible encontrarla entre las esencias de ambos. Y si quieres convencerte de la verdad de esta tesis, no tienes más

(1) *Fotuhat,* I, 118.

que examinar cada una de las varias especies de operaciones y sus respectivos efectos."

"El efecto *artificial*, como lo es, por ejemplo, la silla o la camisa, encontrarás que no conocen a su artífice, pero sirven de indicio para denunciar por sí mismas la existencia de su artífice y la ciencia que éste posee de su propio arte."

"Asimismo, el efecto *natural*, que es la esfera celeste y el astro, no conocen tampoco a su principio generador y organizador, que es el alma universal que a los astros y esferas comprende y abarca."

"Igualmente, el efecto *físico*, es decir, el mineral, el vegetal y el animal, que son producidos físicamente por el efecto natural, tampoco conocen al agente productor que los engendra, es decir, al al astro y a la esfera celeste. Porque, a la verdad, lo que tú ves de la magnitud de las esferas, lo que de ellas perciben los sentidos, eso no es conocimiento de las esferas. ¿Qué diferencia no hay, efectivamente, entre la magnitud real del sol en sí misma y la que aparece a los ojos del que lo contempla? El conocimiento de las esferas, propiamente dicho, sería el que tuviese por objeto su espíritu y realidad ontológica, que Dios les comunica por medio del alma universal, causa de las esferas y de los astros."

"Lo mismo se observa en el efecto *emanado*, que es dicha alma universal, producida por emanación de su principio, que es el intelecto primero: tampoco ella conoce al principio del cual emana, pues en realidad no es ella otra cosa que uno de los pensamientos de dicho intelecto primero, bajo cuya comprensión están como subordinados. ¿Cómo, pues, ha de conocer el alma universal lo que está sobre ella y de lo cual no hay en ella más que lo que hemos dicho que hay [es decir, uno de sus pensamientos?] No conocerá, por consiguiente, de su principio, que es el intelecto, sino lo que ella es, es decir, se conocerá a sí misma, pero no a su causa."

"Así también, el efecto creado (que es, para nosotros, la esencia mahomética y para otros el intelecto primero, o sea el cálamo altísimo, creado por Dios sin cosa preexistente) todavía es mucho más incapaz e impotente para percibir a su Autor, que todos los otros efectos que hasta aquí hemos enumerado, puesto que entre cada uno de éstos y su agente respectivo siempre existe alguna especie de analogía y semejanza, en cuya virtud es fuerza que el efecto conozca la parte de su agente en que se le asemeja, bien sea por razón de su substancialidad, bien sea por otro motivo. Pero entre el primer ser creado y Dios no hay analogía alguna; luego tiene que ser más incapaz de conocer a su Autor, que todos los otros efectos de las causas creadas, ya que estos efectos, que en algún modo se asemejan a sus causas, son incapaces de percibirlas y conocerlas."

"Fíjate en este punto y penétrate de su verdad, pues es utilí-

simo para la inteligencia de los problemas de la unicidad de Dios y de su incognoscibilidad para la criatura temporal" (1).

B) Incapacidad de las facultades humanas para el conocimiento cierto y evidente.

3.° Sólo Dios conoce en sí mismo y por sí mismo a todo ser. Las criaturas, en cambio, conocen lo que conocen mediante algo sobreañadido a su propia esencia. Así, el hombre conoce mediante determinadas facultades o potencias. Ahora bien: el conocimiento cierto y evidente, exento de toda duda, ignorancia y sospecha de error, solamente existe en el primer caso, es decir, en el conocimiento que Dios posee, porque siendo inmediata y directa la unión entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, no cabe jamás sospecha de error o engaño en un intermediario, que no existe. Lo contrario sucede en la ciencia humana: el hombre jamás conoce por sí mismo; siempre necesita el auxilio de alguna facultad cognoscitiva que le ponga en relación con los objetos. Aun en los casos rarísimos en que se dice que existe evidencia inmediata y necesaria de los primeros principios, realmente el hombre presta fe ciega, no a sí mismo, sino al testimonio de un intermediario, su inteligencia, que es una facultad de su alma, algo sobreañadido a ésta. En los demás casos, la tesis es más indiscutible todavía; porque la inteligencia, o conoce por los sentidos o por la razón discursiva. Todos los filósofos admiten que el testimonio de los sentidos es tan falible, que solamente en determinadas condiciones del órgano y del objeto cabe admitir como irrecusables sus noticias. Aparte de esto, en los casos en que esas condiciones se cumplan, todavía queda el recurso de sospechar ilusión en el sentido, pues la posibilidad absoluta no cabe negarla en un ser contingente. Dígase lo propio de la evidencia inmediata de los primeros principios. Rechazamos instintivamente todo lo que a estos principios es contradictorio, porque el entendimiento nos da testimonio de su verdad; pero ¿quién nos garantiza que el entendimiento no se engaña? Todavía menos justificada está la confianza del hombre en su ciencia de Dios y del universo, cuando esta ciencia es fruto de su razón discursiva. Esta facultad, en

(1) *Fotuhat*, I, 120.

efecto, lejos de ser impecable en el ejercicio de sus actos, yerra con mucha frecuencia, tanto, que las reglas de la lógica no han sido establecidas sino para discernir el razonamiento legítimo y verdadero del sofístico y aparente. El motivo fundamental de esta falibilidad de la razón discursiva es el siguiente: cada facultad cognoscitiva tiene un objeto propio, que es su esfera de acción, de la cual no le es lícito salirse. El objeto de la *razón* consiste en inferir una verdad desconocida, en virtud de su relación con otras conocidas de antemano. Ni siquiera esta asociación u organización previa de las verdades ya conocidas es obra de la razón discursiva, sino efecto de otra facultad, la *vis formativa* o asociación de ideas e imágenes. Esta *vis formativa,* a su vez, ejerce su función propia sobre elementos representativos que tampoco ella adquirió, sino que los encuentra almacenados en la fantasía, merced al auxilio de la *memoria* espontánea o refleja. Y finalmente, la imaginación no conserva otras imágenes que aquellas que los *sentidos* le proporcionaron. En suma, pues, la razón necesita servirse del concurso de todas estas facultades y además tiene que aceptar como verdadero el testimonio de todas ellas y someterse a sus indicaciones, como el ciego a la autoridad de su guía; estas facultades, criaturas como la razón, son contingentes y por lo tanto falibles; los motivos de error e ilusión y las dificultades a que están expuestas, en sus actos propios, son innumerables; luego la razón, que tiene que limitarse, como toda facultad, a su operación propia, es muy fácil que yerre por fiarse de la autoridad de tantos intermediarios. Y este error es mucho más de temer en materia teológica, porque Dios no puede ser conocido por los sentidos externos, ni tampoco es cognoscible su esencia por evidencia inmediata de la mente, como lo son los primeros principios; y la razón, en sus discursos, debe partir siempre de premisas cuya verdad le conste con certeza por la experiencia sensible o por evidencia inmediata del entendimiento.

"¿Cómo ha de conocer a Dios el entendimiento humano reflexionando o razonando, si para estas operaciones tiene que apoyarse en el testimonio de los sentidos o en la evidencia inmediata, o en la experiencia, y el Creador es incognoscible por cualquiera de estos tres criterios de verdad a los cuales tiene que recurrir por fuerza el entendimiento en sus demostraciones, tanto, que solo

cuando a ellos se reduce una demostración tiene la garantía de que es apodíctica y concluyente?" (1)

"El hombre conoce las cosas todas cognoscibles únicamente por medio de una de las cinco facultades siguientes:

"1.ª La facultad *sensitiva*, que consta de los cinco sentidos: olfato, gusto, tacto, oído y vista. La vista percibe los colores, los objetos colorados y los cuerpos individuales dentro de cierto límite de proximidad y lejanía, pues lo que de ellos percibe a una milla de distancia es distinto de lo que percibe de los mismos a distancia de dos millas, y lo que percibe a veinte brazas no es igual que lo que percibe a una milla, y lo que percibe de un hombre, teniéndolo frente a sí y mano a mano, es distinto de lo que percibe teniéndolo a veinte brazas. Efectivamente: lo que la vista percibe a dos millas de distancia es un cuerpo individual, del que no sabe si es hombre o árbol; a una milla, en cambio, ya conoce que es un hombre; a veinte brazas, ya distingue si es blanco o negro; y finalmente, teniéndolo delante de los ojos, ya aprecia si el color de su pelo es negro azulado o negro de antimonio. Esto mismo acontece con los demás sentidos, respecto de sus objetos propios, según su lejanía o proximidad. Ahora bien: el Creador no es objeto sensible, es decir, no es perceptible para nosotros por los sentidos cuando tratamos de conocerlo. Luego no lo conocemos por medio de la sensibilidad."

"2.ª La facultad *imaginativa* no aprehende, sino lo que la sensitiva le suministra, ya en la forma misma en que ésta se lo da, ya en la forma en que la cogitativa se lo entrega, después de haber combinado entre sí los datos sensibles. Luego esta facultad, cualquiera que sea el modo de su operación perceptiva, no estará jamás exenta de recurrir a la sensibilidad. Es así que Dios no puede ser objeto de la sensibilidad. Luego tampoco podrá serlo de la imaginación."

"3.ª La facultad *cogitativa* no ejerce su función propia, sino sobre materiales que ya encuentra en su interior y que o bien provienen de los sentidos o bien son primeros principios de evidencia inmediata del entendimiento. La cogitativa, pensando sobre estos elementos almacenados en la fantasía o imaginativa, logra percibir una idea nueva que tenga con aquellos elementos, sobre los cuales piensa, alguna relación de analogía. Es así que entre Dios y sus criaturas no hay analogía alguna. Luego el conocimiento de Dios por medio de la cogitativa tampoco es posible, y por eso los sabios prohiben pensar acerca de la esencia de Dios."

"4.ª La facultad *intelectiva* tampoco cabe que lo perciba. El entendimiento, en efecto, no admite sino lo que conoce por eviden-

(1) *Fotuhat*, I, 118.

cia inmediata o lo que le suministra la cogitativa. Es así que la percepción de Dios por la cogitativa no cabe, según hemos visto. Luego tampoco será posible percibirlo por la intelectiva en su función razonadora o discursiva."

"Y aquí termina, sin pasar adelante, el método de los que pretenden conocer a Dios por el razonamiento. Pero esto es lo que ellos dicen, no lo que decimos nosotros, aunque sea verdad. Esa afirmación la damos nosotros como de ellos, porque así efectivamente consta que ellos la formulan. Para nosotros, en cambio, el entendimiento en cuanto tal, es decir, en cuanto que entiende y aprehende lo que le sobreviene, cabe todavía que reciba de Dios, como don gratuito, el conocimiento intuitivo de El mismo y lo entienda en cuanto y porque es inteligencia, pero no en cuanto y porque razone o discurra. Este modo de conocer a Dios, ya nosotros no lo consideramos imposible, porque la intuición que Dios regala a quien de entre sus siervos bien le place, aunque realmente la inteligencia sea incapaz de lograrla razonando, puede, no obstante, aceptarla o admitirla sin necesidad de pruebas o razonamientos lógicos, por ser algo que está más allá de la cumbre de las percepciones de la inteligencia. Esto sin contar con que las cosas relativas a la esencia divina no pueden expresarse con palabras, a causa de estar fuera de toda semejanza y analogía. De modo que todo entendimiento al cual no le sea otorgada por Dios revelación intuitiva de ellas, si pregunta a otro entendimiento al cual le hayan sido reveladas, no podrá este último explicárselas de palabra... Así, pues, el que busque a Dios con su inteligencia por el camino de la razón y el discurso, andará extraviado. Lo único que debe hacer y le basta es prepararse a recibir lo que Dios graciosamente le otorgue.

"5.ª La facultad *memorativa* tampoco tiene medio alguno de percibir a Dios, puesto que tan sólo recuerda lo que la intelectiva conoció de antemano y que luego olvidó o escapó a su atención y ya no lo conoce. Luego a la facultad memorativa no le queda camino de percibir a Dios.

"Estando, pues, reducidas a estas cinco las facultades todas de percibir que el hombre posee en cuanto hombre, es decir, en la medida que su esencia se lo permite y a la que alcanza su posibilidad de adquirir conocimientos, resulta que no le queda otro recurso, que disponer o preparar su inteligencia para recibir la intuición que Dios le otorgue de sí mismo.

"De modo que por medio del razonamiento jamás conoceremos otra cosa que la existencia de Dios y que este Dios es uno solo y digno de ser servido y adorado. Y nada más (1)."

"Dios nos manda que conozcamos su unicidad en la divini-

(1) *Fotuhat*, I, 121.

dad. Pero como las almas humanas, al escuchar este mandato divino, ya tienen uso de razón y son capaces de discurrir, buscan, por medio de pruebas filosóficas, una demostración concluyente de la existencia de Dios y lo logran porque la inteligencia humana es capaz de conocer por sí sola que existe el Creador. Demuestran asimismo, a continuación, la unicidad de este Ser que las ha creado, porque ven que es imposible que existan dos Seres Necesarios por sí mismos y es forzoso que no exista más que uno solo. Después de esto, demuestran cuáles son las relaciones que deben predicarse del Ser Necesario por sí, en virtud de las cuales salen de El *ad extra* los seres contingentes. Pasan luego a demostrar la posibilidad de la misión del Profeta. Cuando el Profeta viene a la existencia de hecho y aduce pruebas de la veracidad de su pretensión de ser en efecto un enviado de Dios a nosotros, conocemos entonces, también por pruebas racionales, que indudablemente es Profeta o enviado de Dios."

"Pero una vez que nos consta ya por argumentos de razón la veracidad de lo que el Profeta nos enseña acerca de los atributos o relaciones que de Dios deben predicarse, he aquí que el entendimiento ve que tales predicados divinos, revelados por el Profeta en su enseñanza, las pruebas racionales o filosóficas los ponen en duda y los rechazan. Quédase, pues, entonces la inteligencia suspensa y entra en sospechas y acaba por poner en tela de juicio las pruebas aducidas por la revelación divina en pro de aquellas relaciones o predicados que Dios mismo se atribuye a sí propio, no pudiendo, como no puede, tachar de mentiroso al informador."

"Pero además, entre las cosas que el autor de la revelación dice al hombre, una de ellas es ésta: "¡Conoce a tu Señor!" De modo que si este hombre, dotado de inteligencia, no conoce a su Señor, que es el principio y fundamento en que debe apoyarse, no podrá tampoco dar crédito a aquel enviado suyo. Luego es indispensable que este conocimiento que el enviado de Dios le exige buscar (al decirle que conozca a su Señor) sea diferente del otro conocimiento que le suministran las pruebas aducidas por el mismo enviado. Lo que le exige es, efectivamente, que se aplique a obtener, de parte de Dios, un conocimiento de Dios mismo que al entendimiento le resulte admisible y que le ponga en claro la verdad de aquellas relaciones o atributos que Dios se predica de sí propio y que el entendimiento juzgaba absurdos o imposibles fundándose en pruebas racionales o filosóficas. Esto hace que en su espíritu surja entonces la idea de que, si ha de dar crédito a la veracidad del enviado de Dios, debe de existir, más allá de la cumbre de la inteligencia y del alcance de su razonamiento, otra facultad, capaz de suministrarle, acerca del conocimiento de Dios, informaciones que las pruebas racionales o filosóficas no sólo

no le han suministrado, sino que, antes bien, le han demostrado ser absurdas, en una palabra."

"Una vez que ya le conste al hombre la existencia de esa facultad que está más allá de la cumbre del entendimiento, ¿le quedará todavía el derecho de decidir sobre si son absurdas aquellas cosas que primeramente juzgaba tales por su razonamiento, o no le quedará ya tal derecho?"

"Si no le queda ya derecho para decidir que son absurdas, tendrá forzosamente que averiguar la causa a que obedeció el error anterior de su razonamiento, en cuya virtud tomó por prueba legítima de que eran absurdas algo que realmente no era prueba legítima. Y siendo esto así, es evidente que el juicio de que eran absurdas aquellas cosas no pudo proceder de la facultad esa que está más allá de la cumbre de la inteligencia, pues la inteligencia acierta unas veces y yerra otras."

"En cambio, si después de revelársele a la inteligencia de ese hombre la verdad de dichos predicados (que Dios se atribuye a sí propio y que los entendimientos humanos aceptan y que ese hombre mismo a quien le han sido revelados admite también sin dudas ni vacilaciones) persiste, a pesar de todo, juzgando con su razón y contra el testimonio de Dios mismo que son absurdas e imposibles, aunque tan sólo en cuanto que así se lo dicta su razonamiento discursivo, pero no en cuanto que su inteligencia las juzgue inaceptables o inadmisibles, entonces ya su juicio procederá efectivamente de aquella facultad que está más allá de la cumbre de la inteligencia, en el sentido de que esta inteligencia lo reciba de su propio razonamiento, pero no en el sentido de que lo toma de Dios mismo."

"Porque, a nuestro juicio, una de las cosas más admirables es que el hombre se someta a la autoridad de su razón, criatura temporal como él mismo, facultad humana como todas las otras, que Dios ha creado en él a guisa de servidora de su entendimiento, y que, sin embargo, este entendimiento se someta a la autoridad de aquélla en todo lo que le dicte. Y eso que el hombre sabe muy bien que su razón no puede traspasar los límites de su esfera propia de acción y es incapaz en sí misma de ejercer las funciones propias de las otras facultades cognoscitivas, v. gr., la memoria, la *vis formativa*, la fantasía y los sentidos externos, tacto, gusto, olfato, oído y vista. Pues bien; a pesar de esta limitación de la razón, sométese la inteligencia ciegamente a su autoridad en el conocimiento de su Señor, y, en cambio, no se somete a la autoridad de su Señor en las cosas que Este le comunica acerca de sí mismo en su Libro y por boca de su enviado. Esta es verdaderamente la más admirable cosa que en el mundo acaece en materia de error."

"Y, sin embargo, todo hombre dotado de razón se deja do-

minar por ese error, exceptuando tan sólo aquel a quien Dios le alumbra los ojos del alma para conocer que Dios ha otorgado a cada ser su propia esfera de acción. Al oído, efectivamente, le dió la suya, especial y privativa, que no puede traspasar en sus percepciones. A la inteligencia, por otra parte, Dios la creó en condición de pobre menesterosa, que tiene que mendigar del oído el conocimiento de los sonidos, la articulación de las letras, la diferencia entre las palabras y la variedad específica entre las lenguas. Sólo por el oído aprecia el entendimiento la diferencia que hay entre el canto del pájaro, el bramido del viento, el rechinar de la puerta, el murmullo del agua, el grito del hombre, el balido de la oveja y el del carnero, el mugido del buey, el rebuzno del camello y todos los demás sonidos semejantes a éstos. Dentro de la virtud del entendimiento, en sí mismo considerado, no existe capacidad alguna para percibir ninguno de estos sonidos, mientras el oído no le comunique la noticia. Lo propio ocurre con la vista: Dios creó al entendimiento en condición de mendigo que necesita de la vista para conocer los objetos propios de ésta; y así, no conoce el verde, ni el amarillo, ni el azul, ni el blanco, ni el negro, ni ninguno de los matices o colores intermedios, mientras el sentido de la vista no se los da a conocer. Y esto mismo acaece con todas las otras facultades cognoscitivas que se llaman sentidos."

"La fantasía, a su vez, es también un pobre mendigo que necesita de los sentidos; tanto, que no se imagina jamás, sino aquello que esas potencias sensitivas le suministran. Si la memoria, por otra parte, no retuviera en la fantasía lo que ésta ha recibido de dichas potencias, no se conservaría tampoco en ella nada de lo sentido e imaginado; luego la fantasía necesita de los sentidos y de la memoria. A la memoria, asimismo, le sobrevienen a veces ciertos obstáculos que se interponen entre ella y la fantasía, en virtud de los cuales a ésta se le escapan algunas imágenes que la memoria no retiene por la debilidad que le produjo alguno de dichos obstáculos, y necesita entonces recurrir de nuevo a las citadas potencias sensitivas para recordar lo que olvidó. Son, pues, dichas potencias sensitivas los ayudantes de la memoria. La facultad cogitativa, igualmente, cuando recurre a la fantasía, necesita de la *vis formativa* para componer, con las imágenes que la fantasía le ofrece, la forma de la prueba con que pretende demostrar algo, apoyándose, ya en los datos que los sentidos le proporcionan, ya en los principios de evidencia inmediata que el espíritu posee de manera innata. Cuando la cogitativa, pues, ha compuesto o formulado esa prueba, entonces es cuando la inteligencia la recibe de sus manos y decide en su virtud acerca de la verdad de lo que intentaba demostrar."

"No existe facultad cognoscitiva que no esté expuesta a obs-

táculos y errores que es necesario discernir y separar de la verdad auténtica y positiva. Mira, pues, ¡oh hermano mío!, cuán necesitado de ayuda está el entendimiento, puesto que ninguno de los objetos cognoscibles antes enumerados puede conocerlos sin el auxilio y medio de esas otras facultades, en las cuales, además, existen tantas causas de error como hemos visto."

"Y sin embargo, cuando la inteligencia logra por casualidad llegar a conocer alguno de aquellos objetos por medio de todos esos caminos auxiliares, si después de ello infórmale Dios de una cosa cualquiera, todavía vacila la inteligencia en aceptarla porque dice que su razón la repugna o contradice. ¡Ah y cuán necio es ese entendimiento y cómo ignora la dignidad de su Señor! ¿Cómo se somete ciegamente a la autoridad de su propia razón y luego recusa el testimonio de su Señor, siendo así que sabemos muy bien que la inteligencia carece, por sí misma, de todo conocimiento y que los conocimientos que adquiere los adquiere únicamente porque en ella existe la facultad pasiva de recibir o aceptar? Porque si esta y no otra es su condición nativa, más lógico sería que aceptase de su Señor lo que éste le refiera de sí mismo, que no lo que la razón le dicte, ya que conoce perfectamente que su razón está sometida a la autoridad de su fantasía y ésta a la de sus sentidos, y que, además de esta supeditación, carece de energía la inteligencia para retener por sí sola lo que esas potencias le prestan, mientras para ello no le ayuden las facultades de la memoria y reminiscencia. Esto sin contar con que las facultades todas del hombre son incapaces de traspasar los respectivos límites de su esfera de acción peculiar, y que, por ende, la inteligencia, atendida su esfera de acción esencial y propia, no conoce otra cosa que los primeros principios de evidencia inmediata que le son innatos. Y sin embargo, se niega a admitir como verdadera la afirmación de quien le dice: "Más allá de ti misma existe otra facultad que "te enseñará algo diferente de lo que te enseña la facultad discur- "siva y que los ángeles, profetas y santos poseen y de la que ha- "blan los libros revelados. Acepta, pues, de esa facultad las noti- "cias divinas que te comunique, pues el someterte a la autoridad de "Dios, que es la verdad, es mucho más lógico, ya que tú has visto "cómo las inteligencias de los profetas y santos, aun siendo tan- "tos en número, las aceptaron y en su verdad creyeron y fe les "prestaron, porque estimaron que el someterse a la autoridad de "Dios en el conocimiento de Dios mismo era más lógico que el "someterse a la autoridad de sus propios razonamientos. ¿Cómo es, "pues, que tú, hombre inteligente que niegas la verdad de tales no- "ticias divinas, te resistes a admitirlas de manos de quien te las "revela? Mucho más cuando ves que hay entendimientos que dicen "creer en la existencia de Dios, de sus profetas y de sus libros re- "velados y que al ver cómo Dios mismo les exige que traten de co-

"nocerlo, después de que ya lo conocen por razones filosóficas, "comprenden que debe existir, por ende, otra manera de conocer a "Dios, a la cual no cabe llegar por medio de la razón discursiva." Y por eso se entregan a la práctica de los ejercicios ascéticos, al combate espiritual, a la soledad y al retiro, a la ruptura de los lazos mundanos, al aislamiento y trato con Dios, vaciando sus almas de todo lo que no es Dios, purificando sus corazones de toda suciedad razonadora, porque los razonamientos tienen siempre por objeto a las cosas criadas. Y este método lo han aprendido de los profetas y enviados de Dios, de los cuales han oído que Dios desciende y se abaja hacia los que le sirven, y benévolo hasta ellos se inclina. Por donde comprenden que el camino hacia El, que de parte de El mismo arranca, es más corto que el camino del razonamiento. Mucho más tratándose de hombres de fe que han oído de Dios estas sentencias transmitidas por su Profeta: "Si al- "guien viniese hacia Mí corriendo, Yo vendré hacia él galopando." "El corazón del creyente es capaz de contener la majestad y "grandeza de Dios." Volviendo, pues, el rostro hacia Dios con toda su alma y cortando en absoluto toda comunicación con los datos que le suministran las facultades cognoscitivas, el corazón humano recibe de la luz de Dios una iluminación que le infunde un conocimiento divino por el cual ve intuitivamente que a Dios se llega mediante la contemplación e ilustración mística, la cual ninguna cosa creada es capaz ni de admitirla ni de rechazarla... Es, pues, el corazón esa facultad que está más allá de la cumbre de la inteligencia... El conocimiento de Dios, que es la Verdad, no se obtiene sino de Dios mismo por medio del corazón y no por la inteligencia, aunque luego ésta lo admita y reciba del corazón, lo mismo que antes lo recibía del razonamiento discursivo" (1).

"La inteligencia humana, por dejarse llevar de la autoridad de su propio razonamiento, cae en excesos de curiosidad indiscreta. Ninguna de las facultades cognoscitivas del hombre es más propensa que la inteligencia a someterse ciegamente al criterio de autoridad. Imagínase que va guiada por señales o indicios divinos, cuando solamente la razón es su guía. Doquiera vaya, con la razón por guía es como camina. La inteligencia es, por lo tanto, como el ciego, o más ciega aún que el ciego, en su marcha por la vía de la verdad divina. Los hombres de Dios, en cambio, no se someten ciegamente a la autoridad de sus propios razonamientos, porque saben que la criatura no debe someterse a la criatura. Inclínanse, por el contrario, ante la autoridad de Dios y así conocen intuitivamente a Dios por Dios mismo. Dios, efectivamente, es tal y como El dice de sí propio que es, y no tal y como de El juzga la inteligencia en sus excesos de curiosidad indiscreta."

(1) *Fotuhat*, I, 375-8.

"¿Cómo, en efecto, puede ser lógico para el hombre discreto el someterse a la autoridad de su facultad razonadora, cuando él mismo ve que de sus propios razonamientos unos son verdaderos y otros falsos y que por ende le es necesario algún criterio que entre ellos distinga, y es absurdo que el criterio para discernir entre el razonamiento falso y el verdadero lo sea el mismo razonamiento discursivo? De aquí que necesite de Dios, como criterio para tal distinción, al cual recurra y de quien se fíe en sus juicios, sin necesidad de acudir al empleo de su propia razón."

"Este es el único criterio en que ponen su confianza los místicos y conforme al cual obran. Esta es la ciencia de los profetas, de los enviados de Dios y de los sabios según Dios. Jamás osan ellos traspasar los límites de la esfera de acción a que se extiende la facultad razonadora. Ellos saben, efectivamente, que el *summum* a que puede alcanzar la razón, en el conocimiento de lo que ella juzga verdadero, redúcese a construír sus pruebas sobre los datos de los sentidos y sobre los principios de evidencia inmediata; pero la razón misma a menudo juzga que los sentidos yerran en muchos casos y que ciertos principios que supuso de evidencia inmediata no lo eran, y entonces torna a demandar importunamente nuevos datos, sensibles e inteligibles, en vista de que las pruebas sobre ellos construídas fracasaron. Más lógico y justo fuera entonces que se volviese a Dios para todo."

"No existe, por tanto, otro conocimiento de Dios, sino aquel que de Dios mismo se aprende. El es, y solo El, el sabio y el maestro, sobre cuya doctrina no puede el discípulo abrigar duda ninguna, en cuanto a la verdad de lo que aprende. Y como nosotros nos sometemos por eso ciegamente a su autoridad y lo que nos enseña es la Verdad, síguese de aquí que, cabalmente por virtud de esa nuestra sumisión a El en todo cuanto nos enseña, merecemos el nombre de sabios, mucho más que los cultivadores de la especulación racional, los cuales también se someten ciegamente a la autoridad de su propia razón en todo cuanto ésta les enseña. Más aún, siendo así que estos últimos no cesan de discrepar entre sí unos de otros en su pretendida ciencia de Dios, mientras que los profetas, a pesar de su muchedumbre y del largo transcurso de años que separó a unos de otros, no discreparon nunca acerca de su ciencia de Dios, precisamente porque todos ellos la aprendieron de Dios mismo, igual que los santos y elegidos de Dios: siempre, el que vino después, aprobó con su doctrina la de sus predecesores y la confirmó. Este solo hecho, aunque no hubiese más motivos, bastaría para persuadir la necesidad de aprender de ellos solos la ciencia divina" (1).

(1) *Fotuhat*, II, 383.

"Todo conocimiento, exclusivamente adquirido mediante la práctica del bien, la piedad y la vida ascética, es intuición, porque procede de revelación divina veraz, en la cual no cabe duda, al revés de lo que sucede con el conocimiento adquirido mediante la especulación racional, que jamás está libre del peligro de error y de duda y siempre es discutible la veracidad del intermediario que lo proporciona."

"Has de saber, en efecto, que nadie puede estar seguro de la verdad de lo que conoce, sino aquel que conoce las cosas por sí mismo, por su esencia. Este ser es únicamente Dios. El que conoce una cosa mediante algo sobreañadido a sí mismo, a su propia esencia, tiene que someterse ciegamente a la autoridad de este algo sobreañadido. Ahora bien, en la realidad no existe más que un ser, El Unico, que conozca las cosas por sí mismo. Todos los otros seres, que no son este Unico, conocen las cosas, las que son y las que no son, con un conocimiento de ciega sumisión a la autoridad ajena. Desde el momento, pues, que consta que, fuera de Dios, ningún ser es capaz de conocer la verdad, sino mediante la sumisión ciega a la autoridad ajena, sometámonos a la de Dios, especialmente cuando tratemos de conocerlo."

"Si afirmamos que ningún ser, fuera de Dios, es capaz de conocer la verdad de cosa alguna, sino mediante la ciega sumisión a la autoridad ajena, es tan sólo porque el hombre no conoce las cosas sino mediante alguna de las varias facultades que Dios le ha dado, es decir, los sentidos y la inteligencia. Por consiguiente, el hombre tiene por fuerza que someterse a la autoridad de sus sentidos, en lo que éstos le atestiguan; pero su testimonio, unas veces es errado y otras coincide con la realidad atestiguada. Asimismo se somete el hombre a la autoridad de su inteligencia, en los principios de evidencia inmediata que esa facultad le ofrece, o a los razonamientos discursivos que la razón le construye; pero ambos conocimientos cabe que sean también verdaderos y falsos; de modo que si acierta con la verdad, es *per accidens* y sometiéndose siempre al testimonio de la autoridad ajena."

"Siendo, pues, esto así, convendrá que el hombre inteligente, cuando trate de conocer a Dios, se someta también a su autoridad en todo aquello que Dios de sí mismo le informe mediante sus libros revelados o por boca de sus profetas; y cuando trate de conocer las cosas creadas, no debe empeñarse tampoco en conocerlas mediante los datos que le ofrezcan sus facultades cognoscitivas, sino, antes bien, debe ensanchar su corazón mediante repetidos actos de virtud, hasta lograr que Dios mismo, que es la Verdad por esencia, llegue a ser su oído, su vista y todas sus demás facultades de conocer, y así, conozca intuitivamente las cosas todas por Dios, y a Dios por Dios mismo, ya que no tiene otro medio de conocer sino ese de la sumisión ciega a la autoridad ajena."

"Entonces, cuando intuitivamente veas á Dios por Dios, y a las cosas todas por El, ya no podrá estar sujeto tu conocimiento a peligro alguno de ignorancia, equívoco, perplejidad ni duda."

"Y con esto creo haberte sugerido una idea que jamás antes habrá herido tus oídos, pues los hombres inteligentes, pero secuaces del razonamiento discursivo, imaginan ser sabios con los conocimientos que los sentidos, la inteligencia y la razón les proporcionan, aunque en realidad están, no en el grado de la ciencia, sino en el de la sumisión ciega al criterio de autoridad de dichas facultades; y como no hay facultad que no esté expuesta a errar, y esos sabios saben perfectamente que así es, a pesar de todo, luego se engañan a sí mismos creyendo que son capaces de discernir entre la verdad y el error que con esas mismas facultades conocen, sin hacerse cargo de que quizá lo que ellos suponen erróneo sea verdadero. Para esta enfermedad mortal no encuentra remedio sino aquel que todo lo conoce por Dios, el cual conoce las cosas por sí mismo, y no por algo a El sobreañadido. Tú también conocerás así cuanto El conoce, puesto que te sometes a quien sabe y no ignora ni a la autoridad ajena se somete en lo que sabe. En cambio, quien á la autoridad de la criatura se somete, expuesto siempre estará a errar y sólo acertará *per accidens*" (1).

"Has de saber —¡ayúdenos a ti y a mí Dios con el espíritu de la Santidad!— que la sumisión ciega a la autoridad ajena es el principio y el fundamento a que se reduce todo conocimiento humano, sea fruto del raciocinio discursivo, de la evidencia inmediata o de la revelación divina. Hay, sin embargo, bajo este respecto, varios grados entre los hombres."

"Unos se someten a la autoridad de su Señor, y éstos son los que ocupan el grado más sublime y poseen la verdadera ciencia."

"Otros se someten a la autoridad de su inteligencia, y éstos son los que poseen las ciencias que llaman necesarias, en el sentido de que si, respecto de alguna cosa por ellos así conocida, alguien les presenta alguna objeción o motivo de duda que se base en una verdad *contingente*, recházanla y no la admiten, a pesar de que no ignoran que, siendo contingente, es posible. Si tú, entonces, les dices que en qué se fundan, pues, para no admitirla, respóndente que eso equivaldría a poner en litigio las ciencias *necesarias* que poseen. Muchos ejemplos de este género podría yo aquí ofrecer que, sin embargo, omito en atención a los espíritus débiles, los cuales no están preparados para comprenderlos y admitirlos. Esta consideración, el temor de llevar la turbación a esos espíritus, es lo que me impide el exponer tales ejemplos."

"Otros, por fin, someten su inteligencia a la autoridad de las verdades que su razonamiento discursivo les ofrece."

---

(1) *Fotuhat*, II, 393.

"Y como estos tres grupos de hombres son todos los que existen, resulta que a todos les es común la sumisión a la autoridad ajena. Luego si la sumisión a una autoridad es de hecho necesaria e indispensable, más justo y lógico será someterse a la del Señor en aquellas verdades, relativas al conocimiento de El mismo, que en su revelación nos ha comunicado."

"No te desvíes, pues, de El, aunque te enseñe de Sí mismo en esa su revelación cosas contrarias a aquellas que aprendiste antes al someterte a la autoridad de tu inteligencia, sometida a su vez a la de tu razonamiento discursivo, que por inducción, basada en el mundo creado, trataba de conocer a Dios. El mundo, en efecto, no posee, radicalmente, más que la ignorancia. La ciencia es para él algo que adquiere de fuera. La ciencia, el saber, es algo real, y la realidad es propia de Dios. La ignorancia, en cambio, el no saber, es privación y nada, y la nada es propia del mundo, de las cosas criadas.

"Luego el someterse a Dios, que es la verdad y la realidad positiva, siempre será más justo y conveniente que no el someterse a alguien que, lo mismo que tú, es criatura. De esa manera, así como de Dios adquiriste el ser real, adquiere también de Dios la ciencia. Detente, pues, ante la información que de Sí mismo Dios te proporciona y no te preocupes de la contradicción que ella te ofrezca con las otras noticias anteriores" (1).

C) *Falibilidad de la razón, inferida, à posteriori, de las contradicciones en que incurre.*

4.° Esta limitación y falibilidad de la razón humana exige del hombre una grande cautela en su uso. Sin embargo, siempre se ha excedido de sus límites, pretendiendo ambiciosamente penetrar hasta la esencia de Dios, cuando jamás ha llegado a conocer la esencia de las criaturas, ni espirituales ni corporales. De aquí que los filósofos y teólogos hayan incurrido en contradicciones sin cuento al intentar resolver por la razón tales problemas: mientras unos dicen, por ejemplo, que Dios es cuerpo, otros lo niegan; aquéllos afirman que es substancia, éstos lo contradicen. Cada escuela estima como demostración apodíctica lo que es un puro sofisma para la escuela adversa. Aun dentro de una misma escuela, una misma cuestión fundamental recibe soluciones contrarias de parte de los distintos maestros que pertenecieron a dicha es-

(1) *Fotuhat*, III, 212.

cuela. Es más: un mismo maestro cambia de opiniones, durante su vida, muchas veces, según las impresiones del momento, asintiendo a conclusiones contradictorias que él estima sucesivamente consecuencias legítimas de la razón discursiva, cuando tan sólo son fruto de la versatilidad e inconstancia de sus facultades sensitivas, esclavas de los órganos corpóreos. Estas contradicciones, dudas y cambios de opinión, son, por consiguiente, una prueba de hecho, *à posteriori*, de la incapacidad de la razón filosófica para alcanzar la verdad con certeza, es decir, la verdad necesaria y absoluta, exenta de toda contingencia. La contraprueba de esta incapacidad es bien sencilla: al paso que los filósofos y aun los teólogos, por someterse a la razón discursiva, jamás consiguieron ponerse de acuerdo ni aun respecto de las verdades más fundamentales de la teodicea, en cambio los profetas de todos los pueblos y de todos los siglos, desde Adán hasta Mahoma, sin intentar dicha unanimidad, la han conseguido siempre por modo maravilloso: lejos de discrepar entre sí en los fundamentos de la doctrina revelada, todos y cada uno de ellos confirman y ratifican la que sus predecesores enseñaron. Y esta doctrina y su confirmación no la apoyaron nunca en argumentos filosóficos, sino en la autoridad de Dios, de quien se dijeron enviados, demostrando su divina misión por medio de milagros. La misma unanimidad se echa de ver en los santos y místicos, seguidores de los profetas, porque su ciencia no es tampoco adquirida por la razón discursiva, sino fruto de la iluminación de Dios.

"Tened en cuenta que cuando Dios creó la facultad llamada *inteligencia* y la puso en el alma racional a título de antagonista del apetito físico, puesto que éste había de hacer presión sobre el alma para dirigirla hacia objetos distintos de aquellos que el autor de la revelación le asignaria, sabía muy bien Dios que en esa facultad de la inteligencia había puesto El mismo la capacidad o aptitud de aceptar, tanto los conocimientos que El mismo (que es la Verdad por esencia) le propusiera, como los que la facultad del razonamiento discursivo le ofreciese. Sabía Dios también que El había puesto en esta facultad razonadora la aptitud de discurrir libremente y de juzgar sobre todos los seres existentes, pero sólo en la medida en que de estos seres conservase la fantasía las imágenes provinientes de los datos directamente suministrados por los sentidos o por la *vis formativa* que los combina. Sabía, pues, Dios perfectamente que esa facultad razonadora habría de formu-

lar forzosamente, respecto de la esencia de su Hacedor, determinados juicios, como fruto de sus razonamientos discursivos. Y convencido Dios de la cortedad de alcances de esa facultad para percibir lo que en su audacia pretendía, tuvo compasión de ella y en la revelación de su Libro santo la exhortó a que se guardase de especular y discurrir sobre la esencia de Dios, cabalmente porque sabía que esa facultad de razonar propondría a la inteligencia determinados juicios sobre Dios denegadores de las enseñanzas que sobre los atributos divinos le habían de ser transmitidas por boca de sus profetas, cuyas enseñanzas reveladas los hombres rehusarían aceptar, y, guiados por dichos razonamientos, acabarían por condenar como cosa ilícita la fe religiosa y se condenarían así para toda la eternidad. Por eso Dios encargó a su profeta que nos prohibiese el discurrir acerca de su esencia, como lo hicieron algunos teólogos, los cuales, tomando por criterio de sus investigaciones la especulación racional, comenzaron a discutir acerca de la esencia de Dios para lograr tan sólo conclusiones mutuamente discrepantes, porque como cada uno de ellos hablaba de la divina esencia con arreglo a lo que su propia razón le dictaba, el resultado era que el uno negaba aquello mismo que afirmaba el otro, sin conseguir jamás ponerse de acuerdo en cosa alguna acerca de lo que Dios es esencialmente y desobedeciendo además con su conducta las órdenes de Dios y su profeta, que les prohíbían discurrir con la razón sobre la esencia divina, Sin hacerse, pues, cargo de que tales prohibiciones eran sencillamente una muestra de la misericordiosa compasión de Dios para con ellos, despreciáronlas y se desviaron del recto camino en esta vida, cabalmente cuando creían que obraban con toda rectitud. Unos de ellos decían, en efecto, que Dios es causa eficiente, mientras otros decían que no lo es. Afirmaban otros que la esencia de Dios no cabe que sea ni substancia ni accidente ni cuerpo, sino que, antes bien, su *quoddítas* o existencia y su *quidditas* o esencia son una y la misma cosa, la cual no cae bajo la esfera de ninguno de los diez predicamentos. Y sobre este tema tejían largos y prolijos discursos, de los cuales podría decirse aquello del refrán: "¡Oigo bien el ruido del molino, pero no "veo salir la harina!" (1)

"El hombre que razona, jamás está seguro de la verdad sobre la cual formula sus juicios. Si es el jurisconsulto, por ejemplo, hoy resuelve un caso legal en un sentido y mañana se le ofrece otro caso, en cuya solución advierte con toda evidencia que la solución que dió al mismo en el día de ayer era errónea. De modo que se rectifica a sí propio y juzga hoy según lo que le parece evidente, siendo así que el legislador había consignado la doctrina

(1) *Fotuhat*, II, 421.

legal, tanto para el primer caso como para el otro, y habíale además vedado toda extralimitación respecto del alcance que el texto legal tuviese a su juicio, tal y como en aquella ocasión primera su razón lo había interpretado. Si, pues, ese juriconsulto hubiese estado entonces seguro de la verdad, no se habría después rectificado."

"Ahora bien; muy diferente de ésta es la manera de proceder en sus decisiones el profeta: la decisión que formula en el texto legal revelado por primera vez es verdadera y válida; más tarde, Dios suprime esa primera decisión, sustituyéndola por otra contraria, y denomina a esta segunda con el nombre de derogación. Pero, ¿qué distancia no hay entre derogación y error? La derogación se hace a conciencia; el error, en cambio, no."

"Lo mismo que al juriconsulto o moralista le sucede al filósofo especulativo. Muchos de ellos estudian e investigan a fondo la solución de un problema, hasta que logran encontrar la manera de demostrar lógicamente la tesis o solución que estiman concluyente; pero más tarde los verás que, ante las objeciones de un adversario de otra escuela, v. gr. de un *motázil, axarí,* budista o peripatético (que les contradiga y refute la demostración que hasta entonces tuvieron por concluyente), la examinan a fondo y acaban por ver que aquella primera tesis era errónea y que en su demostración no se cumplieron estrictamente los requisitos todos que la lógica exige, por haber incurrido, sin darse cuenta, en algún vicio dialéctico. ¿Dónde está, pues, aquí, la ciencia cierta? ¿Cómo es que a ese filósofo no le sucede esto mismo con los principios de evidencia inmediata? En cambio, los místicos formulan sus decisiones a ciencia cierta y con la misma seguridad que si se tratara de esos primeros principios de evidencia inmediata para la inteligencia del común de los hombres. ¡A la verdad que debe alegrarse el hombre de poseer un conocimiento de este linaje!"

"Refiérese de Abuhámid Algazel que, cuando quiso conocer por cuenta propia la realidad positiva del método de los sufíes, dijo lo siguiente (1):

"Cuando yo me propuse seguir el método de los sufíes, adquirir lo que ellos adquirían y extraer el agua del océano del que ellos la extraen, quedéme a solas conmigo mismo, abandoné hasta mi propio razonamiento y reflexión, y me ocupé tan sólo en pensar en Dios. Inmediatamente, algunas centellas de una ciencia, para mí hasta entonces ignorada, cruzaron por mi mente, y lleno de gozo, exclamé: ¡Ya me ha sucedido lo que a los sufíes! Pero meditando un poco, advertí en aquellos conocimientos alguna como

(1) El pasaje citado aquí como de Algazel por Abenarabi no aparece textualmente en su *Mónquid,* aunque coincida en el sentido con varios textos de ese libro.

reliquia o huella de los estudios racionales de mi vida pasada, y comprendí que mi corazón no estaba todavía libre de ellos. Volví, pues, a mi soledad 'y poniendo en práctica cuanto hacen los sufíes, volví también a experimentar en mi espiritu lo que la vez primera, aunque lo conocido ahora fué más evidente y sublime. Mi regocijo fué mayor; pero al reflexionar en lo nuevamente conocido, volví también a advertir en ello vestigios de mis primeros estudios, de los cuales aún no estaba libre. Reiteré mis esfuerzos y otras tantas veces advertí lo mismo. Asi es que yo me he quedado en un rango intermedio: me diferencio de los demás hombres consagrados al estudio racional, porque algo he alcanzado del método sufí; y me diferencio de los sufíes, porque no he conseguido alcanzar por completo su rango. Entonces comprendí que la escritura trazada sobre lo borrado no es igual que la trazada sobre una superficie enteramente limpia y blanca. ¿No ves acaso los árboles cómo son de dos clases? Unos echan la flor antes que el fruto. Así sucede a los hombres de estudio racional, como el jurista y el teólogo, cuando penetran en el camino espiritual de los sufíes. Otros dan el fruto, sin echar de antemano la flor. Así acaece al hombre del vulgo iletrado: recibe la ciencia infusa mística, sin preceder el estudio racional, y por esto la recibe de manera más fácil."

"La causa de esto es la siguiente: como que no existe más agente que Dios, cuando el jurista y el teólogo se presentan ante la Majestad divina provistos de sus balanzas dialécticas para pesar con ellas a Dios mismo, ignorando que Dios se las ha dado, no para que las usen contra El, sino para que con ellas pesen en honor de El, resulta que, faltando como faltan al honor que a Dios es debido, castígalos Dios con la ignorancia y privación de la ciencia infusa mística... Algunos entran a la presencia de la Majestad divina, dejándose la balanza a la puerta, hasta que salen y entonces la toman de nuevo para pesar con ella en honor de Dios. Estos tales son menos imperfectos que los que entran con ella para pesar a Dios; mas como todavía conservan sus corazones cierta afición a la balanza (que se dejaron fuera, pero pensando volverla a tomar cuando salgan), prívalos Dios del conocimiento de la verdad, que buscan, en la medida en que sus corazones conservan la afición a la balanza que dejaron fuera. Más perfectos que esos son aquellos otros que rompen su balanza, la queman o la funden, o los que, conservándola intacta, prescinden de ella en absoluto. Pero éstos son muy raros de encontrar. No hemos oído de nadie que así proceda. Mas aunque supusiéramos (lo que nada tiene de imposible) que ,Dios infundiese fuerzas bastantes a uno de sus siervos para llegar a ese extremo, tal y como lo asegura de sí mismo Abuhámid Algazel cuando dice que permaneció durante cuarenta días perplejo e irre-

soluto en sus juicios, ese peligroso estado de ánimo no es el estado del hombre del vulgo iletrado que entra a la presencia de Dios lleno de fe viva. El estado psicológico que describe Abuhámid Algazel no es, por consiguiente, el de los místicos, sino que es, más bien, el de quien, no teniendo fe en ninguna de las religiones reveladas, desea conocer de cierto si existe de hecho revelación divina y para averiguarlo pregunta, y una vez que le informan del método de los místicos, trata de penetrar en ese camino para conocer intuitivamente la Verdad por enseñanza de Dios mismo. Es más: ni siquiera este estado de ánimo, completamente exento de todo prejuicio, es comparable al de Abuhámid Algazel, cuyo espíritu estaba todavía preocupado por la perplejidad y las dudas, y carecía, por tanto, de la fuerza espiritual indispensable para recibir las verdades que le hubiera de revelar la divina inspiración" (1).

"Ten presente que Dios nos manda que confesemos que no hay más que un solo Dios, pero no nos ha dicho que confesemos que su esencia sea indivisible, ni que sea simple ni compuesta, ni que sea corpórea o incorpórea. Es más: al describirse El a sí propio dice: "Ninguna cosa es como El." De modo que Dios, según esto, no quiere exponer a sus siervos al peligro de que intenten definirlo mediante las investigaciones profundas de sus propias inteligencias. Tampoco les ordenó en su Libro revelado que llevasen a cabo tales investigaciones. Unicamente les mandó que usaran del razonamiento discursivo para averiguar, por inducción, que Dios es uno solo. Es decir, que la razón no puede demostrar sino la unicidad de Dios en su categoría divina... Los hombres, no obstante, excediéndose en el uso del razonamiento, saliéronse de los límites que Dios les fijó y acabaron por predicarle atributos que El mismo no se atribuye. Pero otros hombres, razonando también, negáronle esos atributos, que Dios tampoco se los niega a sí propio, puesto que ni en su Libro santo ni por boca de sus profetas puede aducirse texto alguno que tales atributos consigne. Igual discrepancia mostraron después acerca de los nombres que de Dios puedan predicarse: unos le aplicaron nombres que Dios no se aplica a sí propio, y que, aun tratándose de nombres que impliquen negación de las imperfecciones creadas, siempre envuelven un exceso abusivo de parte del que los investiga y predica. Después comenzaron a discutir acerca de la esencia de Dios, aunque la ley revelada les había también prohibido taxativamente el discurrir y reflexionar sobre este problema... Unos decían: no es cuerpo; otros decían: es substancia; otros decían: no es substancia; otros decían: ocupa lugar; otros decían: no ocupa lugar. Y, sin embargo, Dios no ha mandado a nadie que se meta a profundizar en estas cuestiones, ni a resolverlas afirmativa o negativamente."

(1) *Fotuhat*, II, 853.

"Si a esos mismos hombres se les exigiera que averiguasen científicamente la esencia de cualquier ser de la creación, no serían de ello capaces. Si a uno de esos que se meten a profundizar en la esencia de Dios se le preguntara: "¿Cómo se realiza el gobierno de "tu alma sobre tu cuerpo? ¿Está, por ventura, el alma dentro del "cuerpo, o está fuera, o no está fuera ni dentro? ¡Reflexiona e inves- "tiga con tu entendimiento acerca de tu propia esencia! Ese ser, so- "breañadido a tu cuerpo animal y por cuya virtud éste se mueve, y "ve y oye, e imagina y piensa ¿a qué se reduce esencialmente? ¿A "un solo principio o a varios en número? ¿Es acaso accidente, o es substancia, o es cuerpo?" Si todas estas cuestiones se le propusieran para que las resolviese con razones filosóficas, sin la ayuda de la revelación, es seguro que no encontraría jamás razón alguna que científicamente las demostrase. Ni llegaría tampoco a averiguar, por las solas fuerzas del entendimiento, que las almas humanas sobreviven y perduran en la existencia después de la muerte. Todo lo que adujese como prueba demostrativa de esas tesis estaría siempre sujeto a error y no podría mantenerse en equilibrio estable, por la sencilla razón de que los datos utilizados como premisas serán siempre contingentes y de lo contingente no hay manera de demostrar lógicamente que es necesaria ni su existencia ni su inexistencia, pues, si esto fuera dable, quedaría destruída la esencia real de su contingencia."

"No nos queda, por lo tanto, más criterio infalible que el texto de la revelación sobre tales problemas. El hombre inteligente no debe ocuparse, pues, en investigar, mediante la razón natural, sino aquello que le es más obligatorio e indispensable, la existencia de un solo Dios, sin traspasar este límite. La vida es corta y los minutos preciosos. Los que ya pasaron no volverán. Limítate, pues, a saber que Dios es uno solo y que tiene varios nombres, de los cuales y de sus significados cabe sólo comprender que a Dios sólo convienen. Y después de esto, no te expongas al peligro de profundizar los problemas de la esencia, cantidad y cualidad, pues tal estudio te imposibilitaría para profundizar en los otros problemas que te incumben. Sigue asiduamente el camino de la fe viva y de la práctica del bien, que Dios te ha impuesto como obligación. Piensa en tu Señor, mañana y tarde, recitando las jaculatorias que en honor, alabanza y gloria suya El mismo te ha preceptuado, y témele. Y cuando a Dios bien le plazca darte a conocer aquellas verdades de su ciencia que quiera comunicarte, presenta entonces ante El tu inteligencia y tu corazón, dispuestos a recibir cuanto El generosamente quiera concederte y regalarte del conocimiento de sí mismo. Ese conocimiento te aprovechará, porque El es la luz que vivificará tu corazón, te guiará en este mundo y te preservará de las tinieblas del error y de la duda, a que siempre están expuestos los conocimientos que son fruto de la razón discursiva."

"La luz, en efecto, disipa la obscuridad en el lugar en que aparece; luego si esos conocimientos adquiridos por la razón discursiva fuesen luz, como suponen los filósofos, no engendrarían obscuridad de equívocos y de dudas en el sujeto que los posee... Este hecho demuestra, por tanto, que los conocimientos de los teólogos que osan profundizar en la esencia de Dios no son luces, aunque ellos se imaginen que lo son, mientras la duda no les asalta. Sólo en el momento en que la sospecha de equivocación les sobreviene es cuando comienza a temer lo contrario. Mas, aun entonces, ¿quién te garantizará que la tal dificultad, que a ellos se les antoja ser motivo de error y equivocación, no sea más bien la verdadera y científica solución del problema? Porque tú sabes de cierto que la razón en que se funda el teólogo de la escuela *axarí* para demostrar la tesis que niega el teólogo de la escuela *motázil,* es verdadera, aunque para el *motázil* sea un sofisma, y recíprocamente. Además, no hay escuela teológica que no tenga sus doctores a quienes la doctrina respectiva debe su origen; y, sin embargo, esos mismos doctores discrepan luego entre sí acerca de algunas cuestiones de aquella doctrina, aunque todos ellos coincidan en apellidarse con el mismo nombre, v. gr., el de *axaríes,* entre los cuales, Abulmaali (1), por ejemplo, opina en ciertas cuestiones de manera diferente que Abubéquer el Baquillaní (2), como éste opina de modo distinto que Abubéquer Benfurac... (3). Lo mismo acontece con los *motáziles* y los peripatéticos en las varias soluciones que cada maestro da a los problemas relativos a la teología dogmática: nunca dejan de discrepar unos de otros, a pesar de que todos ellos pertenecen a una misma escuela y llevan un mismo nombre; y estas discrepancias de opinión afectan, no sólo a cuestiones secundarias y sin importancia, sino también a los principios fundamentales de la escuela que les es común."

"En cambio, vemos que los que se llamaron profetas y enviados de Dios, así en la antigüedad como en los tiempos posteriores, desde Adán hasta Mahoma, todos ellos, sin dejar uno, jamás discreparon entre sí en los principios fundamentales de su credo dogmático acerca de Dios; antes bien, cada uno de ellos comprueba y ratifica la fe de los otros, sin que hayamos oído decir, ni aun de uno de ellos tan sólo, que respecto de su credo dogmático y de su cien-

---

(1) Más conocido por el sobrenombre de *Iman alharamaín* y *Al Chouainí,* fué este célebre teólogo escolástico el maestro de Algazel y murió el 478 de la hégira (1085 de J. C.).

(2) Este teólogo fué jefe de la escuela *axarí* y floreció antes que Abulmaali.

(3) Es conocido este teólogo *axarí* con el sobrenombre de *Al-Ostads* y murió el año 406 (1015 de J. C.).

cia divina le hubiese jamás venido a las mientes duda alguna u objeción, ni que para deshacerla hubiera tenido que recurrir a argumentos de razón discursiva. Cosa que si por ventura hubiese alguna vez acaecido, es seguro que la historia y la tradición nos la habrían conservado de palabra y por escrito, lo mismo que nos han sido transmitidas las discrepancias teológicas de los otros. Mucho más si se tiene en cuenta que los profetas, al promulgar sus leyes religiosas, impusieron al pueblo determinados preceptos positivos y negativos que afectaban a toda clase de gentes en sus personas, en sus bienes y en sus familias; y como esta autoridad nadie sino los profetas se la atribuyó jamás, sobraban por cierto los motivos para que las gentes hubiéranse cuidado de transmitirnos la noticia de cualquier discrepancia de opinión en que acerca de Dios hubiesen incurrido alguna vez, ya que los profetas se atribuyeron siempre un origen divino y afirmaron ser enviados de ese mismo Dios, aduciendo como prueba de su misión divina los milagros. Y sin embargo, de ninguno de los profetas se cuenta que le ocurriera nunca la menor duda sobre sus conocimientos de Dios, ni que discrepase de los otros en cuanto a la vida futura."

"Y eso mismo debe afirmarse de los místicos temerosos de Dios, iluminados por su luz y seguidores de los profetas: ni de uno solo de ellos consta que discrepe de los demás en punto alguno relativo a la ciencia que de Dios poseen, bien por revelación especial, bien por razonamiento discursivo... Este hecho te demostrará que los conocimientos que poseen son luces, respecto de las cuales es imposible que se les ofrezca duda alguna. Así, pues, ya sabes que la luz es patrimonio exclusivo de los que de Dios la reciben, es decir, los profetas y enviados suyos y todos cuantos, sin serlo, siguen el camino que ellos les mostraron, sin traspasar jamás ni uno solo de los preceptos que establecieron y temiendo a Dios y guardándole el respeto y veneración que le es debido. Esos tales reciben de su Señor la luz que les alumbra, pues si de otro origen que de Dios mismo la recibieran, en ella encontrarían de seguro múltiples motivos de discrepancia al opinar sobre los atributos de Dios que necesariamente le competen. El que sobre el objeto de los dogmas discurre con la luz de la razón natural, jamás permanece, efectivamente, en un mismo estado de opinión, sino que, al revés, a cada momento varía su modo de pensar, según lo que le dicta la prueba racional que estima decisiva y que le va haciendo pasar sucesivamente de una tesis a su contraria."

"Con esto creo haberte guiado, oh amigo mío, hacia el camino de la ciencia útil y mostrádote el origen de donde te ha de venir. Si, pues, sigues por ese recto camino, ten por cierto que Dios te tomará de la mano y se cuidará de ti y preparará tu alma para sí, poniendo una barrera infranqueable entre ella y el influjo subyugador del razonamiento discursivo, en cuanto a aquellas ver-

dades sobre las cuales no se nos ha mandado que las investiguemos por ese medio."

"También habrás adquirido la evidencia —por todo lo dicho— de que los errores y contradicciones de opinión de que son víctima los que razonan, no nacen de otra causa que de la curiosidad indiscreta: a esto se deben sus discrepancias de opinión: a que los hombres son juguete de sus propios razonamientos y caprichos. ¿No ves, acaso, cómo en la materias teológicas que el Autor de la revelación les permite investigar por la razón, no discrepan nunca, ni siquiera dos de entre ellos? Luego si el Autor de la revelación les hubiese permitido también investigar las otras materias en que están discordes, tampoco discreparían respecto de ellas. Luego el hecho de que discrepen es indicio de que Dios no desea que las investiguen por la razón."

"Y si ahora preguntas cuáles son esas materias en que los teólogos todos están acordes, responderé que las razones filosóficas, aceptadas como concluyentes por todas las escuelas, más aún, hasta los principios de evidencia inmediata del entendimiento humano, demuestran de consuno que los hombres tienen un Hacedor que les ha dado el ser, en quien como en su principio se funda su existencia y el cual, por el contrario, es independiente de ellos para existir. En esto, ni dos hombres siquiera hay que discrepen. Y esto solo es cabalmente lo que Dios exige de sus siervos: la afirmación de su existencia. Si a ese solo punto se limitasen, hasta que Dios mismo fuese quien les enseñara después, por boca de su profeta, los atributos y nombres que conviene predicar de El, salvaríanse. Pero es que el hombre, por nativa condición de su psicología, es impulsivo, y al verse dotado de una facultad de razonar, se pone a manejarla a su antojo, aplicándola a materias que no son de su competencia, y discurre sobre Dios siguiendo el dictamen de su propia razón. Y como los temperamentos humanos son muy diferentes unos de otros y como la facultad de razonar es un engendro del temperamento, resulta que los raciocinios humanos difieren unos de otros, según difieren los temperamentos, y, en consecuencia, las percepciones y los juicios tienen también que ser diferentes."

"Guíenos Dios por el recto camino y háganos ser de aquellos que a Dios (que es la Verdad) toman por maestro y que observan su ley y por su senda caminan... Y ten presente, oh amigo de Dios, que Dios no envió a los profetas por mero capricho, pues si las inteligencias de los hombres se ocupasen tan sólo en las cosas pertinentes a su propia felicidad no habrían necesitado de los profetas y la existencia de éstos hubiera sido perfectamente inútil; mas como el Ser Supremo, de quien nuestra existencia depende, no se nos parece en nada ni a El en cosa alguna nos parecemos nosotros (pues si a El nos pareciéramos no habría mayor razón para que dependiéramos de

El que para que El dependiera de nosotros), concluímos con toda certeza y sin sombra de duda, que pues Dios no se nos asemeja ni existe tampoco categoría ontológica que nos sea común con El, es fuerza que el hombre ignore cuál sea su propia condición, adónde haya de ir después de esta vida y cuál sea la causa de su eterna felicidad, si se salva, o de su condenación, si se condena, a juicio de aquel Ser Supremo de quien depende, ignorando, como ignora el hombre, los designios de Dios respecto de El, no sabiendo qué es lo que de él quiere Dios ni para qué fin lo ha creado. Necesita, por tanto, el hombre que Dios mismo le instruya acerca de estos problemas. Ahora bien, si Dios así lo quisiera, podría muy bien instruír directamente a cada hombre acerca del problema de su eterna felicidad y mostrarle el camino indispensable para lograrla; pero no ha querido hacerlo así, sino antes bien ha preferido para ello enviar a cada pueblo un profeta de su misma raza, al cual esté cada pueblo obligado a seguir y someterse a su autoridad" (1).

D) La razón filosófica y teológica conducen a la duda en dogmática y en moral.

5.° Otra demostración *à posteriori* insinúa Abenarabi para hacer ver que la razón, aplicada a resolver los problemas fundamentales de la dogmática y la moral, fracasa por completo en su empeño y obtiene únicamente, como fruto de sus discursos, la duda y la perplejidad. El problema fundamental de la teología, la naturaleza de Dios, investigado por la razón puramente filosófica, sin el auxilio de la revelación, se resuelve afirmando que Dios es un Ser dotado de todos aquellos atributos de perfección que son la explicación última de cuantas perfecciones reales existen en las criaturas. Pero esos atributos, o son entidades positivas sobreañadidas a la esencia divina, o no. En el primer caso, la esencia de Dios sería *imperfecta* sin los atributos, lo cual es absurdo. En el segundo caso, si los atributos son meras relaciones ideales, sin realidad objetiva, las perfecciones *reales* de las criaturas tendrían su explicación última en algo no *real,* lo cual repugna igualmente. Si la razón se abstiene de decidir entre estas dos soluciones absurdas, reconoce ya su incapacidad nativa para resolver por sí sola los problemas teológicos. Si en-

(1) *Fotuhat,* III, 107-109. Cfr. IV, 253.

tonces se acoge, como último refugio, a la revelación, observa pronto que la existencia de la doctrina revelada por Dios no puede ser admisible para la razón, que se ha declarado incapaz de conocer a Dios, autor de aquella doctrina revelada. Si para eludir este nuevo motivo de perplejidad cierra la razón sus ojos a la luz de su propio discurso y acepta la verdad de la revelación por fe ciega, pronto advertirá que el profeta enuncia juicios acerca de Dios que la razón filosófica había ya declarado absurdos. Y si el hombre intenta interpretar alegóricamente esos juicios para que sean razonables, entonces vuelve a someterse de nuevo a la autoridad de su propia razón y acaba por explicar la naturaleza de Dios mediante su asimilación a una criatura, es decir, a la inteligencia humana, lo cual repugna también a la razón filosófica. Luego ésta ha conducido al hombre a la perplejidad en materia dogmática. Lo mismo sucede en la moral. Toda ella se funda en la idea de obligación o responsabilidad; pero esta idea no se concibe si el sujeto no es capaz de cumplir lo mandado y evitar lo prohibido. Mas, por una parte, la razón y la revelación dictan de consuno que el hombre no es causa de sus actos, sino Dios. De otra parte, el autor de la ley moral, Dios, no puede obligarse a sí mismo, y, por tanto, debe ser el hombre el sujeto de la obligación moral y la causa de sus propios actos. La razón filosófica y la teológica nos conducen, pues, también a la perplejidad y a la duda, en materia moral como en materia dogmática.

"La facultad de razonar, aplicada al examen de la naturaleza de Dios, concluye de su estudio que entre Dios y nosotros no hay semejanza alguna por ningún aspecto y que nosotros dependemos de El en cuanto a la existencia de nuestras personas individuales. Más tarde, cuando investigamos qué sea ese Dios, mediante las huellas que de El ostentan nuestras personas individuales, llegamos, como cima culminante de nuestra investigación, a afirmar de Dios ciertas relaciones que no impliquen en su concepto imperfecciones creadas y que se llaman atributos divinos. Pero si luego decimos que esas relaciones son cosas sobreañadidas a la esencia divina, y que son realidades positivas, y que Dios no posee perfección alguna sino en virtud de ellas, resultará que Dios será imperfecto por razón de su esencia y perfecto por ese algo real y positivo que a ella se le sobreañade. Si en vista de esto decimos, por el contrario, que esas relaciones no son Dios ni cosa distinta

de Dios, tal afirmación, más que declarar la eliminación de toda imperfección creada respecto de la esencia divina, lo que demuestra es la pobreza intelectual y cortedad de alcances de quien la formula. Si entonces decimos que esas relaciones no son Dios ni tienen realidad alguna objetiva, sino que son tan sólo eso, relaciones lógicas, es decir, entidades irreales, entonces damos por supuesto que la nada tiene influencia en el ser, y además se podrán multiplicar dichas relaciones tanto como se multipliquen los juicios que respecto de Dios formemos, basados en los seres individuales contingentes. Si no decimos nada de todo esto ni tampoco cosa alguna, suprimimos *ipso facto* la función de la facultad razonadora. Si decimos que aquellas relaciones carecen de realidad no sólo objetiva sino también lógica, pues que únicamente son conjeturas sin fundamento *in re,* es decir, ilusiones sofísticas y falaces, sin contenido alguno útil y que a nadie pueden ofrecer garantía alguna de verdad, ni guiándose por el criterio de los sentidos, ni atendiendo al dictamen de la razón discursiva o intuitiva, entonces una de dos: o esta nueva afirmación es verdadera, o es falsa. Si es verdadera, ¿cuál es la prueba que a su verdad nos ha conducido? Y si es falsa, ¿por qué razón sabemos que lo es? Si la inteligencia se siente incapaz de llegar a resolver por sí misma todos estos problemas, habremos de volver nuestros ojos a la revelación. Pero la existencia y verdad de la revelación es con la inteligencia con lo que hemos de admitirla. La existencia de la revelación es un corolario de la existencia de su Autor. ¿Por qué medio, pues, llegará a nuestro conocimiento la realidad de esa revelación? Si por la razón somos incapaces de demostrar la realidad del principio (existencia del Revelador), mucho más lo seremos para demostrar la de su corolario (existencia de la revelación). Si entonces cerramos los ojos y aceptamos ciegamente la verdad de las palabras del Revelador, dándoles crédito por simple fe y en virtud de cierto impulso necesario y espontáneo de nuestras almas, al cual no nos es posible resistir, entonces oímos que ese Revelador atribuye a Dios cosas que las razones filosóficas también ponen en tela de juicio. De modo que, sea cualquiera la solución a que nos acojamos, siempre nos encontramos con otra que se le opone y contradice. Porque si interpretamos en sentido alegórico esos datos de la revelación para armonizarlos con el dictamen de las razones filosóficas, resulta entonces que a quien rendimos culto de adoración es a nuestra inteligencia y además medimos la realidad divina con el metro de nuestra propia realidad, siendo así que Dios no puede ser percibido por medio de la analogía con las criaturas. De modo que todo nuestro empeño por eliminar de Dios las imperfecciones creadas nos ha conducido a la perplejidad, pues los métodos a que sucesivamente hemos recurrido no dan en su totalidad más resultado que la turbación del ánimo. Es, por tanto, la perplejidad

y la duda el punto central a que viene a parar toda investigación, así filosófica como teológica."

"Por lo que toca a la moral o al servicio de Dios, esencialmente considerada en su fundamento, no es otra cosa que la necesidad que el ser contingente tiene de aquel otro Ser que le saca de su contingencia o mera posibilidad dándole ser real. La moral, en efecto, no significa otra cosa que la obligación impuesta. Pero la obligación no se da, sino respecto de un sujeto que tenga capacidad de realizar los actos que como obligación se le imponen o de evitar la comisión de los actos que se le prohiben. Ahora bien; de una parte cabe que neguemos a la criatura la realización de sus actos y los atribuyamos exclusivamente al Autor mismo de la ley moral; mas, en tal hipótesis, como es absurdo que sea uno mismo el ser que imponga y a quien se imponga la ley, tiene que haber por fuerza un sujeto, distinto de aquél, al cual se le promulgue la ley y que la cumpla. Cabe también, de otra parte, que atribuyamos la realización de los actos a la criatura, por exigirlo así la justicia, que debe ser inherente a toda obligación moral. Pero esta atribución afirmativa se opone contradictoriamente a aquella otra negación anterior. Luego también aquí la investigación racional nos lanza en medio de la perplejidad, como nos lanzó antes, al tratar de eliminar de Dios las imperfecciones creadas" (1).

(E) *Necesidad e infalibilidad de la iluminación mística lograda por el ascetismo.*

Para salir de esta perplejidad, a que la razón filosófica y teológica conducen al hombre, existe un solo remedio: el método ascéticomístico. Veamos cómo justifica Abenarabi su necesidad y eficacia.

La razón filosófica es capaz tan sólo de *sospechar* la existencia de algún Ser necesario y primero, por inducción fundada en la existencia de las criaturas.

"Los hombres, mediante el examen, atento y bien dirigido, sobre la capacidad de su propia inteligencia, llegan a averiguar que ésta, en cuanto facultad razonadora, tiene un límite que no puede traspasar y ante el cual ha de detenerse, y que Dios infunde luego en los corazones de algunos de sus siervos cierta iluminación sobrenatural por cuyo medio les comunica su propia ciencia divina."

"La verosimilitud de esta conclusión, a juicio de los hombres, re-

(1) *Fotuhat*, IV, 251. Cfr. *Ithaf*, X, 180.

sulta de las siguientes premisas: Dios ha establecido en el mundo celeste ciertos principios, cuya existencia los hombres la inducen de la existencia de sus efectos en el mundo elemental. Asimismo investigan y averiguan la realidad de sus propias almas, cuando ven que la forma corpórea no sufre, al morir, menoscabo en ninguno de sus miembros; de donde infieren que el principio cognoscitivo y motor de ese cuerpo no puede menos de ser algo distinto y sobreañadido al cuerpo mismo. Investigan entonces la naturaleza de ese principio sobreañadido al cuerpo, y llegan a averiguar que es el alma. Observan luego que el alma conoce después de ignorar; y de aquí infieren que el alma, aunque es más notable que el cuerpo, lleva aneja a su ser la pobreza y la miseria. De esta misma manera siguen elevándose, por el razonamiento inductivo, de una cosa a otra, y a medida que averiguan la existencia de un nuevo ser, siempre observan que éste necesita de otro ser, hasta que al fin, guiados por el razonamiento, llegan a averiguar que existe un ser que ya no necesita de otro para existir y al cual, además, ningún otro se le asemeja ni parece. Ante él se detienen entonces y dicen: "Este es el Ser Primero, que debe ser uno en sí mismo y por su propia esencia y cuya prioridad y unidad no admite segundo, ya que no hay otro ser que le sea semejante ni análogo." Decláranlo, pues, uno con unidad de ser. Después de esto, al observar que los seres, contingentes en sí mismos, no pueden salir del estado de contingencia por sí propios, infieren que ese Ser Unico es quien les otorga la existencia real. Y como ven que de El necesitan para existir, exáltanlo, negando de su esencia todos los atributos que los seres contingentes poseen. Este es el límite de la inteligencia razonadora."

"Mas mientras los hombres discurren así, he aquí que surge una persona del mismo linaje humano, la cual, careciendo, a juicio de ellos, de todo prestigio científico, hasta el punto de que ni siquiera lo tienen por hombre de talento natural ni de penetración y tino en sus juicios, les dice: "Yo soy un enviado de Dios." Ellos entonces se dicen: "¡La ecuanimidad ante todo! Examinemos, pues, "sus pretensiones y veamos si lo que pretende es posible o absurdo." Y seguidamente añaden: "Nos consta, en efecto, por razones con"concluyentes, que Dios puede generosamente infundir a quien bien le "plazca sus dones, como los ha infundido en los espíritus que rigen "las esferas celestes y en las inteligencias que rigen los cuerpos hu"manos. Todos estos seres participan en común de una misma natu"raleza contingente; luego ninguno de ellos es más digno que otro "para recibir de Dios lo que a todos les es igualmente contingente. "No nos queda, por tanto, más problema que el de examinar si es "o no veraz este hombre en lo que pretende haber recibido de Dios, "Pero no nos adelantemos a formular uno de estos dos juicios *à "priori* y sin pruebas. Proceder así sería incorrecto en materia cien-

"tífica." Dícenle entonces: "¿Tienes acaso alguna prueba que de-"muestre la veracidad de tu pretensión?" El inmediatamente les aduce sus pruebas, y al examinarlas, ven que aquel hombre carece de toda noticia y conocimiento científico de las tesis filosófico-teológicas que por la razón discursiva habían antes deducido ellos, e infieren de ahí que aquel hombre ha recibido realmente de Dios la ciencia sobrenatural que posee. Apresúranse, pues, a prestar fe a su pretensión y creen que, en efecto, Dios le ha revelado verdades relativas al mundo celeste, inaccesibles a la razón discursiva, y verdades relativas a Dios que ellos no conocían. Observan además que ese hombre transmite, de esas verdades divinas, a los hombres del vulgo indocto, las que su débil inteligencia es capaz de admitir, y asimismo, a los hombres de talento superior y de aptitud para la investigación, las que su mayor capacidad les permite aceptar; y de este hecho infieren que aquel hombre posee dones divinos que están más allá de la cima de la razón natural, y que Dios le ha otorgado un conocimiento de Sí mismo y un poder sobre los demás hombres muy superior a todo cuanto éstos han recibido de Dios. Reconocen entonces el mérito eximio de ese enviado de Dios, confiesan que les es superior, creen en sus palabras y siguen sus prescripciones" (1).

La razón teológica, aplicada a interpretar el texto de la revelación divina, encuentra que este texto le impone el precepto de conocer a ese Dios, a quien conocía ya por la razón filosófica. Infiere entonces de aquí que debe de existir algún otro modo de conocer a Dios distinto y superior al modo filosófico o teológico de la razón discursiva, y que sea capaz de destruír las perplejidades de ésta. Este modo de conocer tiene que proceder *inmediatamente* de Dios, única garantía infalible contra los errores y perplejidades de la razón discursiva. En lugar de fiarse del testimonio de esta última, en vez de aceptar el hombre lo que su propia razón le dicta por el testimonio *mediato* de todas sus facultades inferiores de conocer, ¿por qué no someterse al testimonio *directo* de Dios, que es el autor de todas sus facultades y cuyo conocimiento de sí y del universo es infalible? Más razonable es someterse a la autoridad de Dios, autor de las facultades de conocer, que no a la autoridad de éstas. De esa manera, como Dios conoce por su misma esencia todo lo que existe, también el hombre lo conocerá si consigue unirse con Dios. Esta unión mística se alcanza

(1) *Fotuhat*, I, 423. Cfr., II, 817.

como la alcanzaron los profetas y místicos: poniendo en práctica los ejercicios ascéticos, la soledad, el combate espiritual contra las pasiones, la ruptura de los lazos que sujetan el alma a las cosas del mundo y el íntimo y constante trato con Dios. Tales ejercicios purifican al corazón de toda impureza moral y borran del entendimiento toda ciencia discursiva. Abstraído, pues, el hombre de toda idea y deseo extraños a Dios, viene Dios mismo a habitar en él y a desempeñar las funciones de todas sus facultades de conocer, infundiendo a todas ellas una parte de su luz. Esta luz sobrenatural y divina, infundida al entendimiento humano, es ya una nueva facultad de conocer, que trasciende las fuerzas y la esfera de acción del entendimiento. Los sufíes la llaman *corazón* y Abenarabi dice que *está más allá de la cumbre de la inteligencia,* repitiendo la misma metáfora que había empleado ya Proclo (1).

No se ocultaba a Abenarabi que toda esta demostración en pro de la infalibilidad de la iluminación divina estaba expuesta a una objeción gravísima. Es la siguiente, que Abenarabi presenta con toda su fuerza: Esa demostración está hecha por la razón discursiva de Abenarabi, la cual puede errar, según él mismo ha demostrado anteriormente. ¿Quién, pues, nos garantiza de su verdad? Abenarabi responde que, en efecto, cabe que su razón discursiva haya errado al creer, en virtud de su demostración, que la iluminación divina es infalible; pero a él, a Abenarabi, le consta *experimentalmente* que no ha errado; y lo mismo le constará a todo el que siga aquel método ascético, en virtud del cual Dios mismo, identificado místicamente con la inteligencia humana, garantice a ésta, por manera incontrovertible, de la verdad de aquella demostración. Porque no toda demostración de la razón discursiva ha de ser forzosamente falsa: unas lo son y otras no; esto basta para justificar el *escepticismo;* pero, realizada la unión mística, la inteligencia ve ya *intuitivamente* todas las cosas en Dios y por Dios, y conoce, por tanto, que no fué falsa la demostración aquella en pro de la infalibilidad de la iluminación divina.

(1) *In Alcibiad.*, III, 105: ἀκρότης τῶν γνώσεων.

"Pero alguien dirá: Y ¿de dónde sabes tú todo eso? Porque quizá también tú te equivocas, sin sospecharlo, al hacer esos análisis críticos, ya que los haces sometiéndote también ciegamente a la autoridad de tu inteligencia y de tu razón discursiva, que son falibles."

"A esta objeción respondemos: Tienes razón en lo que dices; pero es que nosotros, al ver que no hay en el conocimiento humano otro criterio que el de la autoridad ajena, preferimos someternos a la autoridad de quien se llama enviado de Dios y de lo que se denomina palabra de Dios. Así conocemos la verdad por la autoridad de Dios, hasta que llega el momento en que Dios, que es la Verdad por esencia, viene a ser nuestro oído y nuestra vista, y entonces ya, cuando conocemos las cosas todas en Dios, vemos intuitivamente que aquellos análisis críticos eran exactos, aunque cuando los hacíamos fiados en la sola autoridad de nuestra razón, habíamos acertado tan sólo *per accidens*. Nosotros, en efecto, sostenemos que siempre que el entendimiento o cualquiera otra de las facultades aciertan a conocer la verdad en un problema, aciertan únicamente por casualidad. No sostenemos, empero, que la inteligencia o cualquiera otra facultad yerren siempre. Lo que decimos es que no somos *entonces* capaces de asegurar si yerra o acierta. Solamente cuando Dios, que es la Verdad por esencia, se hace una cosa misma con nuestras facultades de conocer, es cuando, al conocer todas las cosas en Dios, advertimos si antes nuestras facultades atinaron o erraron. Y este método que seguimos, no habrá nadie que pueda refutarlo, puesto que el sujeto experimenta en sí mismo su exactitud."

"Una vez, pues, que eso queda ya sólidamente establecido, ocúpate en cumplir obediente y sumiso las obligaciones que Dios te imponga, espía vigilante a tu propio corazón y observando atento las ideas que de improviso le ocurran, permanece ante la presencia de Dios lleno de temor reverencial, aislándote de todo lo que no es El y prefiriendo su intimidad al trato de las criaturas, hasta que Dios venga a ser una misma cosa con todas tus potencias" (1).

F) La docta ignorancia, indispensable para la iluminación mística.

Tan lejos lleva Abenarabi su escepticismo contra la razón discursiva, que hasta considera rémora y obstáculo de la iluminación divina a los estudios teológicos y jurídicomorales hechos antes de iniciarse en la vida sufí. El filósofo, el teólogo y el moralista son, pues, menos aptos que el simple fiel del vulgo

(1) *Fotuhat*, II, 393-394.

ignorante para recibir aquella iluminación, porque, según la sugestiva comparación de Algazel, que él cita textualmente, como hemos visto, "la escritura trazada sobre lo borrado no es igual que la trazada sobre una superficie enteramente limpia y blanca". Y por cierto que Abenarabi tacha en repetidos pasajes a Algazel de aficionado con exceso a los estudios racionales, y a ello achaca su inferioridad respecto de otros místicos: porque no obró en conformidad con esa abstención, que él mismo aconsejaba (*Fotuhat,* I, 808; II, 512; IV, 134). En cambio Abenarabi se gloría de haber conseguido despojarse por completo de toda afición a aquellos estudios desde que ingresó en la vida sufí.

"Al año o dos años de entrar yo en el camino de la vida mística, ya logré alcanzar este grado, de una manera tan real y positiva, como ninguna otra persona lo había logrado en mi tiempo. Nadie tampoco fué sometido por Dios a las pruebas a que a mí me sometió en ese grado; pero las pude vencer por completo y pronto me vi libre y pude respirar a mis anchas en este grado, sin que entre mi espíritu y las inspiraciones celestiales se interpusiera ya obstáculo alguno. Dios, en efecto, me preservó ya de todo razonamiento discursivo sobre Dios, de tal manera, que ya no lo conocí en adelante sino por su palabra o por su información o por su contemplación. Quedó, pues, mi razón discursiva desocupada y ociosa, sin tener que trabajar, y de ello por cierto me dió las gracias diciéndome: "¡Loado sea Dios que me ha eximido por ti de trabajar y fati-"garme en lo que no me convenía que trabajase!" Hícele entonces ocuparse en el ejercicio de la meditación; pero ella me obligó a que le prometiera que yo no la emplearía sino en aquellos ejercicios para los cuales había sido creada. Accedí gustoso a su demanda" (1).

Por eso Abenarabi pretende convencer a sus lectores de que todo cuanto contienen sus voluminosos libros es fruto exclusivo de la iluminación divina, aun aquellas doctrinas filosóficas y teológicas que *literalmente* se encuentran en los libros de los filósofos y teólogos anteriores a él, y se indigna contra aquellos que se resisten a admitir las doctrinas sufíes, solamente fundados en que parecen ser un plagio de los libros de los teólogos y peripatéticos musulmanes, cuya ciencia es fruto de la razón discursiva.

"El agua es, a nuestro juicio, el origen y principio de los otros

(1) *Fotuhat,* IV, 260.

elementos o cuerpos simples. En este punto coincide con nosotros uno de los filósofos antiguos; pero nosotros nos fundamos en la iluminación divina para sostener así esta tesis como otras muchas de las que pueden ser averiguadas por la investigación racional. De modo que quienes, por la razón discursiva, atinan en la solución de estos problemas, coinciden con los que poseemos la iluminación divina; y en cambio si yerran en sus razonamientos, discrepan entonces de nosotros" (1).

"Si al examinar este linaje de conocimientos esotéricos, que los místicos han heredado del Profeta, encontrases alguna cuestión que ya hubiese sido explicada antes por algún peripatético o teólogo *motacálem* o cualquier otro filósofo, no debes obcecarte por eso diciendo que ese autor sufí que formula la misma tesis es un peripatético porque el peripatético la formuló y enseñó antes que él, y que de él la copió, y que es un incrédulo como lo es el peripatético. No incurras, amigo mío, en semejante descuido, pues decir eso es un desatino. Y en efecto: no todas las ciencias que el peripatético posee son erróneas. Cabe, por tanto, muy bien que esa solución del peripatético sea una de las verdaderas, mucho más desde el momento en que nos encontramos con que el Profeta la ha enseñado también, y mucho más aún si se trata de esas sentencias morales que los peripatéticos enseñan para refrenar los apetitos y vencer las sugestiones de la concupiscencia y los malos pensamientos... Ni digas tampoco que el místico la oyó de un peripatético o la aprendió en sus libros, pues es muy fácil que diciendo eso incurras en mentira o en ignorancia: en mentira, porque afirmas lo que tú no has visto; en ignorancia, porque no eres capaz de probar si lo que dices es verdad o es error. Finalmente, el hecho de que el peripatético sea incrédulo no prueba tampoco que todo cuanto profese sea erróneo. Esto es de evidencia inmediata para todo hombre discreto. De modo que con esa objeción que opones contra el místico en ese problema, te has colocado al margen de la verdad, de la veracidad y de la religiosidad, para lanzarte por la senda de la insipiencia, de la mentira, de la calumnia, de la insensatez, de la irreligión, de la falta de lógica y del extravío" (2).

Y es que, según Abenarabi, la iluminación divina suple con creces las aptitudes de la inteligencia humana y de todas las otras facultades de conocer: mediante aquélla, conoce el hombre todo cuanto éstas pueden conocer y muchas más verdades que les son inasequibles; además, su conocimiento está

(1) *Fotuhat*, II, 896. El filósofo antiguo a quien alude es Tales de Mileto. Cfr. Asín, *Mohidín*, págs. 35-36.

(2) *Fotuhat*, I, 39.

exento de todo error y duda. En definitiva, pues, una sola verdad puede ser conocida de modo cierto por la razón discursiva: la existencia de un solo Dios, como Ser necesario y primero, en nada semejante a las criaturas. El resto de la teología, igualmente que la filosofía y las demás ciencias, necesitan de la iluminación esotérica para que el hombre tenga la garantía de la verdad y de la certeza absoluta.

G) *Clasificación de los conocimientos por su origen y objeto.*

Toda esta doctrina de Abenarabi acerca de los criterios de verdad, aparece sintetizada en la siguiente clasificación que hace (*Fotuhat*, I, 38) de los conocimientos humanos, por razón de sus fuentes y de sus objetos, en tres géneros: 1.º *Conocimiento intelectual;* es aquel de que la *inteligencia* es capaz, ya por evidencia inmediata, ya por evidencia mediata, fruto de la razón discursiva; este último puede ser verdadero y falso. 2.º *Conocimiento de los estados psíquicos;* es aquel que no puede adquirirse por la inteligencia, sino por la *experiencia sensible* externa o interna; así, por ejemplo, la dulzura de la miel y la emoción del amor no pueden ser conocidas sino gustándolas personalmente. 3.º *Conocimiento de los misterios;* es aquel que está sobre las fuerzas de la inteligencia y de la experiencia y que es efecto exclusivo de la *iluminación divina.* Este grado sobrenatural del conocimiento humano tiene, a su vez, tres especies, por razón de su objeto. 1.ª Cuando la verdad, comunicada por la iluminación divina, es un misterio, pero del orden *ideal,* es decir, una *proposición* que la razón discursiva no puede averiguar, pero que la inteligencia puede admitir, después de que Dios se la propone; v. gr.: "Existió Dios, sin que ningún otro Ser coexistiese con El." Esta *especie primera* es, como se ve, la elevación del *género primero* (conocimiento intelectual) al orden sobrenatural. 2.ª Cuando la verdad, comunicada por la iluminación divina, es un misterio, pero del orden *real subjetivo,* es decir, un hecho psíquico que por la experiencia natural no se puede sentir, si no es elevada por Dios al orden sobrenatural; v. gr.: "En el cielo existe una fuente más dulce que la miel." Esta *especie segunda* es la elevación del *género segundo* al orden sobrenatural. 3.ª Cuando

se trata de hechos *reales,* pero *objetivos,* del mismo orden, es decir, sobrenaturales, v. g.: "Existe el paraíso", y en general todas las noticias que han sido reveladas por los profetas a los hombres, y que constituyen el objeto de la fe.

H) La teoría de las dos verdades y su importancia histórica.

Por esta clasificación se ve que la iluminación divina puede comunicar al hombre, no sólo verdades de orden sobrenatural, sino, *à fortiori,* las meramente naturales. La inteligencia humana es entonces sujeto de dos órdenes de conocimiento, simultáneamente, el natural y el sobrenatural, de los cuales el sobrenatural puede tener por objeto verdades absurdas para el natural.

"Existe un grado de conocer, superior al de la razón discursiva, el cual comunica al hombre ciencia de muchísimas verdades: de éstas, unas puede percibirlas por medio de su sola razón; otras, la razón las estima posibles, aunque por sí sola, de hecho, no llegue a alcanzarlas; otras, las estima también posibles, pero juzgándose ella ya incapaz de determinarlas por sí misma; otras percibe que, razonándolas, repugnan intelectualmente, y que la inteligencia las recibe de manos de su razón discursiva como tesis de existencia absurda, las cuales no pueden entrar bajo la categoría de la posibilidad, y, sin embargo, la inteligencia las conoce también por iluminación divina como tesis reales, verdaderas, no imposibles, sin que dejen por esto de denominarse absurdas y de ser tales para la razón." (1).

Con esta teoría de las dos verdades contradictorias, tan semejante a la de los averroístas cristianos, Abenarabi se preparaba un cómodo expediente para resolver luego todas las incoherencias, antilogias y paradojas características de su teología y especialmente de su panteísmo.

La importancia de esta teoría para la historia de los orígenes del averroísmo latino es superior a toda ponderación. Cuatro son, en efecto, las actitudes que cabe adoptar ante el problema que plantea la existencia (simultánea y en un mismo sujeto) de la razón y de la fe, es decir, de la filosofía y de la doctrina reve-

(1) *Fotuhat,* II, 150.

lada: 1.ª, intentar sinceramente su armonía mutua; 2.ª, proclamar su mutua contradicción para excluír la doctrina revelada; 3.ª, proclamar su mutua contradicción para excluír la doctrina filosófica; 4.ª, proclamar su mutua contradicción para mantener, a pesar de ésta, la verdad simultánea de ambos órdenes de conocimientos. La actitud primera fué adoptada, en el islam, por Averroes, antes que Santo Tomás de Aquino hiciese de ella el eje cardinal de sus dos *Summas*. En un estudio especial procuré demostrarlo hace varios años (1). La actitud segunda es la de los incrédulos o racionalistas que francamente rechazan por absurda para la razón toda doctrina revelada. En el islam oriental y español abundó este tipo mental de espíritus fuertes mucho más que en la Europa medieval (2). La actitud tercera es la de los místicos exagerados, tan frecuente o más en el islam que en el cristianismo. La actitud cuarta, en fin, la más difícil de justificar lógicamente, sólo en la historia de la escolástica cristiana medieval parecía haber tenido sus representantes. Siger de Brabante y todos los averroístas cristianos adoptáronla efectivamente. Pero, aunque se decían discípulos de Averroes, yo creo haber demostrado, en el estudio antes aludido, que no lo eran realmente sino por seguir la doctrina averroísta de la unidad del intelecto, pues la doctrina de las dos verdades fué completamente ajena a la mente de Averroes, que siempre propugnó su mutua armonía en el mismo sentido y aun con igual método que el Doctor Angélico. Una grave dificultad histórica ofrecía, sin embargo, nuestra demostración: si los averroístas latinos no copiaron de Averroes la teoría de las dos verdades, como de él tomaron su panteísmo psicológico, ¿cuál fué el origen histórico de tan peregrina teoría, que carece de precedentes en la historia del pensamiento clásico y cristiano? (3). Hoy creemos que la solución

(1) Cfr. Asín, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*. ("Homenaje a don Francisco Codera". Zaragoza, Escar, 1904.)

(2) Cfr. Asín, *La indiferencia religiosa en la España musulmana*... ("Cultura Española", febrero 1907.)

(3) El docto historiador de la escolástica medieval, Mr. Maurice De Wulf, hízome verbalmente, años atrás, esta objeción, insoluble para mí en aquella fecha, en que no había logrado descubrir aún en Abenarabí la teoría de las dos verdades. Hoy, pues, me afirmo y ratifico en las conclusiones de mi estudio antes citado (*El averroísmo teológico de Santo*

de esta dificultad histórica no ofrecerá ya dudas, después de leer los textos bien concluyentes del *Fotuhat* que acabamos de insertar. En ellos Abenarabi, lo mismo que los averroístas latinos, mantiene la simultánea existencia de dos órdenes de verdades, el natural y el sobrenatural, que, sin dejar de ser contradictorios entre sí, son aceptados por el sujeto, en cuanto inteligente, como verdaderos ambos, aunque para la razón discursiva resulte absurdo el conocimiento del orden sobrenatural. Y nótese bien que esta cuarta actitud no puede confundirse con la segunda ni con la tercera que *excluyen* o *rechazan,* respectivamente, la verdad sobrenatural o la verdad natural, como errores y absurdos. Abenarabi y los averroístas latinos *aceptaban* ambos órdenes como verdades simultáneas, aunque por la razón discursiva estimasen absurdo el orden sobrenatural.

I) Fuentes del escepticismo místico de Abenarabi.

El carácter sincrético que reviste el sistema entero revélase también, como es natural, en su doctrina criteriológica que acabamos de exponer.

La base, que pudiéramos decir documental, sobre la cual toda la teoría gravita, es aristotélico-neoplatónica. Nos referimos a los fenómenos psicológicos de orden cognoscitivo, cuyo valor criteriológico Abenarabi discute luego. Salta a la vista, en efecto, la filiación aristotélica de toda su psicología funcional, en la clasificación que da de las facultades de conocer, sensitivas e intelectuales, en la diferencia establecida entre razón discursiva y simple inteligencia, en el número, nombres y objetos de los sentidos externos, etc., etc. Pero su aristotelismo, como el de todos los peripatéticos musulmanes, está interpretado en función de la psicología plotiniana, según ya lo demostramos en

---

Tomás de Aquino.) Averroes no fué el padre del averroísmo latino, en cuanto a la teoría de las dos verdades. Esta tiene más bien su origen en la criteriología de los teósofos del tipo mental de Abenarabi. Las objeciones que contra mi tesis fueron opuestas por Doncoeur en su estudio *La religion et les maîtres de l'Averroïsme* (*Revue des Sciences Philos. et Théologiques,* 1911, págs. 267 y 486) y por Rougier en su libro *La scolastique et le thomisme* (París, 1925, págs. 341-359), carecen de fuerza, como intentaré probarlo algún día.

un estudio especial consagrado a la psicología de Abenarabi (1).

Sobre esta base psicológica, tradicional entre los filósofos y sufíes del islam, álzase todo el edificio de su escepticismo místico, mediante una crítica sutil y a veces certera de las facultades de conocer y especialmente de la razón discursiva. El teólogo cordobés Abenházam es en este punto el maestro indiscutible de Abenarabi (2). Abenházam, en efecto, había extendido a la teología dogmática el criterio literalista de la escuela jurídica *dahirí,* que repudiaba el uso del razonamiento analógico en materias de derecho canónico y teología moral. Para Abenházam, tampoco es válido ese razonamiento en la investigación de los dogmas. Entre Dios, Ser único por su infinitud, y las criaturas, seres finitos, no existe relación alguna de semejanza que permita el empleo de dicho razonamiento para inducir, por analogía con las criaturas, la naturaleza de su Creador. La revelación divina, entendida a la letra y textualmente, es, pues, el único criterio de verdad en teología dogmática, lo mismo que en moral y derecho. Abenarabi se confiesa, a menudo, discípulo de Abenházam en estas últimas disciplinas, es decir, *dahirí* o literalista; pero aunque en cuestiones de dogma adoptó la actitud opuesta, o sea la *batiní* o esotérica, su esoterismo arranca, por peregrina paradoja, de aquella misma base en que se fundaba la criteriología *dahirí* de Abenházam, es a saber: de la incapacidad absoluta de la razón discursiva para descubrir, por analogía con las criaturas, la naturaleza de Dios. En efecto, en lugar de resignarse, como Abenházam, a un prudente agnosticismo en materias dogmáticas, Abenarabi busca en la iluminación divina lo que la razón discursiva le niega.

Otro rasgo característico de la criteriología de Abenházam es la negación del criterio de autoridad humana en materias dogmáticas y jurídicomorales. Si la palabra de Dios, interpretada

---

(1) Cfr. Asín, *La psicología según Mohidín Abenarabi* (París, Leroux, 1906).

(2) Cfr. Asín, *El cordobés Abenházam, primer historiador de las ideas religiosas* (Madrid, Maestre, 1924), pág. 25. Próximamente publicaremos, Dios mediante, un extenso estudio sobre su sistema teológico, del cual el anterior es tan sólo un bosquejo.

a la letra por el examen personal del teólogo y del jurista, es el único criterio de verdad, la sumisión ciega a la autoridad de los maestros, que son hombres, y, por tanto, criaturas, no puede merecer crédito alguno. Abenarabi, con fina penetración, extendió a más amplios horizontes el alcance de este principio de Abenházam. Por un minucioso análisis de la función discursiva, hizo ver que el sujeto pensante no puede menos de prestar ciega sumisión a lo que sus facultades cognoscitivas le ofrecen como verdad. Mas esas facultades son criaturas y tan falibles, por ende, como los maestros humanos, cuya autoridad es también recusable. Sólo, por consiguiente, en la autoridad de Dios, cuando se revela al hombre, puede y debe poner éste su confianza para el conocimiento infalible de la verdad (1).

J) Abenarabi y Newman.

Despojado de todo su ropaje ocultista y supersticioso, el sistema de Abenarabi ofrece, por su escepticismo místico, un carácter antiintelectualista y fideísta tan marcado, que puede sin violencia alguna compararse y aun identificarse parcialmente con el del ilustre cardenal Newman, tal como se revela, sobre todo, en sus conocidos *University sermons* y en algunos de sus *Parochial and plain sermons,* en que estudia la psicología de la fe y hace la crítica de la razón discursiva.

Separados ambos pensadores por un abismo de siglos y sin nexo alguno documental que explique sus coincidencias en este problema de psicología religiosa, es preciso recurrir a la común actitud mental que estos dos espíritus gemelos adoptan para resolverlo, si se quiere encontrar alguna causa genética de una hermandad tan peregrina. La importancia del asunto reclamaría cotejos textuales demasiado prolijos y minuciosos para lo que permiten los límites de este estudio monográfico, de carácter documental e histórico más que crítico. Para sugerir, sin embargo,

(1) Omitimos, por evidente y palmaria, la filiación general sufí del escepticismo místico de Abenarabi, así como la más especial y directa que le une con Algazel, al cual, según hemos visto, cita con frecuencia, más para censurarle —es cierto— su afición inconsciente al razonamiento, pero sin negar que en sus obras brille la aspiración al fideísmo que Abenarabi propugna.

aunque sólo en parte, el alcance de dichas coincidencias, bastará aducir aquí algunos textos típicos, extraídos de uno de los sermones de Newman, en que trata de poner de relieve el carácter fideísta de los conocimientos que tenemos por más ciertos (1). La crítica sutil que Newman hace de la razón discursiva sigue muy de cerca el hilo central de la demostración de Abenarabi sobre la incapacidad de las facultades para el conocimiento cierto y evidente (Cfr. *supra*. § *B*.).

"Oyendo hablar a ciertos hombres —y me refiero especialmente a los que se mofan de la religión— parece como si tan sólo en materia religiosa fuese donde nos arriesgásemos a obrar por un simple acto de fe o de confianza, cuando, por el contrario, en todos los momentos de la vida obramos pudiera decirse que fiando en la palabra de otro."

"Ante todo, es absolutamente evidente que fiamos en nuestra memoria: le damos crédito y le otorgamos confianza. Hoy, en efecto, no somos ya testigos de lo que vimos ayer, y, sin embargo, no tenemos la menor duda de que las cosas pasasen ayer tal y como de ellas hoy nos acordamos. Clarísimamente recordamos por la noche todo cuanto sucedió por la mañana y por la tarde. Y esta seguridad que de nuestra memoria tenemos es tal, que un hombre podría indefinidamente razonar con nosotros para intentar probarnos que hemos pasado el día durmiendo o que venimos de un viaje, sin que por eso lograra persuadirnos, si nuestra memoria atestiguase lo contrario. Así, pues, tenemos fe en nuestra memoria; y, sin embargo, ¿qué hay en esto de irracional?"

"Más aún: cuando hacemos uso de nuestros varios procedimientos de raciocinio y adquirimos por su medio la convicción de una cosa, ¿qué hacemos, al obrar así, sino fiarnos en el estado general de normalidad y de vigor de nuestras facultades de razonamiento? Las aceptamos por sanas e incapaces de engañarnos. Del hecho de que estamos seguros de una cosa, pensamos que podemos deducir la existencia de otra que, sin embargo, no vemos; y por este procedimiento, que excluye —hay que reconocerlo— toda percepción directa, no dejamos de adquirir la absoluta certeza. ¿Quién de

(1) Es el sermón anglicano, núm. XV del tomo I de sus *Parochial and Plain Sermons*, predicado el 24 de mayo de 1829, cuya traducción francesa puede leerse *apud* R. Saleilles: *Newman; Le Chrétien* (París, Lethielleux, 1906). Première Série, págs. 21-41, titulado "Du caractère rationnel de la foi religieuse." Las ideas cardinales de este sermón fueron desarrolladas también por Newman en sus más famosos sermones de la Universidad de Oxford sobre la fe y la razón. Cfr. Bremond: *Newman, Psichologie de la foi* (París, Bloud, 1907), cap. III.

nosotros se atrevería a dudar, viendo prolongarse grandes sombras sobre el suelo, de que el sol brillaba en el horizonte, aunque nuestro rostro estuviese vuelto hacia el lado opuesto? En casos semejantes, sin embargo, se cree sin ver; es la fe sin percepción visual. Mas en ello no hay nada que vaya contra la razón, a menos que la razón se vuelva contra sí misma."

"Y lo que yo os suplico que observéis con todo cuidado es que nosotros nos fiamos constantemente en nuestra memoria y en nuestras facultades de razonar, de la manera que acabamos de ver, aunque nos hayamos equivocado a menudo, tanto con la una como con las otras facultades. Es este un hecho que merece notarse, porque con frecuencia algunos pretenden que estamos en la imposibilidad de tener certeza de que nuestra fe religiosa no nos engaña. Ahora bien; yo repito que nuestra memoria y nuestra razón nos engañan a menudo; y, sin embargo, nadie querría inferir de ahí que fuese absurdo e irracional seguir fiándonos de ellas. Y la razón es bien sencilla: es que, en conjunto, dichas facultades son para nosotros testigos verídicos y fidedignos, y tan sólo excepcionalmente y en ocasiones es cuando nos extravían."

.....

"En el fondo, cuando planteamos el problema tal cual es y lo examinamos de cerca, nos encontramos con que todo cuanto conocemos de ciencia cierta se reduce (a decir verdad) a saber que existimos y que existe alguna cosa invisible, un Poder cualquiera, al que nos es preciso obedecer. He ahí lo que sabemos y no mucho más, de lo que se llama saber. Fuera de esto, y para todo lo demás, ya no puede haber cuestión de saber, sino de creer; nos es preciso encomendarnos ya a una autoridad ajena, darle crédito, tener en ella confianza: fiarnos, primero, de nuestros sentidos, de nuestra memoria, de nuestra razón; después, fiarnos de muchas otras autoridades que ejercen influencia sobre nosotros; de tal suerte que, en realidad, casi todos nuestros actos, cada día de nuestra vida, reposan sobre un fenómeno de confianza, es decir, sobre la fe."

La única diferencia entre ambos pensadores nace del objetivo ocasional que cada uno aspira lograr con sus análisis: Abenarabi tiende a demostrar la falibilidad de todas las facultades naturales, a fin de acogerse a la fe en la iluminación divina como a único criterio de verdad; Newman, en cambio, tiende tan sólo a justificar como razonable el acto de fe en la autoridad divina, poniendo de relieve para ello la necesidad que tenemos de un acto de fe en el ejercicio de todas las facultades cognoscitivas. Para Abenarabi, la razón es siempre falible, y sólo la fe religiosa es infalible; para Newman, en cambio, la fe religiosa tiene,

por lo menos, tanto derecho a la infalibilidad o certeza, como lo tiene la fe humana que va aneja inseparablemente al ejercicio de todas nuestras facultades de conocer, incluso la razón discursiva. Por eso Newman concluye, como Abenarabi, que si en todo conocimiento humano es indispensable fiarse de la autoridad ajena, bien sea ésta la de nuestras facultades, bien sea la de nuestros prójimos, mucho más razonable será que nos fiemos de la autoridad de Dios, que no de la de sus criaturas finitas.

"Si esto es así, ¿tendríamos sólo por racional en el hombre el hecho de que, en materias que ignora, se fíe de otro hombre, hermano y semejante suyo, crea en él y se someta a su juicio y lo acepte como mejor que el suyo propio, y en cambio estimaríamos contrario a toda razón el hecho de que alguien como Abraham prestase oídos a la palabra de Dios?... A esas personas tan orgullosas de su propia sabiduría que creen inferir a su razón un agravio si la hacen caminar tras las huellas de su fe, ¿no se les podría quizá argüir y reprochar de injusta tal actitud con aquellas palabras del apóstol San Juan: "Si aceptáis el testimonio de los hombres, mucho mayor es el testimonio de Dios?"

.....

Si, pues, no hacemos otra cosa que obedecer a Dios estrictamente, poco a poco, por su gracia y su bendición, la fe vendrá a ser para nosotros una verdadera vista y sentiremos que creer es ver."

K) Abenarabi y Descartes.

La importancia que para la historia de las ideas tienen estas palpables analogías, huelga subrayarla. El tópico vulgar de considerar a la filosofía europea moderna como un fruto espontáneo y original de Bacon y Descartes, sin precedentes ni raíces en el pensamiento medieval, rompe la continuidad que la historia toda atestigua como indispensable para la explicación científica de los hechos humanos. Un estudio más extenso y profundo del pensamiento medieval, así cristiano como islámico, demostraría seguramente aquella continuidad que hoy todavía ofrécese interrumpida. Bajo sistemas filosóficos y teológicos bien diversos y aun contradictorios en sus últimas consecuencias, late a veces un pensamiento fundamental idéntico. El ejemplo que nos ofrecen Abenarabi y Newman no es, bajo este aspecto, el más sintomático, pues que el escepticismo místico del primero sólo en parte

difiere del fideísmo del segundo. Mucho más significativa es, a nuestro juicio, la semejanza de actitud que parece adoptar el mismo Descartes, progenitor del racionalismo moderno, cuando quiere encontrar una garantía suprema y definitiva para la verdad y la certeza del conocimiento humano. La duda, ficticia y metódica, pero total, respecto de las facultades cognoscitivas, es el punto de partida de su criteriología, lo mismo que de la de Abenarabi y Newman; y el conocimiento de la veracidad divina es también para él la única firme garantía que nos asegura de la veracidad de nuestras facultades y de la legitimidad del criterio de evidencia, lo mismo que al testimonio infalible de Dios recurren Abenarabi y Newman para asentir en definitiva al dictamen de las facultades de conocer. Por eso ha podido con razón atribuírse a esta criteriología cartesiana la génesis del ontologismo místico de Mallebranche: porque Descartes, como éste y lo mismo que Abenarabi y Newman, llegó a la conclusión de que no podría conocer con perfección cosa alguna sin conocer primero a Dios: "Adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re scire potuerim."

MIGUEL ASÍN PALACIOS.